مركز البحوث الإسلامية
إستانبول

تسديد القواعد

في شرح تجريد العقائد

شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الإصفهاني
(٦٧٤-٧٤٩هـ/١٢٧٦-١٣٤٩م)

ومعه

حاشية التجريد

السيد الشريف زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني
(٧٤٠-٨١٦هـ/١٣٤٠-١٤١٣م)

ومعه

منهوات الجرجاني والحواشي الأخرى

تحقيق
أشرف ألطاش　محمد علي قوجا
صالح كونن آيدن　محمد يتيم

المجلد الثالث

نشريات وقف الديانة التركي

بسم الله الرحمن الرحيم



مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية

قد تمّ إدراج "مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية" كمشروع إطاري يضم في طياته عدة مشاريع فرعية في جدول الأعمال من قِبَل مركز البحوث الإسلامية (إسام/İSAM) بهدف إخضاع التراكم الفكري فيما بين القرنين الهجريين السابع والثالث عشر (١٣-١٩م) -الذي يمكن أن يطلق عليه اسم "العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية"- لدراسة علمية كما يليق به، واستخراجِ ما حملته هذه الفترة من أبعاد علمية وفكرية لما يقارب سبعة قرون. وفي تصور كتابة التاريخ المعاصرة قد سُعي إلى كتابة تاريخ الحضارة الإسلامية على أساس فرضية أن تطور الحضارة الإسلامية بصفة عامة والفكر الإسلامي وعلومه بصفة خاصة قد تعرض للانقطاع بعد الغزو المغولي. فإن وجهة النظر هذه التي تشكلت في الغرب في القرن التاسع عشر، وانتشرت بين المسلمين أثناء فترة الاستعمار هي التي جعلت أحكامنا المتعلقة بالتاريخ الإسلامي ناقصة، مما حال بيننا وبين أن نتناول تاريخ الإسلام بفكره وفنونه ومؤسساته وشخصياته الرائدة وأدبه وأحداثه في وحدة متماسكة.

ولا تسلِّط الدراسات في هذا المجال الضوء على فترة من فترات التاريخ الإسلامي فحسب؛ بل ستجلي أيضا حقبة مهمة من حقب التاريخ البشري. وإن هذا المشروع سيكون وسيلة لبعثِ المسائل العلمية المناقشة في العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية من جديد، وإلحاقِها بقضايا العالم العلمي والفكري، وبالتالي سيستفاد إلى أقصى حد من التراث العريق في بناء عهد جديد واستدراك المسائل الراهنة وتحليلها وانتقادها ومناقشتها.

وفي إطار الأعمال العلمية المتعلقة بهذه الفترة سيفسح هذا المشروع المجال لعقد دراسات عن العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي وتاريخ العلوم الإسلامية التجريبية، وكذلك العلوم البشرية وميادين الفنون في الحضارة الإسلامية إلى جانب الدراسات المقارنة بين الإسلام وسائر الحضارات الأخرى. وستركِّز المشاريع المرتقبة على أراضي الدولة العثمانية وجنوب الصحراء الكبرى، وكذلك على شبه القارة الهندية منذ سلطنة دلهي، بالإضافة إلى آسيا الوسطى وإيران بعد الغزو المغولي. هذا، ويتوقع إصدار منشورات في إطار المشروع مثل الفهرسة والتأليف والتحقيق والترجمة.

فخر الدين الرازي في عهد التحول للفكر الإسلامي (بالتركية)، عمر توركر - عثمان دمير (تحرير)، ٢٠١٣.

مدرسة فخر الدين الرازي في أصول الفقه (بالتركية)، طونجاي باش أوغلو، ٢٠١٤.

الكفاية في الهداية، نور الدين الصابوني، تحقيق: محمد آروتشي، ٢٠١٣.

المنتقى من عصمة الأنبياء، نور الدين الصابوني، تحقيق: محمد بولوط، ٢٠١٣.

الطرق الصوفية في تركيا: تاريخ وثقافة (بالتركية)، سميح جيحان (تحرير)، ٢٠١٥.

مرشد الشيوخ الثلاثة: الخلوتية وفرع الرمضانية وكوستندلي علي علاء الدين أفندي (بالتركية)، سميح جيحان، ٢٠١٥

تراث كتابة الحواشي في التفسير وحاشية شيخ زاده على أنوار التنزيل (بالتركية)، شكري معدن، ٢٠١٥

فهرس الوقفيات لسجلات محاكم إستانبول الشرعية (بالتركية)، إعداد: بيلگن آيدين، إلهامي يورداقول، آيخان ايشيق، إسماعيل قورت، أسرى ييلديز، ٢٠١٦.

كتاب القواعد الكلّيّة في جملة من الفنون العلميّة، محمد بن محمود الإصفهاني، تحقيق: منصور كوشينكاغ - بلال تاشقين، ٢٠١٧.

الوزارة في العهد المملوكي (بالتركية)، فاتح يحيى آياز، ٢٠١٧.

المنهج الفكري عند ابن تيمية ونقده للمتكلمين (بالتركية)، محمد سعيد أوزَروارلي، ٢٠١٧.

العلاقة بين النحو وأصول الفقه (بالتركية)، عثمان گومان، ٢٠١٧.

عضد الدين الإيجي في التراث العلمي والفكري الإسلامي (بالتركية)، أشرف آلطاش (تحرير)، ٢٠١٧.

القاضي البيضاوي في التراث العلمي والفكري الإسلامي (بالتركية)، مستقيم آريجي (تحرير)، ٢٠١٧.

دليل تحقيق النصوص لمركز البحوث الإسلامية (إسام) (بالتركية)، إعداد: أوقان قدير يلماز، ٢٠١٨.

التاريخ الإداري والاقتصادي للعثمانيين (بالتركية)، خليل اينالجيق، ٢٠١٨.

سلامة الإنسان في محافظة اللسان، ميرزا زاده محمد سالم، تحقيق: مراد صولا، ٢٠١٨.

معاني الأسماء الإلهيّة، عفيف الدين التلمساني، تحقيق: أورخان موسى خان‌أوو، ٢٠١٨.

شرح الفاتحة وبعض سورة البقرة، عفيف الدين التلمساني، تحقيق: أورخان موسى خان‌أوو، ٢٠١٨.

رسالة في أدب المفتي، محمد فقهي العيني، تحقيق: عثمان شاهين، ٢٠١٨.

كتاب تقريب الغريب، قاسم بن قطلوبغا، تحقيق: عثمان كسكين‌أر، ٢٠١٨.

شيخ بدر الدين: فقيه عثماني (بالتركية)، مصطفى بولند داداش، ٢٠١٨

كشف الأسرار وهتك الأستار، يوسف بن هلال الصفدي، تحقيق: بهاء الدين دارتما، ١-٥، ٢٠١٩.

التسهيل، الشيخ بدر الدين ابن قاضي سماونة، تحقيق: مصطفى بُولَنْدْ دَادَاش، ١-٣، ٢٠١٩.

تراث الكشاف: أثر الكشاف للزمخشري في تراث التفسير (بالتركية) مَحمَد طه بُويالِيك، ٢٠١٩.

جامع الأصول، ركن الدين عبيد الله السمرقندي، تحقيق: عصمت غريب الله شِمْشَك، ١-٢، ٢٠٢٠.

تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد - حاشية التجريد - منهوات الجرجاني والحواشي الأخرى، محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني - السيد الشريف الجرجاني، تحقيق: أشرف آلطاش، محمد علي قُوجَا، صالح كونْ آيْدِن، محمد يتيم، ١-٣، ٢٠٢٠.

مركز البحوث الإسلامية
إستانبول

تسديد القواعد
في شرح تجريد العقائد

شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الإصفهاني
(٦٧٤-٧٤٩هـ/١٢٧٦-١٣٤٩م)

ومعه

حاشية التجريد

السيد الشريف زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني
(٧٤٠-٨١٦هـ/١٣٤٠-١٤١٣م)

ومعه

منهوات الجرجاني والحواشي الأخرى

تحقيق
أشرف ألطاش محمد علي قوجا
صالح كون آيدن محمد يتيم

المجلد الثالث

نشريات وقف الديانة التركي



نشريات وقف الديانة التركي
رقم النشر ٨٣٨
نشريات إسام ٢١٧
سلسلة عيون التراث الإسلامي ٣١

تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد
محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني
حاشية التجريد
السيد الشريف الجرجاني
منهوات الجرجاني والحواشي الأخرى

المجلد الثالث

تحقيق أشرف آلطاش، محمد علي قُوجَا،
صالح كُونْ آيْدِن، محمد يتيم

لقد تم إعداد كتاب تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد - حاشية التجريد - منهوات الجرجاني والحواشي الأخرى
بإشراف اللجنة العلمية للتحقيق
بـ مركز البحوث الإسلامية (İSAM) التابع لوقف الديانة التركي.



İcadiye- Bağlarbaşı Cad. 38 Üsküdar/İstanbul
الهاتف: 50 08 474 216 90+
yayin@isam.org.tr www.isam.org.tr

التنسيق للنشر أردال جسار
الإعداد للنشر أوقان قدير يلماز، مصطفى دَميرآي، سعيد قاباجي
التصحيح عيسى قايا ألْب، إسماعيل أرْلِكِين، عنايت تبّك
الترجمة عبد الله دميرجي، خالد أغا أوغلو، عبد القادر بدلة، محمد سليمان
التصميم علي حيدر أولوصُوي، حسن حسين جان



تم إعداد هذا الكتاب
من قبل مركز البحوث الإسلامية (إسام / İSAM)
في إطار مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية.
منسق المشروع طُونْجاي باش أوغْلو

تم طبع هذا الكتاب بقرار مجلس إدارة إسام
رقم ٢٠٢٠/٠١ وتاريخ ٢٠٢٠/٠١/١٠ .

الطبعة الأولى: إستانبول، ديسمبر ٢٠٢٠م / ١٤٤٢هـ
(مجموعة) ISBN 978-625-7069-45-8
(المجلد الثالث) 978-625-7069-48-9

النشر والتوزيع



TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Ostim OSB Mahallesi, 1256 Cadde, No: 11
Yeni Mahalle / Ankara
الهاتف: 9131 354 312 90+ الفاكس: 9132 354 312 90+
bilgi@tdv.com.tr

الطباعة
Hat Cilt Basım Yayın Matbaa Sanayi ve Tic. Ltd. Şti.
Altınşehir Mah. Muhsin Yazıcıoğlu Cad. No: 2/1
Başakşehir- İstanbul
الهاتف: 0808 688 212 90+

الإصفهاني، والجرجاني،
تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ، وحاشية التجريد، ومنهوات الجرجاني وغيره / الإصفهاني، والجرجاني؛ التحقيق: أشرف آلطاش، محمد علي قُوجَا، صالح كونْ آيْدِن، محمد يتيم. – إستانبول: وقف الديانة التركي، ٢٠٢٠ .
المجلد الثالث، ٦٣٢ صفحة؛ ٣٠ سم. – (نشريات وقف الديانة التركي؛ ٨٣٨. نشريات إسام؛ ٢١٧. سلسلة عيون التراث الإسلامي؛ ٣١)
يحتوي على الفهارس والمصادر
(المجلد الثالث) 978-625-7069-48-9 (مجموعة) ISBN 978-625-7069-45-8

فهرس محتويات الكتاب

[٢. المقصد الثاني:]
[في الجواهر والأعراض]

[٢. ١. الفصل الأول: في الجواهر]

[٢. ١. ١. تعريف الجوهر والعرض وأقسام الجوهر]

[١٣٧.] قال: المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض، وفيه فصول. الأول: في الجواهر. الممكن إما أن يكون موجودًا في الموضوع، وهو العرض؛ أو لا، وهو الجوهر. وهو إما مفارِقٌ في ذاته وفعله، وهو العقل؛ أو في ذاته، وهو النفس؛ أو مقارِنٌ، فإما أن يكون محلًّا، وهو المادة؛ أو حالًّا، وهو الصورة؛ أو ما يتركّب منهما، وهو الجسم. والموضوع والمحل يتعاكسان وجودًا وعدمًا في العموم والخصوص، وكذا الحالّ والعرض. وبين الموضوع والعرض مباينةٌ. ويصدق[١] العرض على المحل والحالّ جزئيًا.

أقول: لما فرغ من المقصد الأول شرع في المقصد الثاني، وذكر فيه خمسة فصول: الأول في الجواهر، الثاني في الأجسام، الثالث في بقية أحكام الأجسام، الرابع في الجواهر المجرّدة،

[١] وح ف: وصدق.

حاشية الجرجاني

[١٣٧. ١.] (**قوله: المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض، وفيه فصول. الأول: في الجواهر**)[(أ)] ذكر في هذا الفصل انقسام الممكن إلى الجوهر والعرض، وأن الجوهر منقسم إلى الأقسام الخمسة المشهورة، وأن الجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات، وأنه لا تضادَّ بين الجواهر، وأن وحدة المحل لا تستلزم وحدةَ الحالّ فيه سواء كان الحالّ جوهرًا أو عرضًا، بخلاف العكس؛ فإن وحدة الحالّ تستلزم وحدة المحل، وأن انقسام أحدهما لا يستلزم انقسام الآخر، وأن الموضوع من جملة المشخِّصات، وأن الحالّ قد يفتقر إلى محل[١] يتوسّط، فهذه الأحكام، وإن اشتملت على أحوال الأعراض على الإطلاق إلا أنها مذكورة تبعًا. ثم شرع في تحقيق ماهية الجسم، وأنه ليس بمركب[٢] من الجواهر الأفراد، وبيّن أن لكل جسمٍ مكانًا طبيعيًا،[(ب)] وأن المكان هو البُعد الموجود[٣] المجرد عن المادة، وأنه لا يصحّ خُلوّ المكان عن شاغلٍ. وأردف مباحثَ المكان ببيان أن الجهة من ذوات الأوضاع، وأنها غير منقسمة في مأخذ الإشارة، وأن الطبيعي منها هو الفوق والتحت، فهذه أحكام لجواهر[٤] مخصوصة.

[١٣٧. ٢.] (**قوله: الثاني / في الأجسام**) أي: في انقسامها[٥] إلى الفلكيات والعنصريات البسيطة والمركبة وبيان أحوالها.

[١٣٢ظ]

[١٣٧. ٣.] (**قوله: الثالث في بقية أحكام الأجسام**) ذكر فيه وجوب

[١] ض: المحل.
[٢] ب: بمتركب.
[٣] غ – الموجود.
[٤] ك: للجواهر. | وفي هامش ك: وكلها من الفصل الأول؛ واعلم أنه قد اختلف النسخ ههنا في تعدد اللام وعدمه، فالمعنى على الأول أن هذه الأحكام مختصة بالجواهر المطلقة، وعلى الثاني أنها ثابتة لجواهر معيّنة لا للمطلقة.
[٥] ض: أي انقسامها.

منهوات

(أ) وفي هامش ك د: الجوهر – فَوْعَل، واشتقاقه من الجهر، وهو الظهور، فيسمّى[(١)] الجوهر جوهرًا؛ لكونه ظاهرًا بحسب شخصه وحجمه. "تفسير كبير".[(٢)] ولا يرد عليه أن العرض أظهر منه؛ لأن المدرَك أولًا وبالذات هو اللون والضوء، وبواسطتهما الملوّن والمضيء؛ لأنه وإن كان كذلك، لكنه بوصف العرضية أخفى منه بوصف الجوهرية؛ لأن السابق إلى الفهم هو الحكم بوجود المتحيز بالذات. "من خط جار الله چلبي".[(٣)] | [(١)] د: ويسمى؛ [(٢)] **التفسير الكبير** للرازي، ١/١٣٢؛ [(٣)] ك جار – ولا يرد عليه... جار الله چلبي.

(ب) وفي هامش ك: ولما كانت بحث المكان مناسبًا له أورده في فصل الجواهر، لا في فصل الأعراض، كما فعله صاحب **المواقف**، مع أن المكان جوهر عند المصنف ألبتة، وغير متعيّن حاله عند صاحب **المواقف**. "لي [يعني: ناسخ ك]".

الخامس في الأعراض.

الفصل الأول: في الجواهر.

الممكن إما أن يكون وجودُه في موضوع، وهو العرض؛ أو لا في موضوع، وهو الجوهر.

اعلم أن الحلول عبارة عن اختصاص شيء بآخر، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عينَ الإشارة إلى الآخر،

حاشية الجرجاني

تناهيها، وأنها متماثلة في حقيقة الجسمية، وأنها باقية بالضرورة، وأنه[1] يجوز خُلوّها عن بعض الكيفيات،[2] وأن كلها مع ما حلّ فيها حادثة.

[١٣٧. ٤.] (**قوله: الخامس في الأعراض**) أخّر مباحثَ الأعراض عن مباحث الجواهر؛ لأن وجود العرض متوقفٌ على وجود الجوهر، فناسب ذلك أن يقدّم بيان أحواله على بيان أحوال العرض. ومنهم من قدّم مباحث الأعراض نظرًا إلى أنه قد يستدلّ[3] بأحوال بعض الأعراض على أحوال[4] الجواهر، كما يستدلّ بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام، وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناهٍ على عدم تركبها من الجواهر الأفراد لا إلى نهاية،[5] إلى غير ذلك مما يطّلع عليه باستقراء مباحث الجواهر. وأيّد هذا بأن تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن إلا بعد معرفة البُعد والزاوية والقائمة. ولكل منهما وِجهةٌ هو مُولّيها.[6]

[١٣٧. ٥.] (**قوله: بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عينَ الإشارة إلى الآخر**) **قيل عليه**: إن قيد[7] اتحاد الإشارة يخرج حلولَ أعراض المجردات فيها عن حدّ الحلول؛ إذ لا إشارة إليها.

ولا يمكن أن يجاب عنه بأن الإشارة أعمّ من الحسية والعقلية، ولا شك أن المجردات قابلة للإشارة العقلية.

لأنا نقول: الإشارة العقلية إلى ذات المجرد[8] غيرُ الإشارة العقلية إلى أعراضه؛ فإن العقل يميّز كلًّا منهما عن صاحبه، فلا اتحاد في الإشارة العقلية، بخلاف الإشارة الحسية؛ فإنها تنتهي إلى الحالّ والمحل الحسيَّين معًا.

فإن قلت: الاتحاد في الإشارة الحسية[9] قد يكون تحقيقيًّا، كما في الأجسام والأعراض الحالّة فيها، وقد يكون تقديريًّا، كما في المجردات وأعراضها، فإنها بحيث لو كان مشارًا إليها بالحس لكانت الإشارة إليها عينَ الإشارة إلى أعراضها.(أ)

قلت: قد منع ذلك القائل هذه الملازمةَ وادّعى احتياجَها إلى دليل، ثم قال: وأيضًا يُنتقض الحدّ بحلول الأطراف في محالّها، كحلولِ[10] النقطة في الخط، وحلولِ الخط في السطح، والسطحِ في الجسم، فإن الإشارة إلى الطرف غير الإشارة إلى ذي الطرف. وأيضًا يلزم من هذا الحدّ أن تكون الأطراف المتداخلة عند تلاقيها حالًّا بعضها في بعض، وليس كذلك.[11]

[1] غ ك: أنها.
[2] ب - الكيفيات، صح هامش.
[3] ب: يستدل.
[4] ب: على بعض أحوال.
[5] ض غ ب - لا إلى نهاية.
[6] فيه تلميح إلى قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة، ٢/١٤٨].
[7] ض: قيد.
[8] غ: المجردات.
[9] ض - فإنها تنتهي إلى الحالّ والمحل الحسيين معًا فإن قلت الاتحاد في الإشارة الحسية، صح هامش.
[10] وفي هامش ك: أي: بالحلول الجواري.
[11] هذا القول بتمامه، أي: من قوله «إن قيد اتحاد» إلى هنا لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٦و.

منهوات

(أ) وفي هامش ق ب ش د جار: ولذلك قال الإمام في الملخص: «بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تقديرًا أو تحقيقًا».(١) "منه رحمه الله". | (١) د: وتحقيقًا؛ انظر: **الملخص** للرازي، ٥٧ظ.

والمختصّ الحالّ، والمختصّ به المحلّ. وكل ماهيتين حلّت إحداهما في الأخرى فلابدّ وأن يكون / لإحداهما [٤١و] حاجةٌ إلى الأخرى، ....

حاشية الجرجاني

هذا ما ذكره، ويمكن أن يُدفع انتقاضُ الحدّ بحلول الأطراف في محالّها بأن الإشارة إلى النقطة إشارةٌ إلى الخط الذي هي طرفه؛ فإن الإشارة إلى الخط لا يجب أن تكون منطبقة عليه؛ بل الإشارة إليه قد تكون امتدادًا خطيًا موهومًا آخذًا من المشير منتهيًا إلى نقطة / منه، فكأنّ نقطةً خرجت من المشير، وتحركت نحو المشار [١٣٣و] إليه، فرسمت خطًّا انطبق طرفه على تلك النقطة من المشار إليه؛ وقد تكون امتدادًا سطحيًا ينطبق الخط الذي هو[1] طرفه على ذلك الخط المشار إليه، فكأن خطًّا خرج من المشير فرسم سطحًا انطبق طرفه على خط من المشار[2] إليه. والفرق بين الإشارتين أن الأولى إشارة إلى النقطة قصدًا وإلى الخط تبعًا، والثانية بالعكس.

وكذا الإشارة إلى السطح قد تكون امتدادًا خطيًا منتهيًا إلى نقطة منه، فتكون إشارةً إلى تلك النقطة قصدًا وإلى الخط والسطح تبعًا؛ وقد تكون امتدادًا سطحيًا ينطبق طرفه على خط[3] من المشار إليه، فيكون ذلك الخط مشارًا إليه قصدًا وبالذات، والسطح والنقطة تبعًا وبالعرض؛[4] وقد تكون[5] امتدادًا جسميًا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار إليه، فيكون السطح مشارًا إليه قصدًا والخط والنقطة تبعًا.

وكذا الإشارة إلى الجسم إما امتدادٌ خطيٌّ منتهٍ إلى نقطة منه، أو امتدادٌ سطحيٌّ ينطبق[6] الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم، أو امتدادٌ جسميٌّ ينطبق السطح الذي هو طرفه على سطحٍ من الجسم المشار إليه، أو ينفذ(أ) في أقطار المشار إليه بحيث تنطبق قطعة منه على[7] الجسم المشار إليه انطباقًا وهميًا. والحال في تعلّق الإشارة قصدًا وتبعًا على قياس ما عرفت.

ثم إنك إذا فتّشت حالك في الإشارة إلى المحسوسات ظهر لك أن الأغلب في الإشارة إليها هو الامتدادُ الخطي؛ ولذلك قيل: الإشارة الحسية امتدادٌ خطيّ موهوم آخذٌ من المشير متنهٍ إلى المشار إليه. وأمثال ذلك تنبيهات، فلا يتّجه أنّ أخذَ المشير والمشار إليه في تعريف الإشارة يفضي إلى الدور.

وأما لزوم كون الأطراف المتداخلة عند تلاقيها حالًّا بعضها في بعض فيحتاج دفعُه إلى اعتبار كون أحدهما ناعتًا للآخر، كما اعتبره الإمام في **الملخّص** حيث قال بعد قوله «تقديرًا أو تحقيقًا»: «ومع ذلك يكون ناعتًا له».[8] وأما اعتباره فيه قيدَ السريان فلمنعه وجودَ الأعراض الغير[9] السارية كالأطراف وغيرها من الوحدة والإضافات،(ب) فحينئذٍ لا يتصوّر اعتراضٌ بالأطراف المتداخلة حتى يدفع.

[1] غ - هو.
[2] غ ك: على المشار.
[3] ض: الخط.
[4] والسطح مشارا إليه تبعا وبالعرض وكذا تكون النقطة مشارا إليه تبعًا.
[5] ض: ويكون.
[6] غ + سطح.
[7] ض - على، صح هامش.
[8] غ - له. | انظر: **الملخص** للرازي، ٥٧ظ.
[9] ض ب: غير.

منهوات

(أ) وفي هامش ع: اعلم أن النفوذ يتصوّر فيما عدا الإشارة إلى الجسم، أي: الإشارة إلى الخط والإشارة إلى السطح على هذا القياس.

(ب) وفي هامش ق ب ش د جار: أي: أما اعتبار الإمام قيد السريان في **الملخص** حيث قال: «يكون مختصًّا به وساريًا فيه»(١) فمبني على منع وجود الأعراض التي لا سريان لها في محالّها كالوحدة والنقطة والإضافات على ما صرّح به في البحث الحادي عشر من مباحث الجواهر والأعراض. "منه رحمه الله". | (١) انظر: **الملخص** للرازي، ٥٧ظ.

وإلا لما حلّ إحداهما في الأخرى،[1] فلا يخلو إما أن يكون المحل مستغنيًا عن الحال، متقوّمًا لا به بل بنفسه؛ أو لا يكون مستغنيًا عنه، فإن كان الأول فالمحل هو الموضوع، والحالّ هو العرض؛ وإن كان الثاني فالمحل هو المادة، والحالّ هو الصورة، فالعرض والصورة يندرجان تحت الحالّ، والموضوع والمادة يندرجان تحت المحل.

إذا عرفت ذلك فالجوهر هو الماهية التي إذا وجدت كان لها وجود لا في موضوع، والعرض هو الماهية التي إذا وجدت كان وجودها في موضوع. والمراد بـ"الكون في الموضوع" هو الكون في شيء لا كجزءٍ منه شائعًا[2] بالكلية، ولا تصحّ مفارقتُه عنه، فإن لفظة "كذا في كذا" تدلّ بالاشتراك على معانٍ مختلفةٍ ككونِ الشيء في الزمان، وفي المكان، وفي الخِضب، وفي الراحة، وفي الحركة؛ وكونِ الكل في الجزء وبالعكس، والخاص في العام، فإن لفظة "في" في جميعها ليست بمعنى واحد؛ فإن بعض هذه الأمور بالإضافة، وبعضها بالاشتمال، وبعضها بالظرفية، فالشيوع والمجامعة بالكلية.

[1] ج - وإلا لما حل إحداهما في الأخرى؛ و - فلابدّ وأن يكون لإحداهما حاجة إلى الأخرى وإلا لما حلّ إحداهما في الأخرى، صح هامش.
[2] و + فيه.

حاشية الجرجاني

[١٣٧. ٦.] (**قوله: وإلا لما حلّ إحداهما في الأخرى**) لأنه إذا لم تكن لإحداهما حاجة إلى الأخرى بوجهٍ من الوجوه استغنى كلٌّ واحدة منهما عن الأخرى في ذاتها ووجودها وتعيّنها، فلا يتصوّر حلولٌ بينهما بديهة.[1]

[١٣٧. ٧.] (**قوله: شائعًا بالكلية) يتّجه عليه أن يقال**: إن أريد الكلية بالقياس إلى المحل لم يشمل التعريف كونَ الأعراض التي لا تسري في محالّها؛ وإن أريد بالقياس إلى الحالّ خرج عنه كونُ الأعراض التي[2] لا تنقسم، كالنقطة مثلًا عند القائل بوجودها.

[١٣٣ظ] **ويمكن أن يختار الثاني ويقال**: المراد أن لا يبقى / من الحالّ شيءٌ غير كائن في الموضوع، فيتناول كونَ غير المنقسم في محلّه أيضًا.

[١٣٧. ٨.] (**قوله: فإن بعض هذه الأمور بالإضافة**) كما في قولك "زيد في الخِضب، وفي الراحة، وفي الحركة"؛ فإن بينه وبين هذه الأمور إضافةً ونسبةً مخصوصةً مصحّحةً لأَنْ يُتخيَّل كونُها بمنزلةِ مكانٍ له. وكذا كون الكل في الجزء -ككون السرير في الخشب- راجعٌ إلى الإضافة؛ فإنه لما كان الخشب أصلًا له[3] وعمدةً في حصوله كان بينه وبين الخشب نسبةٌ مخصوصةٌ مصحّحةٌ لأَنْ يُتخيَّل[4] الخشب بمنزلةِ مكانٍ له.

[١٣٧. ٩.] (**قوله: وبعضها بالاشتمال**) كما في قولك "الجزء في الكل، والخاصّ في العامّ".

[١٣٧. ١٠.] (**قوله: وبعضها بالظرفية**) كما في كون الشيء في الزمان أو المكان.[5]

[١٣٧. ١١.] (**قوله: فالشيوع والمجامعة بالكلية**) هذا عطفٌ تفسيري للشيوع. وبهذا القيد -أعني: قيد الشيوع- يخرج عن تعريف الكون في الموضوع كونُ الكل في الجزء، وكونُ الخاصّ في العامّ، وكونُ الشيء في المكان عند القائل بأنه السطح. وأما عند القائل بأنه البعد المجرد فيخرج بقيد عدم صحة المفارقة؛ بل هذا القيد -أعني: قيد عدم صحة المفارقة- يُخرِج عنه كونَ الشيء في المكان مطلقًا، وكونَ الشيء في الزمان وفي الخصب والراحة، وكونَ الجزء في الكل. وبقوله «لا كجزء منه»[6] يخرج الذاتيات؛ فإنها مشابهة للأجزاء كما ذكره، ولا يخرج به

[1] ك: بداهة. | أجاب الجرجاني هنا عن منع الحلّي لكلام الشارح. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٦و.
[2] ك - لا تسري في محالّها وإن أريد بالقياس إلى الحالّ خرج عنه كونُ الأعراض التي، صح هامش.
[3] ك - له.
[4] ض ب ك: يجعل.
[5] ض ب ك: والمكان.
[6] ض - منه.

وعدم جواز الانتقال في تعريف "الكون في الموضوع" هو قرينةٌ يُفهَم منها المقصود[1] بلفظة "في" المستعملة فيه. و«لا كجزء منه»[2] يُحترز به عن مثل كون اللونية في السواد، والحيوانية في الإنسان، وقد بُيِّن أن أمثال هذه ليست بأجزاء على الحقيقة؛ بل هي كالأجزاء.

ويدخل في حدّ الجوهر كلياتُ الجواهر المرتسمة في الذهن؛ فإنها وإن كانت حالَ كونها في الذهن في موضوع؛ لكن يصدق عليها أنها إذا وجدت خارجَ الذهن لم يكن وجودها في موضوع. هذا، إذا اعتُبِرَت الحقيقة الكلية بدون اعتبار الوجود الذهني. وأما إذا اعتُبِرَت من حيث إنها موجودة في الذهن، فيمتنع أن توجد في الأعيان من حيث هي كذلك، فحينئذٍ لا تكون جوهرًا؛ بل عرضًا.

فواجب الوجود لا يكون جوهرًا ولا عرضًا؛ إذ لا يصدق عليه أنه ذو ماهية يلزمه هذا المعنى؛ بل وجوده عينُه، وليس له ماهيةٌ وراء الوجود، كما عرفت.[3]

[1] ف + المقصود.
[2] ح: ولا كجزئه.
[3] انظر: الفقرة ٥٥ من الشرح.

حاشية الجرجاني

الأجزاء الحقيقية الكائنة فيما هي أجزاء له؛ لأنها ليست مشابهة للأجزاء، فيصدق على كونها أنه كونُ شيءٍ[1] في شيءٍ حالَ ما يكون الشيء الأول غيرَ مشابهٍ للجزء من الثاني.

[١٣٧. ١٢.] (**قوله: ويدخل في حدّ الجوهر كلياتُ الجواهر المرتسمة**) هذا على مذهب من يقول: "إن الحاصل في الذهن هو ماهيات الأشياء المطابقة للأمور الخارجية[2] في تمام الماهية، والاختلاف إنما هو في الوجود وما يتبعه من الأحوال"، كما مرّ.[3] وأما من قال: "إن الحاصل في الذهن هو صُوَر الأشياء وأشباحُها المخالفة لها في الماهية المناسبة إياها مناسبةً مخصوصةً بها صار بعض تلك الصور علمًا ببعض الأشياء دون بعض" فعنده تلك الصور أعراضٌ موجودةٌ بوجود خارجي قائمةٌ بالنفس كسائر الأعراض القائمة بها، ولا وجود للأشياء في الذهن حقيقة عنده. فإن حَكَمَ على الأشياء باعتبار حصول صورها في الذهن[4] على هذا الوجه بأنها موجودةٌ في الذهن كان مجازًا من القول لا حقيقة. هذا هو الكلام المحقّق.

وأما قول الشارح «وأما إذا اعتُبِرَت من حيث إنها موجودة في الذهن فيمتنع أن توجد في الأعيان من حيث هي كذلك، فحينئذٍ لا تكون جوهرًا بل عرضًا» فيَرِدُ عليه أن الحقيقة الكلية المأخوذة مع وجودها الذهني[5] لما امتنع وجودُها في الخارج وجب أن لا تكون عرضًا أيضًا،[6] كما لا تكون جوهرًا؛ لأنهما من أقسام الممكن باعتبار الوجود الخارجي، / كما يدلّ عليه تعريفاهما؛ لأن الوجود إذا أُطلِق يتبادر[7] منه الخارجي. وقد اعترف بذلك حيث قال «لكن يصدق عليها أنها إذا وجدت خارجَ الذهن لم يكن وجودها في موضوع».[8](أ) [١٣٤و]

[١٣٧. ١٣.] (**قوله: فواجب الوجود لا يكون جوهرًا ولا عرضًا**) قد عرّفوا الجوهر في المشهور بأنه الموجود لا في موضوع، فيُتخايل منه أن الواجب داخل فيه، فدفعوه بأن ليس المراد من الموجود في تعريف الجوهر الموجودَ بالفعل، وإلا لكان الشك

[1] غ: الشيء.
[2] غ: الخارجة.
[3] انظر: الفقرة ٨. ١.
[4] غ − في الذهن.
[5] ض: في الذهن.
[6] ك − أيضا.
[7] ب: تبادر.
[8] ك + فتأمل.

— منهوات

(أ) وفي هامش د: **أقول**: لا يرد على الشارح ما أورده؛ لأن للماهية الكلية الموجودة في الذهن وجودًا في موضوع، وهي عرض موجود في موضوع، فلا يرد. والتقييد بالوجود الخارجي إنما يفيد بالنسبة إلى الجوهر؛ لأنه إذا كان موجودًا في الذهن فهو عرض. "نور الله".

والجوهر إما مفارقٌ في ذاته وفعله عن المادة بأن لا يحتاج في ذاته ولا في فعله إلى المادة، وهو العقل؛ أو مفارق في ذاته دون فعله، وهو النفس؛ أو غير مفارق، وهو[1] إما محلٌّ لجوهر آخر، أو حالٌّ في جوهر آخر، أو مركب منهما. والأول هو المادة، والثاني هو[2] الصورة، والثالث هو[3] الجسم.

والموضوع والمحل يتعاكسان وجودًا وعدمًا في العموم، أي: يكون المحل في جانب الوجود أعمَّ من الموضوع مطلقًا، وفي جانب العدم بالعكس، أي: يكون عدم الموضوع أعمَّ مطلقًا من عدم المحل. وكذا الحالّ والعرض، أي: يكون الحال في جانب الوجود أعمَّ مطلقًا من العرض، وفي جانب العدم بالعكس.

وبين الموضوع والعرض مباينة؛ لأن الموضوع هو المحل المتقوّم بنفسه، والعرض لا يكون متقوّمًا بنفسه. والمحل قد يكون جوهرًا كالجسم بالنسبة إلى الأعراض، وقد يكون عرضًا كالحركة بالنسبة إلى السرعة والبطء. والحالّ أيضًا قد يكون جوهرًا كالصورة، وقد يكون عرضًا، فيصدق العرض على المحل والحالّ جزئيًا، أي: بعض المحلّ عرضٌ، وبعض الحالّ عرضٌ. وكذا يصدق الجوهر على المحل والحالّ جزئيًا، فإن بعض المحلّ جوهر، وبعض الحالّ جوهر.

[٢.١.٢. الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما]

[١٣٨.] قال: والجوهرية والعرضية من ثَواني المعقولات؛ لتوقُّف نسبة أحدهما على وَسَطٍ، واختلافِ الأنواع بالأولوية. والمعقولُ اشتراكُه عرضيٌّ.

أقول: اختلف العلماء في أن الجوهر هل هو جنسٌ لما تحته أو لا؟ واختار المصنف

[1] و: هو.
[2] ج - هو.
[3] ج - هو.

حاشية الجرجاني

في وجود جبلٍ من ياقوت أو بحرٍ من زئبق شكًّا في جوهريته؛ بل معنى هذا الرسم أن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج واتصفت به كانت لا في موضوعٍ. وظاهرٌ أن هذا المعنى إنما يصدق على ماهيةٍ يزيد وجودُها على ماهيتها،[1] فلا يصدق على الواجب.

وأما تعريف العرض بأنه الموجود في موضوع[2] فلا اشتباه في عدم تناوله للواجب، سواء فُسِّر بمثل ما مرّ -وهو الحق- أو لم يُفسَّر.

[١٣٧. ١٤.] **(قوله: والأول هو المادة، والثاني هو الصورة، والثالث هو الجسم)** قد تقدّم في صدر الكتاب مناقشة الإمام في هذا المقام.[3]

[١٣٧. ١٥.] **(قوله: وقد يكون عرضًا كالحركة بالنسبة إلى السرعة والبطء)** لا يقال: إذا كان السرعة والبطء عرضَين حالّين في الحركة التي هي عرضٌ لم يصدق عليهما أنهما موجودان في موضوع؛ لِما تقدّم من أن العرض مُبايِنٌ للموضوع، فلا يندرجان تحت حدّ العرض.

لأنا نقول: هما موجودان في الموضوع الذي هو محلّ الحركة -أعني: الجسم-، إلا أن حلولهما فيه بتوسّط الحركة، وما ذكر في الحدّ يتناول الحلولَ بواسطةٍ أيضًا.

[١٣٨. ١.] **(قوله: اختلف العلماء في أن الجوهر هل هو جنسٌ لما تحته أو لا)** ذهب الأكثرون إلى أنه مقولٌ على ما تحته قولَ الجنس على أنواعه، والأقلّون إلى أنه مقولٌ على ما تحته قولَ اللوازم الخارجية على ملزوماتها. واختار المصنف قولَ الأقلّين،

[1] غ: عليها.
[2] ك: الموضوع.
[3] انظر: الفقرة ١. ٢٣.

أنه ليس بجنس لما تحته، كما أن العرض ليس بجنس لما تحته[1] من الأعراض. واحتجّ على ذلك بوجهين: الأول: أن الجوهر والعرض نسبتهما إلى ما تحتهما تتوقّف على وسطٍ، أي: لا يكونان محمولَين على ما تحتهما إلا بوسطٍ؛ ولهذا احْتَجْنا في إثبات جوهرية النفوس والصور وغير ذلك، وفي إثبات عرضية الكميات[2] والكيفيات إلى وسطٍ، ولا شيء مما هو جنس لما تحته كذلك، فلا شيء من الجوهر والعرض بجنس لما تحته.

وفيه نظر؛ إذ لا نسلّم أنا إذا تصورنا ما تحت الجوهر بحقيقته احتجنا في إثبات الجوهرية له[3] إلى وسط، واحتياجُنا في إثبات جوهرية النفوس والصور وغيرهما[4] إلى الوسط إنما هو بسبب[5] / عدم تعقُّلنا[6] هذه الأمور بحقائقها. [٤١ظ]

الثاني: أن ما تحت الجوهر مختلف[7] بالأولوية وعدمها، والأقدمية وعدمها؛ فإن الجواهر الشخصيّة أقدم في الجوهرية وأولى بها من غيرها. وكذا العرض مختلف بالأولوية وعدمها؛ فإن العرض الغير القارّ أولى بالعرضية من غيره، وكل ما هذا شأنه فهو خارج عن حقيقة ما تحته، فلا يكون جنسًا لما تحته.

١ ج - ليس بجنس لما تحته، صح هامش.
٢ ج: الكمية.
٣ ج ف - له.
٤ و: وغيرها.
٥ ح: سبب.
٦ ح: تعقلها.
٧ ط: يختلف.

حاشية الجرجاني

وادّعى مع ذلك أنه والعرض أيضًا من المعقولات الثانية.

[١٣٨. ٢.] **(قوله: كما أن العرض ليس بجنس لما تحته من الأعراض)** هذا[1] مشهورٌ متَّفقٌ عليه ظاهرًا.

[١٣٨. ٣.] **(قوله: واحتجّ على ذلك)** أي: على أنه[2] ليس شيءٌ من الجوهر والعرض جنسًا لما تحته. وحاصل الوجه الأول أنهما لو كانا ذاتيَّيْن لِما تحتهما لم نَحتَجْ في إثبات أحدهما لشيء مما تحته إلى برهانٍ؛ لأن ذاتي الشيء يكون بيّن الثبوت له؛ لكن إثبات الجوهرية للنفوس الناطقة والصور الحالّة في الموادّ الجسمية يحتاج إلى نظرٍ؛ ولذلك اختُلِفَ فيه، فزعم بعضهم أن النفس الناطقة من قبيل الأعراض، وادّعى آخرون أن كل ما يحلّ في شيء يكون عرضًا، ونفوا كونَ الجوهر حالًّا في غيره. وكذا إثبات عرضية الكميات -أعني: المقادير- والكيفيات -كالألوان والأضواء-[3] محتاجٌ إلى استدلالٍ، فلا يكون شيءٌ من الجوهر والعرض جنسًا لما تحته.

/ وحاصل ما يرد على هذا الوجه أن ذاتي الشيء إنما يكون بيّن الثبوت لذلك الشيء إذا كان ذلك[4] الشيء متصوّرًا بالكنه. ولا نسلّم أن ما ذكر من الأمثلة قد تتصوّر[5] فيها الماهيةُ بكنهها؛ بل المتصوّر من النفس هو المدبّر للبدن المتصرِّف فيه، وهذا أمرٌ عارضٌ لها خارجٌ عن ماهيتها، وهكذا الحال في سائرها. ولو كانت الماهية معقولةً بالكنه في هذه الأمثلة أمكن أن لا يحتاج فيها إلى دليلٍ أصلًا. [١٣٤ظ]

[١٣٨. ٤.] **(قوله: وكل ما هذا شأنه فهو خارج عن حقيقة ما تحته)** لِما سبق من أن الذاتي لا يكون مقولًا بالتشكيك على ما هو ذاتي له.[6] وقد عرفتَ أن ما ذكر في بيانه -على تقدير صحتها- إنما يدلّ على أن المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيًا لجميع ما تحته من الأمور التي يقال هو عليها بالتشكيك، لا على أنه لا يكون ذاتيًا لشيء منها، فجازَ أن يكون الجوهر أو العرض[7] جنسًا لما تحته من الحقائق التي لا يختلف قوله عليها، وإن لم يكن جنسًا لجميع ما تحته.

١ ض ب ك + هو.
٢ ض ب ك: أن.
٣ ب - والأضواء، صح هامش.
٤ ك - ذلك.
٥ ك: تصور.
٦ انظر: الفقرة ٩٢ من الشرح.
٧ ض: والعرض.

وفيه نظر؛ فإن الأقدمية والأولوية إنما تقتضيان الخروجَ إذا كانتا في المحمول نفسه. أما إذا كانتا في المحمول باعتبار أحواله فلا. والجواهر المشخّصة لا تكون أقدمَ وأولى من غيرها في نفس الجوهرية؛ فإن الجواهر الشخصية وغيرها لا تختلفان في حقيقة الجوهرية؛ بل أقدم وأولى من غيرها في الوجود؛ فإن الوجود للجواهر الشخصية أقدم وأولى؛ فإن الجواهر الشخصية من حيث هي أشخاص -أي: غيرُ مقول معناه قولًا وجوديًا أو وهميًا على كثرة- لا تتوقّف على شيءٍ آخرَ مقولٍ عليه وعلى غيره، وإلا لكان من شرط وجود

حاشية الجرجاني

[١٣٨. ٥.] (**قوله: والجواهر المشخّصة لا تكون أقدمَ وأولى من غيرها في نفس الجوهرية، فإن الجواهر الشخصية وغيرها لا تختلفان في حقيقة الجوهرية**) **أُورِد عليه**: أن عدم الاختلاف في حقيقة الجوهرية يستلزم الاشتراك في تلك الحقيقة، وذلك لا ينافي كونَ بعض تلك الأفراد المشتركة فيها أقدمَ وأولى بتلك الحقيقة. ولما كانت كمالاتُ الجوهرية -كالاستغناء عن الموضوع مثلًا- حاصلةً للجزئيات بالفعل ومنتظرةً للكليات كانت الجزئيات أولى بالجوهرية؛ إذ لا معنى لكون الشيء[١] أولى من آخر في معنى[٢] إلا كون كمالات ذلك المعنى أكثر أو بالفعل في الأول، وأقلّ أو بالقوة في الثاني.[٣]

ويؤيّده ما ذكر[٤] في **شرح الملخّص** من أن قولهم "إن الجزئيات أولى بالجوهرية من الكليات" لم يرد به أن الجزئيات قبل الكليات في الجوهرية؛ بل المراد أن الكمالات واللواحق العارضة للجزئيات -لأنها جواهر- أكثرُ من الكمالات واللواحق الثابتة للكليات -لأنها جواهر-.[٥] وإليه أشار الإمام بقوله «إن آثار الجوهرية للجزئيات أكثر منها للكليات؛ لأن الأثر المعرِّف للجوهر هو الاستغناء عن الموضوع، وهو بالفعل للجزئيات»؛ لأنها[٦] يصدق عليها في الحال أنها موجودة لا في موضوع. وأما حصوله للكليات فليس بالفعل؛ بل هو منتظر لها.[٧]

هذا، وأما ما ذكر من أن كليات الجواهر لما كانت عبارةً عن صور جوهرية ذهنية مطابقة لِما في الخارج من جزئياتها كانت في جوهريتها مفتقرةً إلى جوهرية تلك الجزئيات، فتكون الجزئيات أقدم في الجوهرية[٨] منها -ففيه أن الافتقار في الجوهرية ممنوعٌ؛ بل تلك الصور في حدّ ذاتها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وهذا معنى كونها جواهر. نعم، جوهريتها تستلزم جوهريةَ ما تطابقها / من الجزئيات في الخارج، وذلك لا يوجب الافتقار. [١٣٥و]

[١٣٨. ٦.] (**قوله: فإن الوجود للجواهر الشخصية أقدم وأولى، فإن الجواهر الشخصية إلخ.**) يعني: أن وجود الأشخاص الجوهرية لا يتوقّف على وجود الجواهر الكلية المقولة عليها؛ إذ لو توقّف وجود الشخص على وجودِ أمرٍ مقولٍ عليه وعلى غيره لكان وجود الشخص مشروطًا بأن يكون معه شخصٌ آخر، وهذا باطل قطعًا.

وهو[٩] مردود بأن توقُّفَ الشخص على وجودِ[١٠] أمرٍ مقولٍ عليه وعلى شخص آخر لا يستلزم توقُّفَه على ذلك الشخص الآخر؛ بل ولا يستلزم وجودَه أيضًا إلا إذا كان ذلك الأمر مقولًا عليهما[١١] بالفعل. والمعتبر في الكلي هو صلاحية كونه مقولًا على كثرة[١٢] إما في الوجود أو في التوهّم،[١٣] لا المقولية بالفعل.

١ غ: شيء؛ ك: بكون شيء.
٢ غ - في معنى.
٣ هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٦ظ.
٤ غ: ذكره.
٥ ب - أكثر من الكمالات واللواحق الثابتة للكليات لأنها جواهر، صح هامش. | انظر: شرح الملخص للكاتبي، ٢٤١و.
٦ غ: لأنه.
٧ انظر: الملخص للرازي، ٥٨و.
٨ ض: من الجوهرية.
٩ ك: وهذا.
١٠ غ - وجود.
١١ غ: عليها.
١٢ ض: كثيرين.
١٣ ك: التعقل.

كل شخص أن يكون معه غيره، بخلاف الجواهر الكلية؛ فإنها -من حيث هي جواهر كلية-[1] مقولةٌ بالقياس إلى الجزئيات؛ فإن وجودها -من حيث هي كلية- مقولٌ بوجه من الوجوه على موضوعات.

واستُدِلّ أيضًا على أن الجوهر ليس بجنس لما تحته بأنا إذا قلنا للشيء: "إنه جوهر" كان هناك ثلاثة أمور: الاستغناء عن الموضوع، وكون الماهية علّة لذلك الاستغناء، والماهية التي عرضت لها هذه العلية. فالجوهر إما أن يكون بعضَ هذه الأمور أو جميعَها، وأيًّا ما كان امتنع أن يكون جنسًا. أما إذا كان الجوهر هو[2] الأمر الأول فلأن الاستغناء[3] أمر سلبي؛ لأنه عبارة عن عدم الحاجة إلى الموضوع، والعدمي لا يكون جنسًا للأنواع المحصّلة. وأما إذا كان هو الثاني فلأن العلية من المعقولات الثانية، فلا تكون جنسًا لما هو محصّل في الخارج. وأما إذا كان الثالث فلأن الماهية التي عرضت لها العلية -أي: عرضت لها أنها علّة- لاستغنائها عن الموضوع مشتركةٌ بين الأمور المندرجة تحتها، فلو كان مفهومها جنسًا لما تحتها امتنع أن تكون مختلفة بتمام الماهية؛ ضرورةَ اشتراك جميعها في هذا الجنس؛ لكن جاز أن تكون مختلفة بتمام الماهية بأن يكون معروضُ هذه العلية في الجسم خصوصَ كونه جسمًا،

[1] ج ح + فهي.
[2] ج - هو، صح هامش.
[3] و: فإن الاستغناء.

حاشيـة الجـرجاني

[١٣٨. ٧.] (**قوله: فإنها -من حيث هي جواهر كلية- مقولةٌ بالقياس إلى الجزئيات**) قد تقدّم أن الصور الجوهرية الموجودة في العقل إذا أُخِذتْ من حيث هي موجودة فيه كانت ممتنعةَ الوجود في الخارج،[1] فلا يتصوّر توقُّفُها في الوجود الخارجي على وجود الأشخاص، ولا يلزم من احتياجها في المقولية إلى الأشخاص توقُّفُ وجودها على وجود الأشخاص. كيف، والمعتبر فيها صلاحية المقولية، فلا يكون وجودها في الذهن مستلزمًا لوجود الأشخاص،[2] لا في الخارج ولا في الذهن، فضلًا عن توقّفه عليه. نعم، إن قيل بوجود الطبائع في الخارج كانت الجواهر الشخصية متوقّفةً في وجودها على وجود الطبائع الجوهرية، وذلك عكس ما ادّعاه[3] الشارح.[4]

[١٣٨. ٨.] (**قوله: فإن وجودها -من حيث هي كلية- مقولٌ بوجه من الوجوه على موضوعات**) يعني:[5] أن الأمور الكلية -من حيث هي كلية- لابدّ أن تكون مقولةً قولًا ذاتيًا أو عرضيًا على كثرة هي جزئياتها المحمولة هي عليها.

[١٣٨. ٩.] (**قوله: والعدمي لا يكون جنسًا للأنواع المحصّلة**) وذلك لأن الجنس بل الذاتي مطلقًا متّحدٌ في الوجود مع الماهية التي هو ذاتي لها، على ما سبق تحقيقه.[6] والأمر العدمي -أي: المعدوم في الخارج- يستحيل اتحاده[7] في الوجود بالضرورة مع الماهية المحصّلة -أي: الموجودة في الخارج-، فاندفع ما توهّم من أن الاستغناء أو العلية -مع كونه عدميًا- جاز أن يكون جنسًا للأمر المحصّل؛[8] لأن الأجناس والفصول أمورٌ اعتبارية.[9]

[١٣٨. ١٠.] (**قوله: مشتركةٌ بين الأمور المندرجة تحتها**) أي: تحت تلك الماهية التي عرضت لها عليّتُها للاستغناء. وتلك الأمور هي الجواهر المخصوصة المندرجة تحت الجوهر المطلق. فلو كان هذا المفهوم الذي فرضنا[10] أنه معنى الجوهر[11] -أعني: مفهوم الماهية التي عرضت لها العلية-

[1] انظر: الفقرة ١٣٧. ١٢.
[2] ض - كيف والمعتبر فيها صلاحية المقولية فلا يكون وجودها في الذهن مستلزمًا لوجود الأشخاص، صح هامش.
[3] غ: ادعى به.
[4] انظر لهذه الفقرة بتمامها: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٦ظ.
[5] ض: بمعنى.
[6] انظر: الفقرة ٩٠. ١.
[7] غ - مع الماهية التي هو ذاتي لها على ما سبق تحقيقُه. والأمر العدمي أي المعدوم في الخارج يستحيل اتحاده، صح هامش.
[8] ض: للأمور المحصلة.
[9] انظر لهذا التوهم: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٦ظ.
[10] ض غ ب: فرضناه.
[11] ك: الجوهرية.

وفي العقل خصوصَ كونه عقلًا، وفي النفس خصوصَ كونه نفسًا؛ لأن المختلفات بالماهية جاز اشراكُها في لازم واحد. وأما إذا كان الجوهر هو[1] المجموع فلأن المجموعَ لاشتماله على العدمي عدميٌ، فلا يكون جنسًا للمحصَّل.

وفيه نظر؛ إذ كما جاز أن تشترك الأمور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد، جاز اشتراك الأمور المتشاركة في الذاتي فيه، فحينئذٍ لم يلزم أن لا يكون جنسًا؛ بل غايته أن يبقى على الاحتمال.

واستُدِلَّ أيضًا بأن الجوهر لو كان جنسًا لكان امتياز الأنواع الداخلة تحته بفصول، وتلك الفصول امتنع أن تكون أعراضًا؛ لأن العرض لا يكون مقوِّمًا للجوهر، فتكون جواهر. فقولُ[2] الجوهر على تلك الفصول إن كان قولَ الجنس على النوع يلزم[3] أن يكون للفصل فصلٌ آخر ويتسلسل، وإن كان قولَ اللازم الخارجي لا يكون الجوهر جنسًا لما تحته.

وفيه نظر؛ إذ المراد بقولهم "الجوهر جنس" أن الجوهر جنس للأنواع لا للفصول، فيكون جنسًا للأنواع، وعرضيًا لازمًا للفصول، ولا يلزم خلف.

[1] ح: في.
[2] ح: مقول.
[3] ح ف: يلزمه.

جنسًا لتلك الأمور لما جاز اختلافُها بتمام الماهية، على معنى أن لا يكون بين ماهياتها ذاتيٌ مشتركٌ أصلًا؛ لكنه جائز لِما[1] ذكره.

[١٣٥ظ] [١٣٨. ١١.] (قوله: / **فلأن المجموعَ لاشتماله على العدمي عدميٌ**) أي: مجموع هذه الثلاثة عدميٌ، وكذا مجموع كل اثنين[2] منها عدميٌ أيضًا، فلا يكون شيء[3] منها جنسًا للأمر المحصَّل.

[١٣٨. ١٢.] (قوله: **وفيه نظر؛ إذ كما جاز أن تشترك الأمور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد، جاز اشتراك الأمور المتشاركة في الذاتي فيه**) أي: في لازم[4] واحد، وحينئذٍ جاز أن تكون تلك الأمورُ المندرجة تحت مفهوم الماهية التي عرضت لها العلية متشاركةً في ذاتيٍ هو علّة للاستغناء في الكل، ويكون ذلك الذاتي هو معنى الجوهر ومعروض العلية، فلا جزم بأن[5] الجوهر ليس جنسًا؛ بل غايته أن يبقى على الاحتمال.

وقد يورد[6] هذا النظر بعبارة أخرى، وهي أن حاصل هذا الدليل أن لا يكون مفهوم المستغني عن الموضوع جنسًا للجواهر،[7] ولا يلزم منه أن لا يكون الجوهر جنسًا لها؛ لجواز أن يكون هذا المفهوم تعريفًا رسميًا للجوهر،[8] لا حدًّا له،(أ) ولا يلزم من عدم جنسية الرسم لأشياء عدمُ جنسية المرسوم لتلك الأشياء.[9]

[١٣٨. ١٣.] (قوله: **لأن العرض لا يكون مقوِّمًا للجوهر**) أي: لا يكون جزءًا له محمولًا عليه مواطأةً. وأما كونه[10] جزءًا له غيرَ محمولٍ عليه فقد مرّ الكلام فيه.[11]

[١٣٨. ١٤.] (قوله: **إذ المراد بقولهم "الجوهر جنس" أن الجوهر جنس للأنواع لا للفصول**) لم يُرِد بالأنواع ما يكون أنواعًا إضافيةً للجوهر؛ فإن كون الشيء جنسًا لأنواعه مما لا نختلف فيه؛ بل أراد بالأنواع الحقائق المحصَّلة النوعية من الموجودات الجوهرية -كالإنسان والفرس والبقر-، وأجناسَ تلك الحقائق

[1] ب: بما.
[2] غ: شيئين.
[3] غ: شيئين.
[4] ض: أي لازم.
[5] ك: يكون.
[6] غ + تقرير.
[7] ض: للجوهر.
[8] غ: للجواهر.
[9] هذا التقرير لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٦ظ.
[10] ض: أما كونه.
[11] انظر: الفقرة ٩٢ من الشرح.

(أ) وفي هامش ع: كيف، والأجناس العالية البسيطة لا يتصوّر لها حدّ أصلًا، فما ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته. "منه رحمه الله".

والحق: أن العرض ليس بجنس للأعراض؛ فإن العرض لا يدلّ على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر الطبائع؛ بل يدلّ على أن له نسبةً إلى ما هو فيه، وعلى أنه ذاتٌ تقتضي هذه النسبة، وهذا معنى عرضي؛ لأن نسبةَ هذا المعنى إلى أكثر الأعراض -مثل الكيفية والكمية والوضع- نسبةُ أمرٍ غير مقوِّم لماهياتها؛ لأن ماهياتها تتمثّل مدرَكةً مقوَّمةً، ولا تكون مشتملةً على هذا المعنى. والجنس يدلّ على طبيعة الأشياء وحقيقتها، لا ما يلحق ماهياتها من النسبة. وأما أن الجوهر هل هو جنس أم لا، فلم يتحقّق عندي.[1]

ولما كان الجوهر والعرض من المحمولات بالمواطأة كانا أمرين[2] عقليين، فلو ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما يلزم أن يكونا من المعقولات الثانية. ولما كان الأول

[1] ح - عندي.
[2] ح: كان لأمرين.

حاشية الجرجاني

المندرجة تحت الجوهر -كالحيوان والجسم النامي والجسم-. ولا يخفى أنه لا يمكن أن يكون جنسٌ من الأجناس جنسًا لكل ما يصدق عليه، فإن الجنس بالقياس إلى الفصل الذي يحصِّله نوعًا يكون عرضًا عامًّا، كما بيّن في موضعه،[1] فكيف يدّعى كون الجوهر جنسًا لجميع[2] ما يصدق عليه من الأنواع والفصول،[3] حتى يلزم التسلسل.

[١٣٨. ١٥.] (**قوله: بل يدلّ على أن له نسبةً إلى ما هو فيه**) أي: بل العرض يدلّ على أن ما تحته له نسبة بالعروض والحلول إلى ما هو فيه[4] -أعني: الموضوع-، وعلى أن ما تحته[5] ذات تقتضي هذه النسبة، وهذا -أعني: ما ذكر من مدلول العرض- أمرٌ عارض للحقائق المندرجة تحت العرض.

وإنما خصّ أكثر الأعراض من الكيفيات والكميات والأوضاع بالذكر مع أن المدّعى يتناول جميعها؛ لأن عروض المعنى الذي هو مدلول العرض لماهيات هذه الأعراض أظهر، بخلاف سائر الأعراض النسبية. وأنت تعلم أن تركَ ذكر الأوضاع أنسبُ بادّعاء الظهور.

واعترض عليه بأنه إنما يتمّ أن لو كان قولهم "الموجود في موضوع" حدًّا حقيقيًا للعرض. وذلك غير معلوم؛ لجواز أن يكون رسمًا له / على قياس تعريف الجوهر، وحينئذٍ جاز أن تكون حقيقة العرض جنسًا لحقائق ما تحته من الأعراض.[6] ولو سلّم كونه حدًّا له اتّجه أن يقال: لا نسلّم أن ماهية تلك الأعراض تتمثّل[7] مدركةً بكنهها مقوّمة مع عدم اشتمالها على هذا المعنى؛ لجواز أن لا يكون ما يتمثّل منها في أذهاننا حقائقُها، والعناية[8] في أمثال ذلك لا تفيد.[9]

[١٣٦و]

[١٣٨. ١٦.] (**قوله: ولما كان الجوهر والعرض من المحمولات بالمواطأة كانا أمرين عقليين**) أي: أمرين معقولين من المعقولات؛ لأن الجزئي الحقيقي لا يكون محمولًا أصلًا.

[١٣٨. ١٧.] (**قوله: فلو ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما يلزم أن يكونا من المعقولات[10] الثانية**) إذ ليس في الجسم مثلًا أمرٌ متحقّق زائدٌ على ذاته هو الجوهرية، ولا في السواد[11] مثلًا أمرٌ زائدٌ على ذاته هو العرضية.

[١٣٨. ١٨.] (**قوله: ولما كان الأول**) يعني: كونهما محمولين بالمواطأة وكونهما لذلك أمرين عقليين. وأنت خبير بأن كونهما معقولين زائدين على ماهيةِ ما يقالان عليه لا يستلزم كونَهما من المعقولات الثانية؛

[1] انظر: الفقرة ٩٩. ١.
[2] ك: لكل.
[3] غ: والفصل.
[4] ب - أي بل العرض يدلّ على أن ما تحته له نسبة بالعروض والحلول إلى ما هو فيه، صح هامش.
[5] ض - تحته له نسبة بالعروض والحلول إلى ما هو فيه أعني الموضوع وعلى أن ما تحته، صح هامش.
[6] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٦ظ.
[7] غ - تتمثل.
[8] قد مرّ معناه في الفقرة ١. ٤٦.
[9] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٦ظ.
[10] ض - لأن الجزئي الحقيقي لا يكون محمولًا أصلًا قوله فلو ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما يلزم أن يكونا من المعقولات، صح هامش.
[11] ض: لا في السواد.

غيرَ متنازع[1] ولا تردّد فيه جَعَلَه المصنف كالمفروغ عنه، فحَكَمَ بكونهما من المعقولات الثانية عند إثبات أنهما زائدان.

[٤٢و] / ثم قال المصنف: «والمعقولُ اشتراكُه عرضيٌّ» أي: المعقول من لفظ "الجوهر" أمرٌ[2] مشتركٌ عرضيٌّ[3] بالنسبة إلى ما تحته، وكذا المعقول من العرض؛ فإنا نعقل من الجوهر أنه ماهية إذا وجدت تكون لا في موضوع، ونعقل من العرض أنه ماهية إذا وجدت تكون في موضوع. والأمر الأول مشترك بين جميع الجواهر، والأمر الثاني بين جميع الأعراض اشتراكَ العرضيّ بين معروضاته.

[٣.١.٢. أحكام الجوهر والعرض]

[١٣٩.] **قال: ولا تضادَّ بين الجواهر، ولا بينها وبين غيرها. والمعقولُ من الفناء العدمُ. وقد يطلق التضادُّ على البعض باعتبارٍ آخر.**

أقول: لما بيّن أن الجوهر من المعقولات الثانية أراد أن يشير إلى أحكامه، فقال: «لا تضادَّ بين الجواهر، ولا بين الجواهر وبين غيرها» أي: لا يكون الجوهر ضدًّا للجوهر ولا لغيره؛ لأن الضد -سواء كان حقيقيًا أو مشهوريًا- يُعتبر فيه تواردُه على الموضوع؛

[1] ف: منازع؛ ط + فيه.
[2] ح: أو.
[3] ح: عرض.

حاشية الجرجاني

فإن الأبيض مثلًا محمولٌ زائد على ماهيةِ ما يُحمَل هو عليه، مع أن البياض موجودٌ خارجيٌّ، فلابدّ أن يضمّ إليه ما ذكرناه من أن الجوهرية والعرضية ليستا أمرين متأصّلين في الوجود.

فإن قلت: مفهوم الأبيض أيضًا معقولٌ ثانٍ، وإن كان البياض موجودًا خارجيًا.[1]

قلت: إذا حكم على المحمولات بأنها من المعقولات الثانية أريد أن مبادئها المشتقّة هي منها من العوارض العقلية التي لا مطابق لها في الخارج. ولولا ذلك لكانت المحمولات الخارجية بأسرها من المعقولات الثانية، فيكون الأسود -كالممكن- معقولًا ثانيًا، وإنه باطل قطعًا.

[١٣٨. ١٩.] (**قوله: ثم قال المصنف: «والمعقولُ اشتراكُه عرضيٌّ»**) كأن هذا من المصنف إشارةٌ إلى الاستدلال بوجهٍ ثالثٍ، وهو أن المعقول من الجوهر -أعني: الموجود لا في موضوع- أمرٌ عارضٌ لماهيات الجواهر، ومرجعه إلى ما تقدّم من أنه «إذا قيل للشي" إنه جوهر" كان هناك ثلاثة أمور إلخ.»؛ وأن المعقول من العرض -أعني: الموجود في موضوع- أمرٌ عارضٌ[2] لحقائق الأعراض،[3] ومرجعه إلى ما ذكره الشارح من أن «الحق هو أن العرض ليس بجنس للأعراض إلخ.».[4]

[١٣٩. ١.] (**قوله: لما بيّن أن الجوهر من المعقولات الثانية**) يعني: أن مفهومه[5] الذي هو ماهيته الكلية من المعقولات الثانيةكما مرّ،[6] وإن كان ما صدق عليه ذلك المفهوم حقائق موجودة. والكلام ههنا في أحكام تلك الحقائق. وحاصل ما ذكره أنه إن اعتُبِرَ في التضادّ التواردُ على المحلّ كان بين الصور النارية والمائية والأرضية والهوائية تضادٌّ حقيقيّ ومشهوريّ؛[7] لتواردها على الهيولى الواحدة؛ وإن اعتُبِرَ فيه التواردُ على موضوعٍ واحدٍ،

[1] ض: خارجًا.
[2] ك - لماهيات الجواهر ومرجعه إلى ما تقدّم من أنه إذا قيل للشي إنه جوهر كان هناك ثلاثة أمور إلخ وأن المعقول من العرض أعني الموجود في موضوع أمرٌ عارضٌ، صح هامش.
[3] ض - وأن المعقول من العرض أعني الموجود في موضوع أمرٌ عارضٌ لحقائق الأعراض، صح هامش.
[4] ك - إلخ.
[5] ض: مفهوم.
[6] انظر: الفقرة ١٣٨ من الشرح.
[7] غ: أو مشهوري؛ ك - مشهوري.

لما عرفت في التقابل،[1] والجوهر لا يرِدُ على الموضوع؛ لما عرفت في تعريفه، فلا يمكن عروضُ الضد له، لا بالنسبة إلى جوهر آخر، ولا بالنسبة إلى غيره.

وما يقال من أن الفناء ضد للجوهر فباطل؛ لأن المعقول من الفناء العدم،[2] والعدم لا يكون ضدًّا لشيء؛ لأن الضد لابدّ وأن يكون وجوديًا.

وقد يُعتبر في الضد ورودُه على المحل، أعمَّ من أن يكون[3] موضوعًا أو لا، وحينئذٍ يكون بهذا الاعتبار بعض الجواهر ضدًّا لبعض، وهو الجوهر الذي يكون في محلٍّ، أعني: الصورة.

والحاصل: أنه إن اعتُبِرَ الموضوع في التضادّ لم يكن شيء[4] من الجواهر ضدًّا لشيء، وإن لم يُعتبر الموضوع فيه بل المحل تكون الصورة ضدًّا لصورة أخرى.

[١٤٠.] قال: ووحدةُ المحل لا تستلزم وحدةَ الحالّ إلا مع التماثل، بخلاف العكس. وأما الانقسام فغير مستلزمٍ في الطرفين. والموضوع من جملة المشخِّصات. وقد يفتقر الحالّ إلى محل يتوسّطه.[5]

أقول: وحدة المحل لا تستلزم وحدةَ ما يحلّ فيه، سواء كان ما يحلّ فيه جوهرًا أو عرضًا، كالهيولى الواحدة التي تحلّ فيها الصورةُ الجسمية والنوعية، وكالجسم الواحد الذي يحلّ فيه السواد والحركة والحرارة. هذا إذا كان الحالّ مختلفًا. أما إذا كان متماثلًا فيمتنع أن يحلّ مثلان فيه، وإلا يلزم رفع الاثنينية على تقدير الاثنينية؛ لأنه حينئذٍ لا تمايزَ بينهما بحسب المفهوم؛ لاستوائهما فيه، ولا بحسب اللوازم كذلك، ولا بحسب العوارض؛ لأنهما إذا كانا في محل واحد كان نسبتُهما إلى جميع العوارض نسبةً واحدةً، وإذ لا امتيازَ فلا اثنينية.

[1] انظر: الفقرة ١٠٤ من الشرح.
[2] ج - العدم، صح هامش.
[3] ط + المحل.
[4] ح - شيء.
[5] ح: يتوسط؛ و: متوسط.

حاشية الجرجاني

كما تقدّم، لم يتصوّر في الجواهر تضادّ أصلًا. وما توهّمه بعضُهم من أن الفناء ضدّ للجواهر، فإذا خُلِق الفناء انتفى الأجسامُ بأسرها[1] -فمما لا يلتفت إليه.

[١٤٠. ١.] **(قوله: فيمتنع أن يحلّ مثلان فيه)** أي: يمتنع أن يجتمعا في محلٍّ واحدٍ.

لا يقال: ما ذكره من استلزام حلولهما / في محل واحد رفعَ الاثنينية عنهما،[2] لو تمّ لدلّ على امتناع حلولهما فيه، سواء اجتمعا أو تعاقبا. [١٣٦ظ]

لأنا نقول: إذا لم يجتمعا جاز أن تكون للمحل في أحد الزمانين عوارضُ مخصوصةٌ وفي الزمان الآخر عوارض أخرى، فلا تكون نسبةُ المثلين إلى جميع العوارض نسبةً واحدةً، فجاز امتيازهما بحسب العوارض، بخلاف ما لو اجتمعا؛ إذ ههنا يدّعى اتحاد نسبتهما إليها.

هذا، وقد منع هذه الدعوى بأن الحركة والسواد حالّان في الجسم، مع أن السرعة حالّة في الحركة دون السواد، فليست نسبةُ العوارض إلى الحالّين[3] نسبةً واحدةً، فلم لا يكون في المثلين كذلك.[4]

ويمكن أن يجاب بأن حلولَ عارضٍ في أحد المثلين متوقّف على امتيازه عن الآخر، فكيف يتميّز به؟! وأما العوارض الحالّة في محل المثلين دونهما

[1] هذا القول نسب إلى أبي علي الجبائي وابنه. انظر: **التذكرة** لابن متويه، ص ٢٠٩؛ **أصول الدين** للبغدادي، ص ٢٥٧.
[2] ض: عنها.
[3] ك: حالين.
[4] هذا المنع لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٢٦ظ.

قوله «بخلاف العكس» أي: وحدةُ الحالّ تستلزم وحدةَ المحل؛ لامتناع قيام الصورة الواحدة بمادتين، وقيام العرض الواحد بمحلّين؛ وذلك لأنه لو قام صورةٌ واحدةٌ أو عرضٌ واحدٌ بمحلّين، فلا يخلو إما أن ينقسم إلى جزأين، حتى قام أحدهما بأحد المحلّين، والجزء الآخر قام بالمحلّ الآخر، فذلك مما لا نزاعَ في جوازه؛ أو لا ينقسم؛ بل الصورةُ الواحدةُ أو العرضُ الواحدُ بعينه قام بكلي[1] المحلين، فذلك محالٌ؛ لأنه يوجب أن لا يتميّز الاثنان عن الواحد.

وقول أبي هاشم "إن التأليف عرضٌ واحد قائم بجوهرين، ويمتنع أن يقوم بأكثر من جوهرين"،[2] وقول بعض القدماء "إن الإضافات المتماثلة موجودة قائمة بمحلّين

[1] ح: بكل.
[2] ج - بأكثر من جوهرين، صح هامش.

حاشية الجرجاني

فنسبتها[1] إليهما على السواء، فلا امتياز بها أيضًا. نعم، قد يناقش بأن اتحاد النسبة إنما هو في العوارض التي تعرض لهما[2] من جهة المحلّ؛ لكن جاز أن تكون لكلّ منهما عوارض من جهة أخرى يتمايزان بحسبها. ولا نعني بالعوارض الأمور الحالّة فيهما ليلزم الدور في امتيازهما بها؛ بل الأمور الخارجية[3] التي لا تلزم ماهيتهما.

[١٤٠. ٢.] **(قوله: فذلك محالٌ؛ لأنه يوجب أن لا يتميّز الاثنان عن الواحد)** وذلك لأنا إذا فرضنا أن يكون القائم بمحلّين عرضين لم يكن حالُ هذين العرضين في الاثنينية إلا كحالِ العرض الواحد الذي فرضناه قائمًا بمحلّين، فيلزم أن لا ينفصل الاثنان في اثنينيته عن الواحد في وحدته؛ بل يلزم أن تكون الوحدة اثنينية.(أ)

فاندفع ما قيل[4] من أن عدمَ امتياز الاثنين عن الواحد إنما يلزم أن لو كان الامتياز بالمحل من جهة واحدة. أما إذا كان لكلّ منهما أو لأحدهما مميّزٌ غيرُ المحل أو يكون المحلّ مميّزًا لكلّ منهما[5] بجهة أخرى، فلا يلزم ما ذكره -لابدّ لنفي ذلك من دليل.[6]

وأيضًا لو جاز حصولُ عرضٍ واحدٍ في محلّين لجاز حصولُ جسم واحد في مكانين؛(ب) لأن البديهة لا تُفرِّق بينهما قطعًا. والتالي باطل، فكذا المقدّم.

[١٤٠. ٣.] **(قوله: وقول أبي هاشم "إن التأليف عرضٌ واحد قائم بجوهرين")** قال أبو هاشم: إن التأليف عرضٌ موجودٌ قائم بجوهرين فردين، ولا يجوز قيامه بأكثر منهما. واستدلّ على ذلك بأنا نشاهد صعوبةَ التفكيك بين أجزاء الجسم المؤلّف، فلابدّ هناك من رابطٍ به يصعب التفكيكُ،[7] وذلك هو التأليف، وليس قائمًا بأحدهما فقط، وإلا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما؛ بل بكلّ[8] واحد منهما لتكون وحدةُ الحالّ فيهما موجبةً لعسر الانفكاك بينهما، ولا يجوز قيامه بأكثر من جوهرين؛ لأنه لو قام بثلاثة مثلًا وعُدِم واحد منها لَعُدِم ذلك التأليف؛ ضرورةَ انتفاء / محلّه، وهو باطل؛ [١٣٧و]

[1] غ: فنسبتهما.
[2] غ: لها.
[3] غ ك: الخارجة.
[4] ك: قد قيل.
[5] غ: منها.
[6] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٦ظ.
[7] ب - بين أجزاء الجسم المؤلّف فلابدّ هناك من رابط به يصعب التفكيك، صح هامش.
[8] ض ب: لكل.

منهوات

(أ) وفي هامش ع: قال في **المواقف**: إن العرض إنما يتعيّن ويتشخّص بمحلّه كما مرّ، فلو قام عرض واحد بمحلّين لكان له بحسب كل محل تشخّص وتعيّن؛ لامتناع توارد العلّتين على تشخّص واحد، وإذا كان له تعيّنان كان الواحد اثنين، وهو محال.(١) | (١) والصحيح أن هذا النقل ليس من **المواقف**؛ بل من شرحه. انظر: **شرح المواقف**، ٥/٥١-٥٢.

(ب) وفي هامش ش: وهذا ليس قياسًا فقهيًا كما زعمه السيد العبري؛ لأن العقل كما يحكم بامتناع حصول جسم واحد في محلّين يحكم بحصول عرض في محلّين، فلو جاز هذا لجاز ذاك. "منه رحمه الله".

كالجِوار والأُخُوَّة"[1] - باطلٌ؛ لأن التأليف لم يقم بمحلّين من حيث هما محلّان؛ بل قام بهما من حيث هما محلٌّ واحد.

بيان ذلك: أن التأليف أمرٌ عقليٌّ عَرَضَ في العقل للجزأين من حيث هما صارا مجتمعَيْن.

[1] انظر: المحصل للرازي، ص ١١٥.

حاشية الجرجاني

ضرورةَ بقاء التأليف بين الباقيين، فإذا تألّف جسمٌ من أجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تأليفٌ واحد.

وأجيب عنه بأنه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة، وهو ممنوع. وعلى تقدير تسليمه جاز أن يحال صعوبةُ الانفكاك إلى إلصاق الفاعل المختار، لا إلى عرض واحد[1] قائم بكل منهما يسمّى تأليفًا.[2][أ]

[١٤٠. ٤.] (قوله: لأن التأليف لم يقم بمحلّين من حيث هما محلّان) أي: التأليف لم يقم بكلِ واحدٍ منهما كما زعمه، ولا بواحد منهما[3] فقط؛ بل بمجموع الجزئين من حيث هو مجموع. وليس ذلك من قيام العرض الواحد بمحلّين؛ بل من قيام العرض الواحد بمحلّ واحد مركب من شيئين، ولا نزاع في جوازه.

[١٤٠. ٥.] (قوله: بيان ذلك: أن التأليف أمرٌ عقليٌّ عَرَضَ في العقل للجزأين من حيث هما صارا مجتمعَيْن) أشار به[4] إلى أن التأليف ليس موجودًا خارجيًّا؛ بل هو أمرٌ اعتباري عارض في العقل للموجودات الخارجية، فلا يكون عرضًا قائمًا بمحلّين في الخارج.[5] وما استدلّ به أبو هاشم على ذلك فقد عرفتَ بطلانه.[6]

ثم بيّن كيفيةَ عروض هذا الأمر الاعتباري -أعني: التأليف- للجزئين في العقل بأن العقل إذا لاحظهما مجتمعَيْن في الخارج أو في الذهن اعتبر لهما من حيث هما كذلك تأليفًا، فهو في العقل عارضٌ لمجموعهما لا لكل واحد منهما، فلا يكون في الذهن أيضًا عارضًا لمحلّين حالًّا فيهما، فانحسمت[7] مادةُ الشبهة بالمرّة.

قيل: فعلى ما ذكره يتوقّف التأليف على حصول الاجتماع لهما، فينقل الكلام إلى الاجتماع،[8] فإن كان قائمًا بهما من حيث هما مجتمعان بذلك الاجتماع لزم تقدّمُ الشيء على نفسه؛ أو من حيث هما مجتمعان باجتماع آخر نقلنا[9] الكلام إليه، ولزم التسلسل في اجتماعاتٍ مترتّبة موجودة معًا في الذهن، وذلك محال؛ فإن البرهان القائم على امتناع مثل هذا التسلسل يعمّ الأمور الخارجية والذهنية؛ وإن كان الاجتماع قائمًا بهما لا من حيث هما مجتمعان لزم قيامُ العرض الواحد بمحلّين، وهو المطلوب.[10]

والجواب: أن التأليف أمرٌ يتوقّف اعتباره على ملاحظة الاجتماع، كما مرّ. وأما الاجتماع فلا يتوقّف اعتباره على ملاحظة اجتماع آخر؛ بل على ملاحظة الشيئين معًا، فإذا لاحظهما العقلُ معًا فربما اعتبر اجتماعًا قائمًا بهما لا بكل منهما، فلا يلزم تسلسل، ولا قيامُ أمرٍ واحدٍ في الذهن بمحلّين.

لا يقال: ملاحظتهما معًا اجتماعٌ لهما في الذهن، فيتوقّف اعتبار الاجتماع على هذا الاجتماع، ويتمّ الكلام.

[1] ض - واحد.
[2] انظر لقول أبي هاشم والجواب عنه: المحصل للرازي، ص ١١٥.
[3] ض: منها.
[4] ض: إشارة.
[5] ب - في الخارج.
[6] انظر: الفقرة ١٤٠. ٣.
[7] ب: فانجسمت.
[8] ك: إلى اجتماعهما.
[9] ب: نقلت.
[10] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٦ظ-٢٢٧و.

منهوات

(أ) وفي هامش ش: الحكماء قالوا "صعوبة التفكيك إنما تقتضيها الصورة النوعية"، والمتكلمون أحالوها إلى الفاعل المختار. "منه رحمه الله".

والجوار والأخوّة إنما عَرَضَ لأحد المحلّين بالقياس إلى الآخر، وأُخُوَّةُ هذا لذلك غيرُ أخوة ذلك لهذا، وأخوةُ هذا قائمة بهذا، وأخوةُ ذلك قائمة بذلك.

قوله «وأما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين» أي: انقسام المحل لا يستلزم[1] انقسام[2] الحالّ؛ فإن انقسام الجسم إلى الأجزاء بحسب الوجود كالمادة والصورة أو بحسب العقل كالجنس والفصل لا يوجب انقسام الحالّ فيه. ومحلُّ النقطة والوحدة والإضافة منقسم، ولا يوجب انقسامُه[3] انقسامَ النقطة والوحدة والإضافة. وكذا انقسام الحالّ لا يوجب انقسامَ المحل؛ فإن انقسام الحالّ إلى الأجزاء الغير المتباينة في الوضع لا يقتضي انقسامَ المحل، كالسواد الذي ينقسم إلى الجنس والفصل، فإن انقسامه بهذا الاعتبار لا يوجب انقسام محله.[4]

[1] و: لا يوجب.
[2] و - المحل لا يستلزم انقسام، صح هامش.
[3] ح: انقسام المحل؛ ف - انقسامه.
[4] ج: انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع.

حاشية الجرجاني

لأنا نقول: اعتبار الاجتماع يتوقّف على هذا الاجتماع[1] لا على ملاحظته، وهذا الاجتماع أيضًا قائمٌ بهما لا بكل واحد منهما، فلا محذورَ أصلًا.

[١٤٠. ٦.] (قوله: والجوار والأخوّة) هذا جواب عما توهّمه[2] بعض القدماء من أن الإضافات المتّفقة[3] أعراضٌ / موجودة قائمة بمحلّين. وكان منشأ هذا التوهّم هو الاتفاق في الاسم؛ ولذلك لم يقع لهم هذا التوهّم في الإضافات المختلفة. [١٣٧ظ]

[١٤٠. ٧.] (قوله: «وأما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين») هذه عبارة بعض[4] نسخ المتن، وفي بعضها "من الطرفين"[5] بدلَ «من الجانبين». وحاصل ما ذكره أن انقسام الحالّ إن كان إلى أجزاء غير متباينة في الوضع فإنه لا يستلزم انقسامَ المحلّ أصلًا، كالسواد المنقسم إلى الجنس والفصل؛ فإن انقسامه بهذا الاعتبار لا يقتضي انقسامَ الجسم أصلًا. وإن كان انقسام الحالّ إلى أجزاء متباينة في الوضع -أي: أجزاء يصحّ أن يقال في كل منها[6] "أين هو[7] عن صاحبه؟"، ويسمّى أجزاء مقدارية- اقتضى انقسامَ المحل إلى أجزاء كذلك، فإن انقسام السواد مثلًا[8] إلى الأجزاء[9] المتباينة في الوضع يوجب انقسامَ الجسم[10] إلى أجزاء متباينة في الوضع. وكيف لا، وكل جزء من تلك الأجزاء للحالّ إنما يعرض[11] في جزء من تلك الأجزاء للمحلّ. وإن انقسام المحل إلى أجزاء غير متباينة[12] في الوضع لا يوجب انقسامَ الحالّ فيه أصلًا، فإن انقسام الجسم إلى الأجزاء الوجودية أو العقلية لا يوجب انقسامَ السواد الحالّ فيه. فهذه أحكامٌ ثلاثة لا شبهة فيها.

وأما انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينة في الوضع فهل يستلزم انقسام الحالّ فيه إلى أجزاء كذلك؟ فمنهم من حكم[13] بالاستلزام مطلقًا،[14] وزعم أن الحالّ في محلّ منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع، إن كان حاصلًا بتمامه في واحد منها فقط كان محلُّه ذلك[15] الواحد دون المجموع، وهو خلاف المفروض؛ وإن كان حاصلًا بتمامه في كل واحد من تلك الأجزاء كان الواحد بالشخص حالًا في محالّ متعدّدة، وقد ظهر بطلانه؛ وإن لم يوجد

[1] ض - على هذا الاجتماع ويتم الكلام لأنا نقول اعتبار الاجتماع متوقف على هذا الاجتماع، صح هامش.
[2] ض: يتوهمه.
[3] الإضافات المتفقة سمّيت في الشرح بالإضافات المتماثلة.
[4] ب - بعض، صح هامش.
[5] ض ب: في الطرفين.
[6] ض ب: منهما.
[7] ب - هو.
[8] غ - مثلًا.
[9] ض: أجزاء.
[10] غ ك: المحل.
[11] غ ك: ينفرض.
[12] ب: متناهية.
[13] ب: حكمه.
[14] غ: قطعًا.
[15] ك - ذلك.

نعم، انقسام الحالّ إلى الأجزاء المتباينة الوضع يوجب انقسام المحل، وكذا انقسام المحل إلى أجزاء / متباينة الوضع يوجب انقسام الحالّ فيه، إذا كان حلولُه فيه بالذات كحلول السواد في الجسم، لا من حيث هو غير منقسم كحلول النقطة في الخط، وحلولِ الخط في السطح، وحلولِ السطح في الجسم. [٤٢ظ]

وموضوع العرض من جملة مشخِّصات العرض؛ وذلك لأن المقتضِي لتشخّص العرض المعيَّن لا يكون ماهيتَه، ولا لازمَها، وإلا انحصر نوعُه في شخصه. وغيرهما إما أن يكون محلَّه،[1] أو أمرًا حالًّا في محله، أو أمرًا حالًّا في العرض، أو أمرًا مباينًا. والثالث والرابع باطلان؛ لأنه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع؛ لأنه في وجوده وتشخّصه مكتفٍ بغير الموضوع، والمكتفي في الوجود والتشخّص بغير المحل لا يفتقر إلى المحل، فيستغني عنه، وهو باطل، فتعيَّن الأول أو الثاني، وعلى التقديرين يفتقر في تشخّصه إلى الموضوع، فيكون الموضوع من جملة المشخِّصات.

[1] ح - محله، صح هامش.

حاشيـة الجرجاني

شيء من ذلك الحالّ في شيء من تلك الأجزاء أصلًا لم يكن ذلك الحالّ حالًّا في ذلك المحل بالضرورة؛ وإن وجد في كل واحد من تلك الأجزاء بعض من ذلك الحالّ كان منقسمًا إلى أجزاء متباينة في الوضع كالمحلّ.

ومنهم من فصّل وقال -كما في الكتاب-: إن الحالّ في منقسم كذلك، إن حلّ فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل، كالسواد الحالّ في ذات الجسم، ويسمّى حلوله فيه حلولًا سريانيًا؛ وإن حلّ فيه لا من حيث ذاته المنقسمة؛ بل من حيث هو غيرُ منقسم لم يلزم انقسامه، وكان حلوله فيه حلولًا غيرَ سرياني. واستدلّ على ذلك بأن الوحدة حالّة[1] في محلّها قطعًا، وكذا النقطة في الخط، والخط في السطح، والسطح في الجسم، وشيءٌ منها ليس منقسمًا بانقسام محلّه. وكذا الإضافات -مثل الأبوّة والبنوّة- حالّة في محالّها،[2] وليست منقسمة بانقسامها؛ إذ لا يمكن أن يقال: "في كل جزء من الأب جزءٌ من الأبوة"، فقد ثبت أن الحلول في المنقسم لا يوجب / انقسامًا إذا لم يكن سريانيًا، وأن الحكم بأن الحالّ إذا لم يوجد شيءٌ منه في شيء من أجزاء المحل استحال حلولُه في ذلك المحلّ ليس بديهيًا؛ لجواز أن يكون الحالّ حالًّا في المجموع[3] من حيث هو مجموع، ولا يكون شيء منه حالًّا في شيء من أجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة؛ لكن الإمام في **الملخص** ادّعى بداهة[4] ذلك الحكم، ومنع كونَ الوحدة والنقطة والإضافات أمورًا موجودةً في الخارج.[5] [١٣٨و]

[١٤٠. ٨.] **(قوله: وإلا انحصر نوعُه في شخصه) أورد عليه** أنا إذا فرضنا عرضًا منحصرًا نوعُه في شخصه جاز انتقاله عن محلّه إذا لم يوجد[6] فيه ما يوجب امتناعَ الانتقال -أعني: استناد التشخّص إلى المحل- مع أن دعواه كلية.[7]

[١٤٠. ٩.] **(قوله: لأنه في وجوده وتشخّصه مكتفٍ بغير الموضوع)** وذلك لأنه في وجوده مكتفٍ بموجِده وفي تشخّصه مكتفٍ بما حلّ فيه، فيستغني عن المحل، فلا يكون حالًّا فيه.

وقيل:[8] اكتفاؤه في تشخّصه بغير الموضوع[9] يقتضي استغناءَه في وجوده عن الموضوع؛ لأن التشخّص مفتقر إلى الوجود؛ لكن المستغني في الوجود[10] عن الموضوع لا يكون عرضًا.[11]

[1] غ - حالة.
[2] غ ك: محلها.
[3] ض: في الموضوع.
[4] غ ك: بديهة.
[5] انظر: الملخص للرازي، ٥٩و.
[6] ب: إذ لم يوجد.
[7] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧و.
[8] ض: قيل.
[9] ب: عن الموضوع.
[10] ض - عن الموضوع لأن التشخّص مفتقر إلى الوجود لكن المستغني في الوجود، صح هامش.
[11] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧و.

وإذا ثبت أن الموضوع[1] من مشخّصات العرض ثبت أن العرض لا يصحّ الانتقال عليه؛ لأنه إذا كان الموضوع[2] مشخّصًا له يكون محتاجًا إلى موضوعٍ مشخّصٍ؛ لأن الموضوع المبهَم لا يكون من حيث هو مبهَمٌ موجودًا في الخارج، وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودًا مشخَّصًا خارجيًا، فالعرض إذن لا يتحقق وجودُه إلا بمحلّ بعينه، فلا يصحّ عليه الانتقال. وهذا بخلاف الجسم في احتياجه إلى الحيز، فإن الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخّصه إلى الحيز؛ بل يحتاج[3] في تحيّزه إلى حيزٍ غير معيَّن، فلا يمتنع أن ينتقل من حيز إلى آخر[4] من حيث إنه موجود مشخّص.

[1] و - فيكون الموضوع من جملة المشخِّصات وإذا ثبت أن الموضوع، صح هامش.
[2] ج - من مشخصات العرض ثبت أن العرض لا يصحّ الانتقال عليه لأنه إذا كان الموضوع، صح هامش.
[3] و - في وجوده وتشخّصه إلى الحيز بل يحتاج، صح هامش.
[4] ط: الآخر.

حاشية الجرجاني

وأنت خبير بأن كل واحد من التقديرين يمكن إجراؤه في امتناع استناد تشخّص العرض إلى ماهيته، وحينئذٍ ينطبق الدليل على الدعوى الكلية.

وقد نقل عن المصنف أن انتقال العرض من محلّ إلى آخر لا يحتاج إلى بيان؛ إذ لا يمكن للعاقل أن يتخيّله، فضلًا عن أن[1] يدّعيه.[2] وفيه بحث؛ لأن الأطراف -أعني: النقط والخطوط والسطوح- يمتنع تخيّلها مع كونها موجودة عند الجمهور.

[١٤٠. ١٠.] (**قوله: يكون محتاجًا إلى موضوعٍ مشخّصٍ، لأن الموضوع المبهَم إلخ.**) إن أراد بالمبهم ههنا ما يكون مقيّدًا بعدم التعيّن في نفسه فظاهرٌ أنه لا يكون موجودًا في الخارج، ولا يكون[3] مقيّدًا لوجودِ شخصٍ[4] خارجيٍ. وإن أراد به ما لا يكون مقيّدًا بالتعيّن في نفسه -أعني: المطلق- اتّجه عليه ما قيل من أنهم جوّزوا تشخّصَ الهيولى بالصورة المطلقة بمعنى أنها فاعلةٌ لتشخّصها، فلم لا يجوز أن يكون فاعلُ تشخّص العرض مطلقَ الموضوع أيضًا، وينحفظ المطلق ههنا بتعاقب الأشخاص كما انحفظ به[5] هناك.

وأيضًا: لم لا يجوز أن تكون موضوعات متعدّدة كل واحد منها بذاته يوجب تشخّص العرض الواحد، فإذا زال أحدها[6] بزوال سببه وحصل الآخر بحصول سببه بقي تشخّصه بالثاني، ولم ينعدم. ولا يكون المشخّص ههنا أمرًا مبهمًا؛ بل كل واحد من المعيّنات. فإن أجيب عن هذا الأخير باستلزامه تواردَ عللٍ مستقلّة على معلولٍ[7] شخصي فله وجهُ دفعٍ.[8]

ولعلّه أريد بهذا الوجه أن التوارد ههنا ليس على سبيل الاجتماع الذي هو المحال؛ بل على سبيل التعاقب؛ لكنك قد عرفت فيما سبق أن التعاقب / [١٣٨ظ] أيضًا محال.

[١٤٠. ١١.] (**قوله: فإن الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخّصه إلى الحيز**) لا شبهة في أن الجسم المشخّص قد يفارِق مكانًا إلى آخر مع أنه ذلك الموجود المشخّص بعينه، فلا يكون الجسم المشخّص محتاجًا في وجوده ولا في تشخّصه إلى مكانٍ معيّن.

قالوا: ولا يحتاج فيهما أيضًا إلى مطلق المكان؛ بل هو في كونه متحيّزًا محتاج إلى مكانٍ ما.

[1] ب ك: فضلًا أن.
[2] انظر: تلخيص المحصل للطوسي، ص ١١٣.
[3] غ: فلا يكون.
[4] غ ك: مشخص.
[5] ب - به.
[6] غ: أحدهما.
[7] غ + واحد، صح هامش.
[8] هذا الاعتراض بتمامه، أي: من «إنهم جوّزوا» إلى هنا، لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧و.

والحالّ -أي: العرض- قد يحلّ في الموضوع من غير وسط كالحركة الحالّة في الجسم، وقد يفتقر إلى متوسّطٍ يحلّ العرضُ فيه، ثم يحلّ ذلك المحل في الموضوع، كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم، فإن السرعة تحلّ أولًا في الحركة، وبتوسّطها تحلّ في الجسم.

لا يقال: حلول الشيء في غيره معناه حصولُه في الحيز تبعًا لحصول ذلك الغير فيه، فذلك الغير لابدّ وأن يكون جوهرًا؛ لأنه لو كان عرضًا لكان حصوله في الحيز تبعًا لحصول غيره فيه، فحينئذٍ لا يخلو إما أن يكون ذلك الغير هو الحالَّ الأول أو غيرَه، فإن كان الأول يلزم أن يكون حصول كل واحد منهما في الآخر تبعًا لحصول الآخر فيه، فيلزم الدور، وهو باطل؛ وإن كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجّح؛ إذ ليس جَعْلُ أحدهما قائمًا بالآخر أولى من العكس، فلابدّ[1] وأن يكون كل منهما قائمًا بمحلٍّ هو[2] الجوهر.

[1] ح: ولابد.
[2] ح: وهو.

حاشية الجرجاني

واعترض على هذا بأنكم بأيّ طريقٍ عرفتم أن الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخّصه إلى مطلق الحيّز، مع أنه لا يتصوّر وجوده المشخّص إلا في حيّزٍ ما، كما أن العرض لا يتصوّر وجوده المشخّص إلا في موضوعٍ ما.

فإن قلتم: امتناع انفكاك الجسم عن الحيّز إنما هو لاحتياجه إليه في حالٍ من أحواله -أعني: التحيّز- لا لاحتياجه إليه في وجوده أو تشخّصه.

قلنا: جاز أن يكون امتناعُ انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه إليه في عرضيته التي[1] هي من لوازمه، أو في غيرها من اللوازم، لا في وجوده أو تشخّصه. فالفرق المذكور تحكّمٌ مع أن ما ذكرتموه من الدليل على أن الموضوع مشخِّص للعرض قائمٌ بعينه في أن الحيّز مشخِّص للجسم، وما يرد عليه مشتركٌ.[2]

وأقول: إنهم زعموا أن الموضوع المعيّن مشخِّصٌ للعرض، ولا يمكن أن يدّعى مثلُ ذلك في الجسم؛ لما ذكرناه. وجريان دليلهم في الحيّز منظور فيه؛ لأنهم يدّعون أن المكتفي بغير المحل في وجوده وتشخّصه المستغني فيهما عن المحل لا يحلّ فيه حلولَ الأعراض في محالّها والصور في موادّها، متشبّثين فيه بدعوى البداهة،[3] وظاهرٌ أن مثلَه لا يجري في حصول الأجسام في أمكنتها.

[١٤٠. ١٢.] **(قوله: فإن السرعة تحلّ أولًا في الحركة، وبتوسّطها تحلّ في الجسم)** الحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقةً،[4] ولا يتصوّر وصفُ الجسم بهما كذلك، فلولا أنهما حالّان فيها لم يكن الأمر على ذلك.[5]

[١٤٠. ١٣.] **(قوله: فإن كان الأول يلزم أن يكون حصول كل واحد منهما في الآخر تبعًا لحصول الآخر فيه)** لفظة «في الآخر» وقعت سهوًا بدلَ لفظة[6] "في الحيز"، كما لا يخفى.

[١٤٠. ١٤.] **(قوله: وإن كان الثاني)** هو أن يكون ذلك الغير غيرَ الحالّ الأول. وإنما لم يكن حينئذٍ[7] حلولُ[8] أحدهما في الآخر أولى من العكس؛ لأنهما معًا تابعان لذلك الثالث في الحصول في الحيّز، على أنا ننقل الكلام إلى ذلك الثالث، فإن كان عرضًا أيضًا لزم التسلسل أو الانتهاء إلى محلّ جوهري هو متحيّز بالذات، فيكون جميع تلك الأعراض تابعةً له في التحيّز؛

[1] ض – التي.
[2] هذا الاعتراض بتمامه، أي: من قوله «بأي طريق عرفتم» إلى هنا، لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧و.
[3] غ ك: البديهة.
[4] ك – حقيقة، صح هامش.
[5] ك: كذلك.
[6] ض: يدل على لفظة.
[7] ض – حينئذٍ.
[8] ض: في حلول.

لأنا نقول: لا نسلّم أن حلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم؛ بل هو عبارة عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر، بحيث يكون الأول ناعتًا والثاني منعوتًا، وإن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلومةً لنا، ويسمى الناعت حالًّا والمنعوت محلًّا.

وإذا ثبت[1] أن العرض يجوز أن يحلّ في الموضوع بتوسّط عرضٍ آخرَ يحلّ فيه ثبت جوازُ قيام العرض بالعرض.

[٤.١.٢. نفي الجزء الذي لا يتجزأ]

[١٤١.] قال: ولا وجودَ لوضعيّ لا يتجزأُ بالاستقلال؛ لِحَجْبِ المتوسّط، ولحركة الموضوعَيْن على طرفي المركب من ثلاثةٍ وأربعةٍ[2] على التبادل. ويلزمهم ما يشهَد الحسُّ بكذبه من التفكُّك، وسكونِ المتحرك، وانتفاءِ الدائرة.

أقول: لما فرغ من أحكام الجوهر والعرض أراد أن يشير إلى تحقيق حقيقة الجسم.

فنقول: الجسم الطبيعي -أعني: الجوهر الذي يمكن أن تُفرض فيه الأبعادُ الثلاثةُ- إما مفردٌ، وهو الذي لم يتألّف من أجسام؛ أو مركب، وهو الذي تألّف من أجسام مختلفة كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير مثلًا.

[1] و: فإذا ثبت.
[2] ج: أو أربعة.

حاشية الجرجاني

لأنها بأسرها حيث[1] هو،(أ) فتكون حالّةً فيه.

ويرد عليه: أن الانتهاء إلى محل جوهري لا ينافي حلولَ بعضها في بعض بذلك المعنى؛ لجواز أن يكون بعضها تابعًا لذلك المحل في التحيّز ومتبوعًا لبعض آخر فيه.

[١٣٩و] [١٤٠. ١٥.] **(قوله: لأنا نقول: لا نسلّم أن حلول الشيء في الشيء عبارة / عما ذكرتم)** يريد أن هذا التفسير مختلٌّ؛ لأن صفات الله تعالى -سواء كانت حقيقية أو إضافية- قائمةٌ بذاته تعالى حالّةٌ فيه، مع أنه لا تتصوّر هناك تبعية في التحيّز؛ لكنه تسامح في العبارة بناء على الشهرة، فلا يتّجه عليه[2] أن التعريف لا يمنع؛ بل يبطل بخلله.[3]

قال الإمام: وأيضًا إن جعلنا حقيقةَ كون الشيء صفةً لغيره حالّةً فيه عبارةً عن حصول الصفة في الحيّز تبعًا لحصول محلّها فيه وجب أن يكون حصول الجوهر في الحيّز حاصلًا في الحيّز تبعًا لحصول المحل فيه، وهو محال. أما أولًا فلأن الحصول في الحيّز إضافة، ولا يعقل حصول الإضافات في الحيّز؛ وأما ثانيًا فلأنه يلزم كون حصول الجوهر في الحيّز مسبوقًا بحصوله في الحيّز،[4] وإنه محال. وأيضًا يلزم التسلسل في الحصولات.[5]

[١٤١. ١.] **(قوله: فنقول: الجسم الطبيعي)** لفظ "الجسم" يطلق بالاشتراك على أمرين: أحدهما الجسم التعليمي، وهو الكمية السارية في الجهات الثلاث؛ وثانيهما الجسم الطبيعي، وهو الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة، ومعنى ذلك أنه جوهرٌ يمكن أن يفرض فيه خطٌّ كيف اتفق، ثم خطٌّ ثانٍ مقاطِعٌ للأول على زوايا قوائم، ثم خطٌّ ثالث مقاطِع لهما كذلك. وإنما اعتُبِرَ في تعريفه الفرض دون الوجود؛ لأن تلك الأبعاد ربما لم تكن موجودة فيه،

[1] غ: من حيث.
[2] ك + أن يقال.
[3] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧و.
[4] ض - في الحيز.
[5] انظر: الملخص للرازي، ٥٨ظ.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: أي: حاصلة في مكان كان ذلك الجوهر حاصلًا فيه.

حاشيـة الجـرجاني

كما في الكرة والأسطوانة والمخروط.(أ) وإن كانت موجودة فيه -كما في المربّع مثلًا- فليست الجسمية باعتبار تلك الأبعاد؛ إذ ربما زالت مع بقاء[1] الجسمية الطبيعية بعينها.[2] واكتفى بإمكان الفرض؛ لأن مناط الجسمية ليس هو فرضُ الأبعاد بالفعل، حتى تزول الجسمية بعدم الفرض؛ بل مناطها مجرد إمكان الفرض سواء فُرِض أو لم يفرض.

وأما ما ذكره الإمام من أنهم فسّروا هذا الإمكان بالإمكان العامّ ليندرج فيه ما تكون الأبعاد حاصلة فيه بالفعل -إما وجوبًا كما في الأفلاك، أو جوازًا[3] كما في العناصر-، وما لا يكون شيء منها حاصلًا فيه[4] بالفعل -كالكرة المصمتة-[5] فمما لا طائل تحته؛ لأن الإمكان ههنا داخل على الفرض، فتفسيره بالإمكان العامّ يوجب شمولَه لوجود الفرض واجبًا، وغير[6] واجب، ولعدمه مع إمكانه، وذلك أمرٌ -كما ترى-[7] فاسدٌ. وأيضًا: ليس في الأفلاك أبعاد متقاطعة على زوايا قائمة، فضلًا عن كونها واجبة. وأما تقاطع محاورها[8] فإنما هو على زوايا حادّة ومنفرجة؛ لأن البعد بين الأقطاب ليس بمقدار رُبع الفلك، على ما تقرّر في علم الهيئة.

فإن قلت: إن أريد بالأبعاد الثلاثة أبعاد ثلاثة مطلقة كان التعريف باللام ضائعًا، وإن أريد بها الأبعاد المعيّنة اختلّ التعريف؛ لأنها من العرضيات المفارقة؛ ولذلك لم يستعمل هذه اللفظة في **الشفاء** في مواضع / عديدة إلا منكَّرة. [١٣٩ظ]

قلت: أريد بالأبعاد الثلاثة ههنا أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم.[9] واللام إشارة إلى مطلق هذه الأبعاد التي هي قسم من مفهوم الأبعاد الثلاثة،[10] فلا تكون ضائعةً.[11] نعم، يتّجه ما ذكرتم على من وصف ههنا الأبعاد الثلاثة بالمتقاطعة على زوايا قوائم.

ثم اعلم أن إمكان فرض الخطوط المتقاطعة على زوايا قائمة مشتركٌ بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي،[12] ويمتاز الطبيعي عنه بأنه جوهرٌ؛ وأن السطح يشارك كلًّا منهما في إمكان فرض خطّين متقاطعين على الزوايا القائمة، ويمتاز عن التعليمي بامتناع فرض خطٍّ ثالثٍ مقاطع لهما كذلك، وعن الطبيعي بذلك وبأنه[13] ليس بجوهر، فلا يكون قيد "الثلاثة" في الأبعاد احترازًا عن السطح؛ لخروجه عن الحدّ بالجوهر؛ بل هذا القيد إنما اعتُبِرَ

[1] ض - الجسمية باعتبار تلك الأبعاد إذ ربما زالت مع بقاء، صح هامش.
[2] غ - بعينها.
[3] ك: وإما جوازًا.
[4] غ ب ك: فيها.
[5] انظر: **الملخص** للرازي، ١١٣و.
[6] ض: أو غير.
[7] غ ك: يرى.
[8] غ: مجاورها.
[9] ض ب: قائمة.
[10] ك + المذكورة.
[11] ض: ضائعًا.
[12] ض: الطبيعي والتعليمي.
[13] ب: وما به.

منهوات

(أ) وفي هامش د: أي: الأسطوانة والمخروطة المستديرتين؛ وإنما قيّد بها لأن المضلّع فيهما ما تكون قاعدته شكلًا مستقيم الخطوط، فقد توجد فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم. وأما الكرة فلا يوجد فيه خطٌّ أصلًا، ويوجد سطحٌ واحد فقط. والمخروط المستدير يوجد [فيه] خطٌّ مستدير واحد بحسب الوضع، وسطحان يتقاطعان فقط. والأسطوانة المستديرة يوجد فيها خطّان مستديران لا تقاطع بينهما وسطوحٌ ثلاثة، إلا أن الثالث لا تقاطع إلا بين المتقاطعين، فلا توجد الأبعاد المتقاطعة على زوايا قوائم في شيء من هذه الأشكال الثلاثة. هذا إذا اعتبرت مُصْمَتَةً ليس لها سطوحٌ مُقعَّرة بناء على أنها لا دخل لها في تسميتها بهذا الأشكال، كما أشرنا إليه. وأما إذا اعتبرت مُجَوَّفَةً فيحتمل أن توجد الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم فيها. فإذا أريد تعميم هذه من المجوفة يجب أن يقيّد بأن تكون أشكال مقعراتها كأشكال مجوفاتها. "سنان باشا رحمه الله".

والجسم المفرد قابلٌ للانفصال، فلا يخلو إما أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلةً فيه بالفعل أو لا، وعلى التقديرين إما متناهية أو غير متناهية، فهذه أربعة احتمالات: الأول: كون الجسم مؤلّفًا من أجزاء لا تتجزأ متناهيةٍ، وهو مذهب بعض القدماء وأكثر المتكلمين من المحدَثين؛ والثاني: كونه متألّفًا[1] من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية، وهو مذهب قوم[2] من القدماء،[3]

[1] و ف: مؤلفًا.
[2] ج: بعض.
[3] و - وأكثر المتكلمين من المحدَثين والثاني كونه مؤلّفًا من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية وهو مذهب قوم من القدماء، صح هامش.

حاشية الجرجاني

ليكون ما بعد الجوهر خاصة مطلقة للجسم مطلقًا، فيكون التعريف به أتمّ.(أ)

ولا يخفى أن فرض الخطوط الموهومة يتناول المذاهب المختلفة التي في حقيقة الجسم الطبيعي، بخلاف الامتدادات الموجودة؛ فلذلك عرّفوه بالموهومة تحريرًا لمحلّ النزاع.

[١٤١. ٢.] **(قوله: والجسم المفرد)** وجود الجسم الطبيعي بديهي، يحكم به العقل بمعاونة الإحساس بالأعراض القائمة به.[1] وإذا عرف حقيقة الجسم المفرد عرف حقيقة الجسم المركب أيضًا؛ لتركبه من الأجسام المفردة التي ينحلّ إليها إما ابتداءً وإما بواسطة؛ فلذلك اتّخذ[2] الجسمَ المفرد ههنا مبحثًا، وبيّن أن حقيقته ماذا.

[١٤١. ٣.] **(قوله: قابل للانفصال)** منع ذلك؛ لجواز تركب الأجسام كلها من الأجزاء الذيمقراطية وهي أجسامٌ بسائط[3] صغار جدًّا لا تقبل انفصالًا خارجيًّا بل وهميًّا.[4] وسيرد عليك في الكتاب هذا الكلام[5] مشروحًا.[6]

[١٤١. ٤.] **(قوله: فلا يخلو إما أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلةً فيه بالفعل)** يريد إما أن يكون جميعُ الانقسامات الممكنة حاصلةً فيه بالفعل أو لا. وعلى الأول تكون فيه أجزاء بالفعل قطعًا، ولا يكون شيء من تلك الأجزاء قابلًا للانقسام، وإلا لم يكن جميع الانقسامات حاصلةً بالفعل، فهي أجزاء لا تتجزأ، فإما متناهية فهو مذهب جمهور المتكلّمين، وإما غير متناهية وهو مذهب النظّام.

وعلى الثاني إما أن لا يكون شيء من الانقسامات حاصلًا بالفعل، أو يكون بعضها حاصلًا دون بعض. فعلى الأول لا يكون فيه جزء بالفعل أصلًا، وإلا لكان فيه شيء من الانقسامات[7] حاصلًا بالفعل،[8] هذا خلف. ولا شكّ في كونه مع ذلك قابلًا للانقسام،[9] فإما غير متناهٍ وهو مذهب جمهور الحكماء، وإما متناهٍ[10] وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب كتاب[11] **الملل والنحل**. وعلى الثاني / -أعني: أن يكون بعض الانقسامات [١٤٠و] حاصلًا فيه بالفعل دون بعض- تكون فيه أجزاء بالفعل، ولا يجوز أن يكون شيءٌ من تلك الأجزاء قابلًا للانقسام في الجهات[12] الثلاث، وإلا لكان جسمًا، فيكون المركب منه جسمًا[13] مركبًا لا مفردًا، والكلام في الجسم المفرد؛ بل تلك الأجزاء إما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط

[1] ض - به.
[2] ك: أخذ.
[3] غ: بسيطة.
[4] هذا المنع لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٢٧ظ.
[5] ب - هذا الكلام.
[6] انظر: الفقرة ١٤٥ من الشرح.
[7] ض غ ك: الانقسام.
[8] ك: فيه.
[9] ب: للانقسامات.
[10] ب: متناهيًا.
[11] ض ب - كتاب، صح هامش ب.
[12] ب - في الجهات، صح هامش.
[13] غ - فيكون المركب منه جسمًا.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: وقد يعتذر له بأن المعتزلة ذهبوا إلى أن الجسم مركب من السطوح المركبة من الجواهر الفردة، فيكون السطح عندهم جوهرًا، ولما لم يتعيّن بعد أن الجسم ليس كذلك وأن السطح يجب أن يكون عرضًا احترز عنه على تقدير التنزل، فتأمل. "منه رحمه الله".

والنظّام[1] من متكلّمي المعتزلة؛ والثالث: كونه غير متألّف من أجزاء بالفعل، لكنه قابل لانقسامات متناهية، وهو ما ذهب إليه محمد الشهرستاني؛[2] والرابع: كونه غير متألّف من أجزاء بالفعل، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية، وهو مذهب جمهور الحكماء، واختاره المصنف، فبدأ بإبطال المذهب الأول.

[٤٣و] ولما كان بطلان المذهب / الأول إنما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزأ بدأ بنفيه، فقال: «ولا وجودَ لوضعيّ لا يتجزأ بالاستقلال»، والوضعيُّ المشار إليه بالحس[3] الذي[4] لا يتجزأ لا يخلو إما أن يكون مستقلًّا، وهو الجزء الذي لا يتجزأ؛ أو غيرَ مستقلّ، وهو النقطة.

[1] هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النظّام، (ت. ٢٣١هـ/٨٤٥م)، من رؤساء معتزلة البصرة. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٤٩-٥٢.

[2] هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، (ت. ٥٤٨هـ/١١٥٣م)، كان إمامًا مبرزًا فقيهًا متكلمًا، على مذهب الأشعري، من أشهر مصنفاته نهاية الإقدام في علم الكلام، والملل والنحل، ومصارعة الفلاسفة. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٤/٢٧٣-٢٧٥.

[3] و - بالحس، صح هامش.

[4] ح: والذي.

حاشية الجرجاني

كخطوط جوهرية متصلة في حدّ ذاتها، وإما[1] في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك، وإما مختلطة منهما فقط، أو منهما[2] أو من أحدهما مع ما لا يتجزأ أصلًا. فهذه احتمالات ستة عقلية لم يذهب إليها أحدٌ، فظهر أن الاحتمالات الأربعة التي ذكرها لا تنحصر في المذاهب الأربعة.

لا يقال: لعلّه أراد أنه إما أن يكون جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل أو لا يكون شيء منها حاصلًا بالفعل، وعلى التقديرين إما أن تكون الانقسامات متناهية أو غير متناهية، فتنحصر حينئذٍ الاحتمالات الأربعة في تلك المذاهب، كما قررته.

لأنا نقول: فحينئذٍ لا يكون[3] ذلك الترديد حاصرًا؛ إذ هناك قسمٌ ثالث، وهو أن يكون بعض الانقسامات حاصلًا دون بعض، وهو الذي تندرج فيه تلك الاحتمالات الستة التي ليست مذهبًا لأحد.

فإن قلت: قد ذهب المعتزلة إلى أن الجسم مركب[4] من السطوح، والسطوح من الخطوط.

قلت: تلك السطوح والخطوط عندهم مركبة من الجواهر الفردة، فليست متصلة في حدّ ذواتها. قالوا: إذا تألّف جوهران حصل خطٌّ، وإذا تألّف خطّان في جهة[5] العَرْض حصل سطحٌ،[6] وإذا تألّف سطحان في جهة العُمْق حصل جسمٌ من ثمانية أجزاء. ومنهم من قال: إذا وُضِع خطٌّ على خطّين متألّفين في جهة أخرى حصل جسمٌ من ستة أجزاء. ومنهم من قال بحصوله من أربعة أجزاء تتألّف في الجهات الثلاث. وأما الأشعري فقد ذهب إلى أن الجسم هو الجوهر المنقسم،[7] فأقلّ[8] ما يتركب منه الجسمُ عنده جزآن. فهذه المذاهب راجعة إلى تركب الجسم مما لا يتجزأ أصلًا.

[١٤١. ٥.] (**قوله: ولما كان بطلان المذهب الأول إنما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزأ**) إذا بطل الجزء الذي لا يتجزأ واستحال وجودُه مطلقًا بطل مذهبُ جمهور المتكلّمين، ومذهبُ النظام، وهو ظاهرٌ، ومذهبُ الشهرستاني أيضًا؛[9] لأدائه بالآخرة إلى الجزء الذي لا يتجزأ،

[1] ض: إما.

[2] غ - أو منهما.

[3] ض: يكون.

[4] ض: المركب.

[5] ض ب - جهة.

[6] ض: السطح.

[7] ك + بالفعل.

[8] غ - إذا وُضِع خطٌّ على خطين متألّفين في جهة أخرى حصل جسم من ستة أجزاء ومنهم من قال بحصوله من أربعة أجزاء يتألّف في الجهات الثلاث وأما الأشعري فقد ذهب إلى أن الجسم هو الجوهر المنقسم فأقلّ، صح هامش.

[9] غ - أيضًا.

واحتج على نفي الجزء الذي لا يتجزأ بوجوه: الأول: إذا وقع جزءٌ بين جزأَين بحيث تتلاقى الثلاثةُ، فلا يخلو

حاشيـة الجـرجاني

وجميعُ تلك الاحتمالات العقلية أيضًا؛ لأن ما يدلّ على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزأ أصلًا يدلّ على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط، أو في جهتين فقط. وما يدلّ على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزأ مطلقًا يدلّ على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين، فالعمدة في / إثبات المذهب الذي اختاره المصنف إبطالُ الجزء الذي لا يتجزأ؛ فلذلك ابتدأ به. [١٤٠ظ]

واعلم أن لهم في إبطاله طريقين: أحدهما: ما يدلّ على استحالة وجوده[١] مطلقًا، وهو أن المتحيّز بالذات لابدّ أن يكون ما يحاذي منه جهةَ الفوق غيرَ ما يحاذي منه جهة التحت، وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار، وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما يحاذي منه[٢] خلفه، فكل متحيّز بالذات لابدّ أن يكون منقسمًا في الجهات الثلاث.

لا يقال: ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو أطرافه الخارجة[٣] منه، فيلزم التعدّد في أعراضه الحالّة فيه لا في ذاته، فلا يلزم الانقسام.

لأنا نقول: هذه الأطراف إن كانت داخلةً في ذاته كان الانقسام ظاهرًا، وإلا فما حلّ فيه منه طرفُه الفوقاني مثلًا غيرُ ما حلّ فيه منه طرفُه التحتاني، وإلا لكانت الإشارة إلى أحد طرفيه عينَ الإشارة إلى الآخر، وهو محال ضرورةً، فلابدّ أن يفرض[٤] في ذاته شيء غير شيء، فيكون منقسمًا ولو وهمًا.

فهذا الدليل -كما ترى-[٥] يدلّ على استحالة الجزء الذي لا يتجزأ، وعلى استحالة الخطّ والسطح الجوهريين.[٦] وإذا استحال وجودُها امتنع أن تتركب منها الأجسامُ الموجودة في الخارج. ولا يدلّ على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين؛[٧] فإنها[٨] غير متحيّزة بالذات، وغير مالئة للمكان. والبديهة[٩] تحكم باختلاف الجهات والأطراف فيما هو متحيّزٌ بالذات ومالئٌ للمكان،[١٠] فتأمّل وكن على بصيرة في الأمر.[١١]

والثاني من الطريقين: ما يدلّ على استحالة تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، وهو ما ذكره من حجب المتوسّط للطرفين عن التلاقي. وهذا يدلّ أيضًا على استحالة تركبه من خطوط أو سطوح جوهرية، وعلى استحالة تركب الخط من النقط وتركب السطح من[١٢] الخطوط وتركب الجسم التعليمي من السطوح؛ بل يدلّ على أن ما لا ينقسم أصلًا لا يتركب منه ذو مقدارٍ، لا في الخارج ولا في الذهن؛ وأن ما ينقسم في جهة واحدة فقط لا يتركب منه فيهما ما ينقسم في جهتين أو في جهات؛ وأن ما ينقسم في جهتين فقط لا يتركب منه فيهما ما ينقسم في الجهات.

[١٤١. ٦.] (**قوله: إذا وقع جزءٌ بين جزأَين بحيث تتلاقى الثلاثةُ**) إنما اعتبر قيد التلاقي؛ لأن الكلام في تركب الجسم من تلك الأجزاء، والتركب الحقيقي إنما يكون بالتلاقي، وحينئذٍ يظهر حديث الحجب وعدمه.

وما قيل من أنه يجوز أن يكون التلاقي محالًا، وأن لا يكون بدّ من وقوع الخلاء بين تلك الأجزاء[١٣] -فجوابه ما ذكرناه، على أن تلك الأجزاء

[١] ض: وجود.
[٢] ض - منه.
[٣] ض: الخارجية.
[٤] ب: نفرض؛ ك: ينفرض.
[٥] غ ك: يرى.
[٦] ض غ ب: الجوهري.
[٧] ك: العرضية.
[٨] ب: فإنهما.
[٩] ض ك: البداهة.
[١٠] ض - والبديهة تحكم باختلاف الجهات والأطراف فيما هو متحيّز بالذات ومالئ للمكان، صح هامش.
[١١] غ ك: الأمور.
[١٢] ض - خطوط أو سطوح جوهرية، وعلى استحالة تركّب الخط من النقط وتركّب السطح من، صح هامش.
[١٣] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧ظ.

إما أن يحجُب الوسطُ الطرفين عن التماسّ أو لا، والثاني يوجب التداخل، وهو محال، والأول يقتضي الانقسام.

الثاني: لو فرضنا مركبًا من ثلاثة أجزاء على الوِلاء، ووضعنا على كل من طرفيه جزءًا، وتحرك الجزآن الموضوعان على طرفيه[1] على السواء في السرعة والبطء والابتداء، فلابدّ أن يتلاقيا، فيلزم بالضرورة أن يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف، والنصف الآخر على نصف المتوسّط، فيلزم انقسام الجميع.

[1] ح: طرفه.

حاشيـة الجـرجاني

قابلةٌ للحركة والانتقال، وإلا لما أمكن الحركة والانتقال على الأجسام، فليفرض تحرك بعضها إلى بعض بحيث تتلاقى،[1] / ونسوق الكلام إلى آخره. [١٤١و]

[١٤١. ٧.] (**قوله: والثاني يوجب التداخل**) أي: عدم الحجب يوجب أن يكون الوسط متداخِلًا[2] بأسره لأحد طرفيه قطعًا. فإن فضُل من ذلك الطرف شيءٌ خالٍ من الوسط لزم انقسامُ ذلك الطرف أيضًا،[3] وإن لم يفضُل لزم التداخل وحده. ثم الطرفان بعد تلاقيهما إما أن يتلاقيا بأسرهما بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ويصير مقدارهما[4] واحدًا فلزم[5] تداخلهما أيضًا، فلا يكون هناك طرفٌ ولا وسطٌ، ولا يزيد حجمُ الثلاثة على حجمِ واحدٍ منها، فلا يحصل من تأليف أمثال تلك الأجزاء -وإن كانت ألوفًا- شيءٌ ذو مقدار زائد على مقدارِ[6] واحدٍ منها، فلا يتصوّر[7] تركب الأجسام المنقسمة في الجهات الثلاث من تلك الأجزاء[8] على هذا الوجه؛ وإما أن يتلاقيا لا بأسرهما[9] فيلزم انقسامهما أو انقسام واحد منهما.

والحاصل أنه إذا لاقى جزءٌ جزءًا آخر، فإن كان التلاقي بالأسر لم يُفِد التأليف زيادةً في الحجم، لا في الخارج ولا في الوهم. وكذا إذا ضمّ إليهما[10] جزء ثالث ورابع لم يحصل حجمٌ زائدٌ أصلًا. وإن كان التلاقي لا بالأسر[11] لزم الانقسام وخلاف الفرض.[12]

[١٤١. ٨.] (**قوله: والأول يقتضي[13] الانقسام**) أي: حجب الوسط للطرفين عن التماس يوجب انقسامَ الوسط؛ لأن ما يلاقي منه أحدَ الطرفين حينئذٍ[14] غيرُ ما يلاقي منه الطرفَ الآخر، فيفرض في الوسط شيئان، فينقسم. وأيضًا: لا يجوز أن يكون أحد الطرفين ملاقيًا بأسره للوسط، وإلا لكان[15] متداخلًا[16] في الوسط، وهو باطل، فيلزم انقسام كل واحد من الطرفين أيضًا.

لا يقال: لزوم الانقسام ممنوع؛ لجواز تحقّق المماسات المختلفة بالأطراف المختلفة التي هي أعراض قائمة بمحلّ بسيط لا ينقسم أصلًا.[17]

لأنا نقول: قد مرّ أن تلك الأطراف المختلفة بالوضع لابدّ أن يحلّ كلٌّ منها في شيء من ذلك البسيط غير ما حلّ فيه الآخر،[18] فيلزم انقسامه، ولو بالفرض.

[١٤١. ٩.] (**قوله: لو فرضنا مركبًا من ثلاثة أجزاء على الوِلاء**) يعني: لو فرضنا مركبًا من أجزاء وتر -ثلاثة كانت أو خمسة أو سبعة أو غير ذلك-، ووضعنا على كل من طرفيه جزءًا لا على التبادل، وفرضنا تحرك كل[19] منهما متوجّهًا إلى الآخر حركةً على السواء في السرعة والبطء والابتداء،

[1] غ: تلاقى.
[2] ب: مداخلًا.
[3] ض- أيضا.
[4] ب: مقداراهما.
[5] في جميع النسخ: لزم، والصواب ما أثبتناه.
[6] ك - زائد على مقدار، صح هامش.
[7] ض + هنا.
[8] غ - الثلاث.
[9] ك: لا يتلاقيا بأسرهما.
[10] ض: إليها.
[11] غ: التلاقي بالأسر.
[12] ك: المفروض.
[13] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: يوجب.
[14] غ - حينئذٍ.
[15] ض ب: كان.
[16] غ ب: مداخلا.
[17] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧ظ.
[18] ك: من الآخر. | انظر: الفقرة ١٤١. ٥.
[19] ك: + واحد.

الثالث: لو فرضنا مركبًا من أربعة أجزاء على الوِلاء، ووضعنا فوق أحد طرفيه جزءًا، وتحت طرفه الآخر جزءًا، وتحرّكا على التبادل كلٌّ منهما على السواء من أول الخط، فيتحاذيا[1] بالضرورة، وموضع المحاذاة[2] لابدّ وأن يكون بين الثاني والثالث، وإلا لم يكونا متساويين في الحركة، وحينئذٍ يلزم[3] انقسامُهما وانقسامُ الثاني والثالث.

ولما أقام الحجج على نفي الجزء أراد أن يشير إلى ما لزم أصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه، وقد التزموه.

منه: التفكُّك. تقريره: أن الجزء القريب من مركز[4] الرَّحَى عند حركة الجزء البعيد منه وقطعِه مسافةً مساويةً لجزء لا يخلو إما أن يتحرك جزءًا، أو أقل، أو يسكُنَ. والأول يوجب

[1] ط: فيتحاذيان.
[2] ح: المحاذي.
[3] ح: يمكن.
[4] ح: حركة.

حاشيـة الجـرجـاني

فلابدّ أن يتلاقيا، ولا يمكن أن يكون ذلك التلاقي بأن يكون أحد الجزئين بأسره على الطرف والآخر بأسره على[1] الوسط، وإلا لم تتساوَ الحركتان؛ بل لابدّ أن يكون شيءٌ من الوسط مشغولًا بأحدهما وشيءٌ آخر منه مشغولًا بالآخر، فيلزم انقسامه قطعًا. ثم لما كانت تلك الأجزاء غيرَ متفاوتة في الحجم وجب أن يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض[2] من الطرف، فيلزم / انقسام الأجزاء الخمسة بأسرها مع كونها غير منقسمة فرضًا، وإنه محال. [١٤١ظ]

لا يقال: هذا المحال لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزأ وحده؛ بل منه مع ما فُرِض معه من تركب المسافة من أجزاء وتر ومن تحرك جزئين على السواء، فتلزم منه استحالةُ المجموع دون استحالة الجزء.

لأنا نقول: قد ذكر فيما سبق أنه إذا استحال مجموعٌ فلابدّ أن يكون بعضُ أجزائه محالًا في نفسه أو يكون اجتماعُ بعضها مع بعض محالًا،[3] وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالًا قطعًا، وليس أيضًا شيء من أجزائه سوى الجزء محالًا في نفسه،[4] فتعيّن استحالته. ومن زعم أن الجزء الذي لا يتجزأ لا يقبل وحده[5] حركةً فقد سَهَا لِما تقدّم. وأيضًا جاز أن يفرض له تلك الحركة في ضمنِ جسمٍ.(1)

[١٤١. ١٠.] **(قوله: من أربعة أجزاء)** أي: من أجزاء شفع.

[١٤١. ١١.] **(قوله: وموضع المحاذاة لابدّ وأن يكون بين الثاني والثالث)** إذ لا يمكن أن يتحاذيا بأن يكونا معًا على الثاني أو على الثالث، وإلا لم يتساويا في الحركة؛ لأن أحدهما حينئذٍ قطع جزئين ووصل إلى ثالث، والآخر قطع جزءًا واحدًا ووصل إلى ثانٍ؛ بل لابدّ أن يتحاذيا على ملتقى الثاني والثالث بأن يكون بعض من كلّ منهما على بعض من الثاني وبعضه الآخر على بعض من الثالث، فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الثاني والثالث.

[١٤١. ١٢.] **(قوله: تقريره: أن الجزء القريب من مركز الرَّحَى إلخ.)** **توضيحه:** أن نفرض خطًا خارجًا من مركز الرحى إلى الطوق العظيم منها،[6] فذلك الخط يكون مركبًا من أجزاء لا تتجزأ، فإذا تحرك الجزء الأبعد من هذا الخط -وهو الذي على الطوق- جزءًا واحدًا من مسافته[7] فالجزء الذي يلي الأبعد

[1] ض - الطرف والآخر بأسره على، صح هامش.
[2] ض + آخر.
[3] انظر: الفقرة ١٢١ من الشرح.
[4] ب - في نفسه.
[5] غ: وحدة.
[6] ض: فيها.
[7] ض: مسافة.

منهوات

(1) وفي هامش ع: أي: جسم واقع في طرفي الخطّ، يتحرك الجسمان الواقعان في جنبي الخطّ المركب من ثلاثة أجزاء مثلًا، وبواسطة حركتهما يتحرك الجزآن في ضمن جسم. "منه رحمه الله".

أن تكون حركة الجزء القريب مساويةً لحركة الجزء البعيد في السرعة والبطء، وهو محال بالضرورة؛ والثاني يوجب انقسام الجزء، وهو خلاف مذهبهم؛ والثالث يقتضي التفكُّك، وقد التزموه مع أن الحسّ يكذبه.

ومنه: سكون المتحرك. تقريره: أن الفرس السائر من أوّلِ النهار إلى نصفه لا يخلو إما أن يتحرك عند حركة الشمس وقطعِها مسافةً مساويةً لجزء جزءًا،[1] أو أقل، أو يسكن. والأول يوجب أن تكون حركة الشمس مساويةً لحركة الفرس، وهو باطل بالضرورة؛ والثاني يوجب الانقسام، وهو مناقِضٌ لمذهبهم؛ والثالث يوجب سكونَ المتحرك، وقد التزموه، وهو أيضًا مما يشهد الحس بكذبه.

ومنه: انتفاء الدائرة. تقريره: أن الدائرة القطبية إن تلاقت أجزاؤُها بظواهرها وبواطنها ساوت[2] الدائرةَ المنطقية، وهو محال، وإن تلاقت ببواطنها فقط لزم الانقسام، فنفوا الدائرةَ،

[1] ج: جزء.
[2] ح: يفاوت.

حاشية الجرجاني

من الخط[1] إن تحرك أقلّ من جزءٍ كان الجزء منقسمًا؛ وإن تحرك هو أيضًا جزءًا واحدًا من مسافته نقلنا الكلام إلى الجزء الثالث والرابع، وهكذا إلى الجزء الذي يلي المركز، فإن تحرك شيءٌ منها أقلّ من جزء لزم انقسامه، وإن تحرك كل واحد[2] منها جزءًا واحدًا لزم أن تكون مسافة الجزء الذي يلي المركز[3] وحركته مساويةً لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته، وهو محال بالضرورة؛ وإن سكن الجزء الذي يلي الأبعد حين تحرك الأبعد جزءًا لزم انفصاله[4] عنه، وكذا الحال في سائر الأجزاء، فيلزم تفكّك الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض. يظهر ذلك بإخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى إلى الطوق العظيم منها في جميع الجهات، كما لا يخفى.

[١٤١. ١٣.] (**قوله: وقد التزموه مع أن الحسّ يكذبه**) قالوا: إن الرحى يتفكّك على مثال الدوائر كما ذكرتم؛ لكن الفاعل المختار يُلصِق بعضها ببعض، ولا يشعر الحسّ بذلك؛ للطافة الأزمنة التي يقع فيها التفكّك.[5]

[١٤١. ١٤.] (**قوله: تقريره: أن / الفرس السائر**) إذا فرضنا مثلًا[6] أن فرسًا سار بحركته من أول النهار إلى منتصفه خمسين فرسخًا، ولا شكّ أن الشمس قد سارت في هذه المدّة ربعًا من الدور، ومقداره زائد على مقدار الخمسين بآلاف ألوف، فعلى القول بالجزء يلزم أن تكون للفرس سكنات بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته، فتكون حركاته مغمورةً في تلك السكنات، فينبغي أن يرى ساكنًا فقط، ولا أقلّ من أن يرى تارةً ساكنًا وأخرى متحركًا؛ لكنا لا نحسّ سكونه أصلًا. ودعوى عدم الإحساس بالسكنات؛ لقصر[7] أزمنتها وقلّتها مكابرةٌ صريحةٌ؛ لأن أزمنة حركاته أقصر وأقلّ، فكيف ترى حركاته دون سكناته.

[١٤٢و]

[١٤١. ١٥.] (**قوله: ومنه: انتفاء الدائرة**) يريد أنه لو صحَ الجزء لامتنعت الدائرة؛ وذلك لأن الخط المركب من الأجزاء التي[8] لا تتجزأ إن امتنع جعلُه دائرةً امتنع أيضًا جعل ما هو ذو عَرَض دائرة؛ لأن ما له عَرَض -على القول بالجزء- ليس إلا خطوطًا انضمّ بعضها إلى بعض،[9] فإذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل أيضًا. وإن لم يمتنع جعل الخط دائرةً،

[1] ك - من الخط.
[2] غ - واحد.
[3] غ + فإن تحرك شيءٌ منها أقل من جزء لزم انقسامه وإن تحرك كل منها جزءًا واحدًا لزم أن تكون مسافة الجزء الذي يلي المركز.
[4] غ + وإن تحرك كل منها جزءًا واحدًا لزم أن تكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وإن سكن الجزء الذي يلي الأبعد حين تحرك الأبعد جزءًا لزم انفصاله.
[5] غ: التفكيك.
[6] ك - مثلًا.
[7] ب: بقصر.
[8] الجزء الذي.
[9] ض - إلى بعض، صح هامش.

وقالوا: هذا[1] إنما يلزم على تقدير تحقُّق الدائرة، وهو ممنوع، فقد التزموا انتفاءَ الدائرة، وقالوا: إن البَصَر يُخطِئُ في أمر الدائرة؛ وذلك لأن الدائرة المحسوسة شكلٌ مضرّس، ليست بدائرة حقيقية.

[٢. ١. ٥. إبطال أدلة الجزء الذي لا يتجزأ]

[١٤٢.] قال: والنقطة عرضٌ قائمٌ بالمنقسم باعتبار التناهي. والحركة لا وجودَ لها في الحال، ولا يلزم نفيها مطلقًا. والآن لا تحقُّقَ له خارجًا. ولو تركّبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودةً.

أقول: لما بيّن[2] ما لزم أصحاب المذهب الأول أراد أن يشير إلى أجوبة حججهم.

تقرير الحجة الأولى: أن النقطة موجودة؛ لأنها طرف الخط الموجود، وطرف الموجود موجودٌ، فهي إما أن تكون جوهرًا أو عرضًا، فإن كانت جوهرًا[3]

١ و: إن هذا.
٢ و - لما بين، صح هامش.
٣ و - أو عرضًا فإن كانت جوهرًا، صح هامش.

حاشيـة الجـرجـاني

فإذا جعلناه دائرةً - فإما أن تتلاقى ظواهرُ أجزائه كما تلاقت بواطنُها، فيلزم أن تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها، فإذا أحاطت بهذه الدائرة[1] دائرةٌ أخرى كان حكمها مثل حكم الأولى، فيكون ظاهرُ المحيطة كباطنها وباطنُها كظاهر المحاط بها؛ لانطباقه عليه، وظاهرُ المحاط بها كباطنها، فيكون ظاهرُ المحيطة كباطن المحاط بها. ثم هكذا تجعل الدوائر محيطًا بعضها ببعض بلا فرجة بينها إلى أن يبلغ دائرةً طوقُها مثل طوق الفلك الأعظم، فلا تزيد أجزاء هذه الدائرة العظيمة جدًّا على أجزاء الدائرة المفروضة أولًا مع كونها صغيرة جدًّا. - وإما أن لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام؛ لأن الجوانب المتلاقية غيرُ الجوانب التي لم تتلاقَ.[2]

هكذا قرّره الإمام في **الملخص**، وهو المراد مما[3] ذكر في **الشرح**، فعبّر عن الدائرة الصغيرة بـ"الدائرة القطبية" وعن الدائرة العظيمة بـ"الدائرة المنطقية"؛ لكن العبارة قاصرة عن تمام المراد.

[١٤١. ١٦.] **(قوله: وذلك لأن الدائرة المحسوسة شكلٌ مضرّس، ليست بدائرة حقيقية)** أيّد ذلك بأن شرط صدق الإحساس أن يكون ما يطلب الإحساس به على قدرٍ يمكن للقوة الحسّاسة دركُه؛ إذ لو لم يكن كذلك لم تقوَ الحساسة على إدراكه،[4] ولم يكن عدم إدراكه دالًا على عدمه، كما[5] في الذرات المبثوثة في الجوّ، والأصوات الخفية جدًّا. فإذا كان التضرّس في محيط الدائرة متجاوزًا في الصغر الحدَّ الذي هو شرط الإحساس لم يحسّ به، ولم يدلّ ذلك على عدمه.[6]

[١٤٢. ١.] **(قوله: لأنها طرف الخط الموجود، وطرف الموجود موجودٌ)** رُدّ ذلك بأنك إن أردتَ بطرف الخط انقطاعَه في جهة امتداده وانعدامَه فيها فذلك أمرٌ عدمي لا وجود له في الخارج؛ وإن / أردتَ بطرف الخط معنى آخر فلا نسلّم أن للخط طرفًا بذلك المعنى، لابدّ له من دليل.[7] [١٤٢ظ]

وهذا الرد بعينه واردٌ على دعوى كون الخط موجودًا؛ لأنه طرف السطح الموجود، وعلى دعوى كون السطح موجودًا؛ لأنه طرف الجسم الموجود.

وقد أجيب عنه بأن الجسم إذا انتهى في إحدى جهاته فقط فلا شك أنه يوجد هناك شيءٌ يمتدّ في جهتين، وهو السطح. وإذا انتهى السطح في إحدى جهتيه فقط فلا شك أنه يوجد هناك شيءٌ يمتدّ في جهة واحدة، وهو الخط.

١ ك - دائرةً فإذا جعلناه دائرةً فإما أن يتلاقى ظواهر أجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم أن يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فإذا أحاطت بهذه الدائرة، صح هامش.
٢ انظر: الملخص للرازي، ١١٥و.
٣ ك: بما.
٤ ب: دركه.
٥ ب - كما.
٦ انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧و.
٧ هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧ظ.

-وهي ذاتُ وضعٍ- يلزم المطلوب، وإن كانت عرضًا فمحلّها لا ينقسم، وإلا يلزم انقسام النقطة؛ لأن الحالّ في المنقسم لابدّ وأن ينقسم، وإذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب.

تقرير الجواب: أن النقطة عرض،[1] وانقسام محلها لا يقتضي انقسامَها؛ لأن الحالّ في المنقسم إنما يجب انقسامه إذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم. أما إذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامُه. والنقطة حالّة في الخط من حيث إنه لا ينقسم؛ لأنه إنما يحلّ فيه من حيث التناهي والانقطاع، والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم، فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة.

[1] ج - عرض، صح هامش.

حاشية الجرجاني

وإذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتدّ،[1] فلا ينقسم[2] أصلًا، وهو النقطة. وسيأتيك إن شاء الله تعالى في مباحث الكم ما يدلّ على وجود هذه الأطراف دلالةً واضحةً، إذا ثبت وجود الجسم التعليمي.[3]

وقد يقال: إن المتكلّم يتسلّم[4] من الحكيم وجود النقطة، ويبني عليه إثبات الجزء، فلا حاجة له[5] إلى الدلالة على وجود النقطة، إلا أن الاستدلال حينئذٍ يكون جدليًا لا برهانيًا.

[١٤٢. ٢.] **(قوله: يلزم المطلوب)** وهو وجودُ وضعيّ لا يتجزأ بالاستقلال، أعني: الجوهر الفرد. وأما تركب الجسم منه فلا يلزم مما ذكر؛ بل يحتاج إلى دلالة أخرى.

[١٤٢. ٣.] **(قوله: والنقطة حالّة في الخط من حيث إنه لا ينقسم إلخ.) قيل:**[6] إن البديهة تحكم بأن الحالّ في شيء سواء حلّ فيه من حيث ذاته أو باعتبار[7] وصف له، لابدّ أن يشغل بوجوده كلَّ المحل ساريًا فيه أو بعضَه؛ إذ لولا ذلك لكان مباينًا له نسبته إليه كنسبته إلى غيره. والنقطة ليست شاغلةً لكلّ الخط، فلابدّ أن تكون شاغلة لجزء منه غير منقسم؛ إذ لو انقسم لم تكن النقطة شاغلة[8] لكلّه، وإلا انقسمت؛ بل لبعضه، وهو خلاف المفروض. وأيضًا ينقل الكلام إلى ذلك البعض، فلابدّ من الانتهاء إلى جزءٍ معيّنٍ تشغله النقطة، وإلا لم تكن شاغلة لكلّ الخط ولا لبعضه، فلا تكون حالّة فيه، فذلك الجزء المعيّن إن كان مستقلًّا بذاته فهو المطلوب، وإلا احتاج إلى محلّ آخر غير منقسم، ولابدّ من الانتهاء إلى محلّ مستقل غير منقسم.[9]

وههنا بحث، وهو أن الوحدة يوصف بها أمرٌ منقسم كزيد مثلًا، فلابدّ أن تكون صفة له قائمة به من حيث هو مجموع، لا بجزء من أجزائه، ولم يلزم من انقسام ذلك المجموع انقسام الوحدة، لا في الخارج ولا في الذهن، فلم لا يجوز أن تكون النقطة حالّةً في مجموع الخط شاغلةً له من حيث هو مجموع غيرَ سارية فيه وغيرَ حالّة في جزء معيّن منه، كالوحدة بالقياس إلى محلّها.

والفرق بأن الوحدة صفة اعتبارية لا يجدي نفعًا؛ لأن تلك البديهة التي ادّعاها كما يحكم بأن الحالّ الخارجي لابدّ أن يشغل بوجوده الخارجي كلَّ المحل / أو بعضَه، يحكم أيضًا بأن الحالّ الذهني لابدّ أن يشغل بوجوده الذهني كلَّ المحل أو بعضَه، أي: لابدّ أن يعتبر العقل شغله لكلّه أو لبعضه، وإلا لم يمكن له جعله صفة له حالّة فيه. فلما جاز في الذهني[10] شغلُ كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي[11] أيضًا، وحينئذٍ تندفع الشبهة

[١٤٣و]

[1] غ + في جهة.
[2] غ: ولا ينقسم.
[3] انظر: الفقرة ١٨٩ من الشرح.
[4] ك: يسلم.
[5] ض ب: به.
[6] ك + عليه.
[7] ض: وباعتبار.
[8] ض - شاغلة، صح هامش.
[9] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧ظ.
[10] غ: الذهن.
[11] غ: الخارجي.

تقرير الحجة الثانية: أن الحركة لها وجود في الحال؛ وذلك لأنها موجودة غير قارّة، فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلًا؛ لأن الماضي والمستقبل معدومان، وحينئذٍ لا يخلو إما أن تكون منقسمةً أو غيرَ / منقسمةٍ، والأول باطل، وإلا يلزم سَبْقُ أحد جزأَيها على الآخر بالوجود، فلا تكون الحركة في الحال موجودةً، هذا خلف، فتعيّن الثاني، فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال[1] عليها غيرَ منقسمةٍ، وإلا يلزم من انقسامها انقسامُ الحركة؛ لأن الحركة في أحد الجزأين جزءُ الحركة في الجزأين. وإذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غيرَ منقسمةٍ لزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو المطلوب. [٤٣ظ]

تقرير الجواب: أن الحركة لا وجود لها في الحال، ولا يلزم من نفيها في الحال نفيُها مطلقًا. قوله «لأن الماضي والمستقبل معدومان» قلنا: لا نسلّم أن الماضي والمستقبل معدومان مطلقًا؛ بل يكونان معدومَين في الحال، ولا يلزم من العدم في الحال العدمُ مطلقًا.

[1] ج - في الحال، صح هامش.

حاشية الجرجاني

عن وجود الأطراف، وتكون[1] النقطة حالّة في الخط غير منقسمة بانقسامه، والخط حالًا في السطح غير منقسم في العرض، والسطح حالًا في الجسم غير منقسم في العمق، ولا يلزم من وجودها وجودُ الجوهر الفرد ولا وجودُ خط وسطح جوهريين.

[١٤٢. ٤.] (**قوله: وذلك لأنها موجودة غير قارّة**) أما وجودها فلأن البديهة[2] تشهد بأن الحركة حالةٌ موجودة للمتحرك. وأما كونها غير قارة فكذلك[3] أيضًا؛ لأنه إذا اعتبر العقل للحركة امتدادًا ينقسم به إلى جزئين مثلًا حكم بأن أحدهما في جزء من المسافة والآخر في جزء[4] آخر منها، وبأنهما -أعني: جزئي الحركة- لا يجتمعان في الوجود قطعًا.

[١٤٢. ٥.] (**قوله: فلا تكون الحركة في الحال موجودةً**) أي: يلزم حينئذٍ أن لا تكون الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودةً بتمامها فيه؛ بل يكون الموجود فيه أحدَ جزئيها فقط، هذا خلف، مع أنا ننقل الكلام إلى ذلك الجزء الموجود في الحال، فإن لم ينقسم كانت الحركة الموجودة في الحال غيرَ منقسمة، وإن انقسم لم يكن بتمامه موجودًا فيه، فننقل الكلام إلى جزئه الموجود فيه. وهكذا، فلابدّ من الانتهاء إلى ما لا ينقسم، وإلا لم تكن الحركة موجودة في الحال.

[١٤٢. ٦.] (**قوله: لزم الجزء الذي لا يتجزأ**) وذلك لأن المسافة هو الجسم. ثم إذا اعتبرنا[5] الحال الذي قبل هذا الحال والحال الذي بعده ظهر تركب الجسم -الذي هو المسافة- من أجزاء لا تتجزأ.

[١٤٢. ٧.] (**قوله: قلنا: لا نسلّم أن الماضي والمستقبل معدومان مطلقًا**) أي: لا نسلّم أن الماضي من الحركة والمستقبل منها معدومان مطلقًا؛[6] بل هما معدومان في الحال، ولا يلزم من ذلك عدمهما[7] مطلقًا؛[8] فإن الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان، وإن لم يكن موجودًا في الحاضر والمستقبل من الزمان. وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان، وإن لم يكن موجودًا في الحاضر والماضي من الزمان.

فإن قيل: لا وجود للماضي والمستقبل من الزمان، فكيف توجد فيهما الحركة؟

قلنا: لا وجود لهما في الحال، ولا يلزم منه أن لا وجود لهما أصلًا.

[1] غ: وكون.
[2] ك: البداهة.
[3] ب: فلذلك.
[4] ك - جزء.
[5] ض: إذا اعتبرنا.
[6] غ: قطعًا.
[7] ض: عدمها.
[8] غ: قطعًا.

تقرير الحجة الثالثة: أن الآن موجود؛ لأن الزمان موجود، فلو لم يكن الآن موجودًا لم يكن للزمان وجود أصلًا؛ لأن الماضي والمستقبل معدومان. والآن غير منقسم، وإلا يلزم أن يكون بعض أجزائه متقدمًا على البعض،

لا يقال: إن وُجِد الزمان الماضي فلابدّ أن يوجد إما في الماضي أو في الحال أو في المستقبل.[1] والأخيران ظاهر البطلان، وكذا الأول، وإلا لزم أن يكون للزمان زمانٌ آخر أو يكون الشيء ظرفًا لنفسه، فلا يكون الماضي من الزمان موجودًا أصلًا، وكذا المستقبل، فلا توجد / فيهما الحركة قطعًا.[2] [١٤٣ظ]

لأنا نقول: ما ذكرتم يدلّ على أن الحال أيضًا ليس بموجود أصلًا،[3] فلا توجد فيه الحركة جزمًا.

وحلّ الشبهة: أن غيرَ الزمان إن لم يوجد فيه أصلًا لم يكن موجودًا قطعًا. وأما الزمان فهو موجود في نفسه، وإن لم يكن موجودًا في شيء من الأزمنة، كما أن المكان موجود في نفسه، وإن لم يكن موجودًا في شيء من الأمكنة، بخلاف المتمكن؛ فإنه إذا لم يوجد في شيء[4] من الأمكنة لم يكن موجودًا أصلًا.

ومنهم من قرّر الحجة الثانية هكذا: لو لم توجد الحركة في الحال لم توجد أصلًا؛ لأن الماضي كان حالًا والمستقبل سيصير حالًا، والفرض أنه لا وجود للحركة ولا لأبعاضها في شيء مما هو حال، فلا وجود لها ولا لأبعاضها في شيء من الأزمنة، وذلك باطل بديهةً. **قال:** وحينئذٍ يسقط الجواب المذكور؛ بل الجواب أن يقال: إن أريد بالحال الزمان الحاضر الذي لا ينقسم خارجًا وينقسم وهمًا لزم من وجود الحركة فيه وجودُ جزءٍ في المسافة[5] لا ينقسم خارجًا وينقسم وهمًا، وليس ذلك مطلوبكم -أعني: وجود[6] الجزء الذي لا يتجزأ أصلًا- ولا مستلزمًا له. وإن أريد بالحال ما لا ينقسم أصلًا لم يلزم من عدم الحركة فيه أن لا تكون الحركة موجودةً أصلًا؛ لجواز أن تكون موجودة في الحال بالمعنى الأول.[7]

وهو مردود بأن الزمان إذا فُرِض له امتدادٌ ينقسم وهمًا إلى جزئين امتنع اجتماعهما؛ لاستلزامه اجتماع جزئين من الحركة واقعين فيهما، وقد عرفت بطلانه.[8] واعلم أنا نعلم بالضرورة وجود الحركة في الزمان الحاضر، وأنها ليست بماضية ولا مستقبلة، ولا شك أن الحركة[9] غيرُ قارّة الذات، فلو كانت منقسمة لم توجد بتمامها في الحال.

والصواب في الجواب أن يقال: إن أردتم بالحركة ما هي بمعنى القطع، فلا وجود لها في الخارج. وإن أردتم بها ما هي بمعنى التوسّط فهي موجودة غير منقسمة؛ لكن عدم انقسامها لا يستلزم ثبوت الجزء؛ لعدم انطباقها على المسافة.

فإن قيل: تلك الحالة التي لا تنقسم -أعني: الحركة بمعنى التوسّط- ثابتةٌ للمتحرك في حدٍّ لا ينقسم من حدود المسافة، فيوجد فيها شيء لا ينقسم، وهو المطلوب.

قلنا: جاز أن يكون ذلك الحدّ نقطةً أو خطًّا في عَرْض المسافة، فلا يلزم وجود جوهر في المسافة لا ينقسم.

[١٤٢. ٨.] **(قوله: أن الآن موجود)** أي: المسمّى بالحال والحاضر من الزمان موجود.

١ ض غ ك: في الاستقبال.
٢ ب: أصلًا.
٣ غ + وكذا المستقبل.
٤ ض ب: شيء.
٥ غ ك: من المسافة.
٦ ب - وجود، صح هامش.
٧ هذا التقرير للحجة والجواب عنه لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٧ظ-٢٢٨و.
٨ انظر: الفقرة ١٤٢. ٤.
٩ ض - في الزمان الحاضر وأنها ليست بماضية ولا مستقبلة ولا شك أن الحركة، صح هامش.

فلا يكون الآن بتمامه موجودًا، هذا خلف. وإذا كان الآن موجودًا غيرَ منقسمٍ فالحركة المطابقة له[1] أيضًا غير منقسمة،[2] والمسافة المطابقة لها أيضًا غير منقسمة، فيلزم الجزء.

تقرير الجواب: أن الآن غير موجود في الخارج، ولا يلزم من نفيه نفيُ الزمان مطلقًا. قوله «لأن الماضي والمستقبل غير موجودَيْن» قلنا: لا نسلّم؛ بل الماضي والمستقبل غيرُ موجودَيْن في الحال، ولا يلزم من نفيهما[3] في الحال نفيُهما[4] مطلقًا.

ولما أجاب عن حججهم ذكر حجةً على امتناع تركب الحركة مما لا يتجزأ. **تقريرها:** لو كانت الحركة مركبةً مما لا يتجزأ لم تكن موجودة. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أن الحركة لو كانت مركبةً من أجزاء لا تتجزأ فالمتحرك من جزء إلى آخر لا يخلو إما أن يتصف بالحركة حالَ كونه في الحيّز الأول، فلم يأخذ بعدُ في التحرك، أو حالَ كونه في الحيّز الثاني، وهو باطل أيضًا؛ لأن الحركة قد انتهت حينئذٍ، ولا واسطة بين الأول والثاني، فيمتنع أن يوصف بالحركة، فلا توجد الحركة.

[1] ح - له.
[2] ح - فالحركة المطابقة له أيضًا غير منقسمة، صح هامش.
[3] و: نفيها.
[4] و: نفيها.

حاشية الجرجاني

[١٤٢. ٩.] (**قوله: قلنا: لا نسلّم؛ بل الماضي والمستقبل غيرُ موجودَيْن في الحال، ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيُهما مطلقًا**) قيل:[1] إذا قرّر الحجة الثالثة هكذا: لو لم يكن الآن -أي: الحاضر من الزمان- موجودًا لم يكن الزمان موجودًا أصلًا؛ لأن الماضي كان حالًا والمستقبل سيصير حالًا، والفرض أنه لا وجود لِما هو حال،[2] فلا وجود لهما أيضًا -سَقَطَ الجواب المذكور، وكان الجواب ما ذكرناه[3] / في الحجة الثانية من أن المراد بالآن والزمان الحاضر ماذا. [١٤٤و]

وقد عرفت أنت هناك كونَ الجواب الذي أشار إليه مردودًا؛ بل الجواب الحق ههنا أيضًا أن يقال: الحركة الموجودة في الآن هي الحركة بمعنى التوسّط، وليست منطبقة على المسافة، ولا مقتضية لوجود جوهر لا ينقسم في المسافة، كما مرّ.

[١٤٢. ١٠.] (**قوله: ذكر حجةً على امتناع تركب الحركة مما لا يتجزأ**) وذلك -أعني: امتناع[4] تركبها من أجزاء لا تتجزأ- يدلّ على امتناع تركب المسافة منها، فكأنه قال: ليس وجود الحركة دليلًا على وجود الجزء؛ بل على انتفائه.

[١٤٢. ١١.] (**قوله: بيان الملازمة: أن الحركة لو كانت مركبةً من أجزاء لا تتجزأ، فالمتحرك من جزء إلى آخر**) يريد أن الحركة لو كانت مركبة من أجزاء لا تتجزأ كانت المسافة أيضًا مركبة منها؛ لانطباق الحركة على المسافة بحيث إذا فُرِض في إحداهما جزءٌ يفرض في الأخرى جزءٌ بإزائه. والمتحرك من جزء من أجزاء المسافة إلى جزءٍ آخرَ منها متصلٍ بالأول إما أن يتصف بالحركة حالَ كونه في الحيّز الأول، أي: الجزء الأول من المسافة، وذلك باطل؛ لأنه لم يشرع بعد[5] في الحركة؛ وإما أن يتصف بها حالَ كونه في الحيّز[6] الثاني، أي: الجزء الثاني منها، وهو أيضًا باطل؛ لأنه قد انقطعت الحركة في الجزء الثاني. ولا واسطة بين الأول والثاني ليوصف بالحركة هناك، فلا توجد الحركة أصلًا.

[1] غ - قيل.
[2] غ ك: للحال.
[3] ض: ذكرنا.
[4] ب - امتناع، صح هامش.
[5] ض - بعد.
[6] ب: الجزء.

[٦.١.٢. إبطال مذهب النظام]

[١٤٣.] **قال: والقائل بعدم تناهي الأجزاء يلزمه -مع ما تقدّم- النقضُ بوجود المؤلّف مما يتناهى، ويُفتقر في التعميم إلى التناسب.**

أقول: لما فرغ من إبطال المذهب الأول شرع في إبطال المذهب الثاني -وهو كون الجسم مركبًا من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية-، فقال: «والقائل بعدم تناهي الأجزاء يلزمه -مع ما تقدم- النقضُ بوجود المؤلّف مما يتناهى»، أي: كل ما لزم المذهب الأول يلزم هذا المذهب؛[١] فإن الحجج المذكورة تدلّ على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، سواء كانت متناهيةَ العدد أو غيرَ متناهية العدد.

ويلزم هذا المذهب النقضُ الذي لم يلزم المذهبَ الأول، وهو النقض بوجودِ جسمٍ مؤلّفٍ من أجزاء متناهية؛ فإنه يمكن أن تؤخذ[٢] آحادٌ متناهيةٌ من تلك الأجزاء،

[١] و: يلزم المذهب الثاني.
[٢] و: توجد.

حاشية الجرجاني

وأجيب عن ذلك بما يتوقّف توضيحه على مقدّمةٍ هي أن القائلين بالجزء ذهبوا إلى أن المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، ولزمهم أن يقولوا بأن الحركة -بل الزمان أيضًا- مركبةٌ من أجزاء لا تتجزأ، وكل جزء من الحركة إنما يقع في جزء من المسافة، والحركة الواحدة عندهم حركةُ جزءٍ لا يتجزأ في جزءٍ من المسافة لا يتجزأ، وهي آنية دفعية؛ ولذلك فسّروا الحركة بالكون الأول في المكان الثاني بعد كونه في المكان الأول، فإن الكون -أعني: الحصول في المكان- دفعيّ آني. فالحركة من ابتداء[١] مسافة -كفرسخ مثلًا- إلى انتهائها[٢] لا تكون حركةً واحدةً بالفعل عندهم؛ بل هي حركات متعاقبة، والجسم إذا تحرك لم تكن حركته واحدة؛ بل مركبة من حركات أجزائه الموجودة فيه بالفعل، فلا يكون للحركة الواحدة عندهم مبدأ ووسط ومنتهى من المسافة؛ بل لا يكون لها من المسافة إلا مبدأ ومنتهى.

وإذا تمهدت المقدّمة قلنا: إن المتحرك لا يوصف بالحركة حالَ كونه في مبدأ المسافة؛ ولكنه[٣] يوصف[٤] بها في أول زمان حصوله في المنتهى؛ لأن حقيقة الحركة عندهم هي كونه الأول في مكانه الثاني. فإذا حصل له ذلك وُصِف[٥] بالحركة، وتنقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني. فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الأول، ويوصف أيضًا فيه بالسكون في الآن الثاني. فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزأ أن لا تكون موجودة أصلًا.[٦]

[١٤٣. ١.] / **(قوله: فإنه يمكن أن تؤخذ آحادٌ متناهيةٌ من تلك الأجزاء)** [١٤٤ظ]

وذلك لأن الجسم لما كانت فيه كثرة غير متناهية، ولا شك أن الكثرة تتألّف من الآحاد، ففي الجسم آحاد غير متناهية، فيمكن أن تؤخذ[٧] من تلك الآحاد آحاد متناهية.

لا يقال: إن أردتَ بالآحاد ما لا يكون منقسمًا بالفعل أصلًا فوجودها في الكثرة ممنوع. وإن أردتَ ما لا ينقسم من حيث إنها آحاد جاز أن يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية مركبًا بالفعل من أجزاء[٨] غير متناهية، فيكون الجسم المركب[٩] من تلك الآحاد المتناهية مشتملًا على أجزاء غير متناهية، ولا يرد نقضًا على ما ادّعواه.[١٠]

[١] ض: مبدأ.
[٢] ض ك: نهايتها.
[٣] ب: لكنه.
[٤] ض - بالحركة حال كونه في مبدأ المسافة ولكنه يوصف، صح هامش.
[٥] ض: يوصف.
[٦] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٨و.
[٧] ض غ ب: يوجد.
[٨] غ - مركبًا بالفعل من أجزاء؛ غ + مشتملًا على أجزاء.
[٩] ب - المركب.
[١٠] غ ك: ادعوا.

فإذا ضُمَّ بعض تلك الآحاد إلى البعض فلا يخلو إما أن يزداد الحجم بازدياد النظم والتأليف أو لا، والثاني يوجب تداخلَ الأجزاء، فتعيّن الأول، وحينئذٍ يمكن أن تُضَمَّ الأجزاء بعضها إلى البعض،[1] حتى يحصل حجمٌ في كل جهة، فحصل جسمٌ مؤلّف من أجزاء متناهية، فيلزم بطلان القول بأن كل جسم مؤلّف من أجزاء[2] غير متناهية. وإليه أشار بقوله «يلزم النقض بوجود المؤلّف مما يتناهى».

قوله «ويُفتقر في التعميم إلى التناسب» أي: إذا أردنا أن نبيّن أنه لا شيء من الأجسام يتألّف من أجزاء غير متناهية نفتقر إلى التناسب بأن نقول: نسبةُ هذا الجسم الحاصل من الأجزاء المتناهية إلى الجسم المتناهي المؤلّف من أجزاء غير متناهية نسبةُ متناهٍ إلى متناهٍ؛ لكن نسبة المؤلّف إلى المؤلّف كنسبة الآحاد إلى الآحاد؛ لأن ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف، فتكون نسبةُ الآحاد المتناهية إلى الآحاد

[1] ط: بعض.
[2] ح – متناهية فيلزم بطلان القول بأن كل جسم مؤلف من أجزاء.

حاشية الجرجاني

لأنا نقول: متى وُجِدت كثرة وُجِد[1] فيها ما هو واحد في نفسه؛ إذ لا معنى للكثرة إلا مجموع أشياءٍ كل[2] منها واحد[3] في نفسه، فلا ينقسم بالفعل، وإلا لم يكن واحدًا في نفسه؛ فإن الواحد الذي يشتمل على أجزاء بالفعل هو بالحقيقة كثرة قد فرضت وحدتها باعتبار. فلو لم يوجد في الجسم ما هي[4] آحاد بالفعل في أنفسها لزم أن تكون فيه كثرات غير متناهية بلا آحاد حقيقة، وإنه باطل بديهة.[5]

[١٤٣. ٢.] **(قوله: والثاني يوجب تداخلَ الأجزاء)** لأنه إذا لم يزدد الحجم[6] بازدياد نظم الأجزاء وتأليفها فلابدّ أن يكون تلك الأجزاء متداخلة منطبقًا بعضها بأسرها[7] على بعض آخر، والتداخل محال؛ لاستلزامه أن لا يحصل من تلك الأجزاء –سواء كانت متناهية أو غير متناهية–[8] أجسامٌ لها[9] مقادير[10] ممتدّ في الجهات.

لا يقال: إنما يلزم ذلك إذا وجب التداخل. أما إذا جاز التداخلُ وعدمُه أيضًا فلا.

لأنا نقول: إذا جاز عدمه أيضًا أمكن أن يحصل بضمّ الأجزاء بعضها إلى بعض في الجهات جسم مؤلّف من أجزاء متناهية. وأيضًا: لو جاز التداخل في الأجزاء لجاز أن يتداخل مقادير الأجسام بأسرها في حجمِ خردلةٍ؛ بل في حجم ما[11] هو أصغر منها، وذلك باطل بديهة.[12]

[١٤٣. ٣.] **(قوله: فيلزم بطلان القول بأن كل جسم مؤلّف من أجزاء غير متناهية)** وذلك لصدق السالبة الجزئية حينئذٍ، أعني: قولنا[13] «ليس بعض الجسم مؤلّفًا من أجزاء غير متناهية»، وهو ذلك الجسم الذي حصّلناه من الأجزاء المتناهية.

فإن قيل: موضوعُ هذه السالبة الجزئية[14] جسمٌ مصنوعٌ اعتباريٌّ، وموضوعُ تلك الموجبة الكلية هو الأجسام الطبيعية الموجودة في الواقع، فلا يتناقضان، فلا يستلزم صدقُ هذه السالبة بطلانَ تلك الموجبة.

قلنا: إذا وجدت كثرة غير متناهية منضمّة بعضها إلى بعض في الجهات الثلاث فقد وُجِد[15] بالضرورة[16] كثرة متناهية منضمًّا بعضها إلى بعض في تلك الجهات، فالجسم المركب من الأجزاء المتناهية يكون موجودًا في الواقع على ذلك التقدير.

[١٤٣. ٤.] **(قوله: لكن نسبة المؤلّف إلى المؤلّف كنسبة الآحاد إلى الآحاد؛ لأن ازدياد / الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف)** اعترض على ذلك بأن ازدياد الحجم [١٤٥و]

[1] ض – وجد.
[2] غ + واحد.
[3] ب: كل واحد منها.
[4] غ: هو.
[5] ك: بداهة.
[6] ك: الجسم.
[7] غ: بأسره.
[8] ض – أو غير متناهية.
[9] ض: بها.
[10] ب: تقادير.
[11] غ – ما.
[12] ك: بداهة.
[13] ض – أعني قولنا.
[14] ك – الجزئية.
[15] ض: وجدنا.
[16] ك + بعض.

الغير المتناهية[١] نسبةَ متناهٍ إلى متناهٍ، هذا خلف.

فتبيّن من ذلك أنه لا شيء من الأجسام يتألّف من أجزاء غير متناهية، فقد عمّ الحكمُ، وهذا التعميم إنما يتم إذا ثبت امتناع[٢] لاتناهي الأبعاد.

[١٤٤.] قال: ويلزم عدمُ لُحوقِ السريعِ البطيءَ، وألّا تُقطع المسافة المتناهية في زمانٍ متناهٍ. والضرورةُ قَضَت ببطلان الطفرة والتداخل.

أقول: لما فرغ من إبطال المذهب الثاني أشار إلى ما يلزمه من المحالات.

١ ح: متناهية.
٢ ج - امتناع، صح هامش.

حاشية الجرجاني

بحسب ازدياد النظم والتأليف لا يستلزم كليًا أن تكون نسبة المؤلّف إلى المؤلّف كنسبة الآحاد إلى الآحاد؛ إذ من الجائز أن يكون الازدياد بحسب الازدياد، مع كون النسبتين مختلفتين؛ بل يجوز أن تكون[١] نسبة الجسمين من النسب الصُم[٢] التي توجد في المقادير دون الأعداد،[(أ)] فحينئذٍ لا يوجد مثلُها في الآحاد؛ لأن نسبتها عددية قطعًا.

لا يقال: إن الآحاد -أي: الأجزاء التي لا تتجزأ- متساوية؛ إذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها. وإذا كانت[٣] متساوية، وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار، كانت نسبة مؤلّف منها إلى مؤلّف آخر منها[٤] كنسبة آحاد الأول إلى آحاد الثاني بالضرورة.

لأنا نقول: تلك الأجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت؛ لأنهما[٥] من خواصّ المقادير، ولا مقدار لتلك الأجزاء في أنفسها، فهي لا متساوية ولا متفاوتة.[٦]

والجواب: أن تلك الأجزاء لما كان نظمها وتأليف بعضها إلى بعض موجبًا لحجم[٧] المؤلّف منها وجب أن يكون لها مقادير في أنفسها، وإلا لم يتصوّر حصولُ حجم[٨] بانضمام بعضها إلى بعض،[٩] وقد أبطلناه. وإذا كان لها مقادير في أنفسها، ولم تكن متفاوتة، كانت متساوية قطعًا، فكانت نسبة المؤلّف إلى المؤلّف كنسبة الآحاد إلى الآحاد،[١٠] ويتمّ المطلوب.

[١٤٤.١.] (**قوله: لما فرغ من إبطال المذهب الثاني، أشار إلى ما يلزمه من المحالات**) هذا بالحقيقة بيان لبطلان هذا المذهب بوجوه أُخَر، كما أن الإشارة

١ ب - الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز أن يكون، صح هامش.
٢ غ - الصم.
٣ غ: وإن كانت.
٤ غ ك - منها.
٥ ض غ: لأنها.
٦ هذا الاعتراض بتمامه، أي: من قوله «ازدياد الحجم بحسب» إلى هنا لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٢٨و.
٧ ض: للحجم.
٨ ك: الحجم.
٩ غ - موجبًا لحجم المؤلّف منها وجب أن يكون لها مقادير في أنفسها وإلا لم يتصوّر حصولُ حجم بانضمام بعضها إلى بعض.
١٠ غ: الأجزاء.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: اعلم أن المقدار الأصم غير العدد الأصم؛ إذ الأول مما لا عادّ له، حتى اعترض العلامة الشيرازي على الخاصة الثانية للكم بأنها لا توجد في المقدار الأصم، وأجاب عنه الشارح في **حواشي حكمة العين** بأن الأصم قابل للتنصيف قطعًا، ونصفه يعدّه مرّتين، ولا ينافي ذلك كونه أصم؛ إذ معناه أنه لا يعدّه المقدار المعيّن المفروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد، وعدم عدّه له لا يستلزم أن لا يعدّه مقدار أصلًا. كذا في **حاشية حسن چلبي** في أول المرصد الثاني في الكم.[(١)] "لي [يعني: ناسخ ك]". | [(١)] انظر: حاشية حسن چلبي في ضمن **شرح المواقف** للجرجاني، ٥/٥٨. || وفي هامش ك: واعلم أن للأصم معنيَين مقابلَين لمعنيَي المنطق، كما سيجيئان في أواخر الأعراض قبيل بحث الحركة بورقين ونصف،[(١)] لكن كل واحد منهما مخصوص بالعدد، فعليك التأمل في هذا المقام، والتدبر في تعيين المرام. "لي [يعني: ناسخ ك]". | [(١)] يعني: الفقرة ٢٣٧. ١. || وفي هامش ك: واعلم أنه قال علي القوشجي في بحث الخلاء: إن نسبة الزمانين مقدارية، ونسبة المعاوقتين عددية. وقد برهن أقليدس على أنه يجوز أن تكون لمقدارٍ إلى مقدارٍ آخر نسبةٌ لا توجد بين النسب العددية. فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

[٤٤و] منه: أن الجسم لو كان مركبًا من أجزاء غير متناهية بالفعل / لم يلحق الجسمُ[١] السريع الحركة الجسمَ البطيء الحركة قط. والتالي باطل بالضرورة.

بيان الملازمة: أن الجسمَ السريع الحركة إذا ابتدأ بالحركة بعدَ أخذِ البطيء الحركة فيها، فإذا قطع السريعُ جزءًا قطع البطيءُ[٢] جزءًا، أو أقل، أو يسكن، والثالث محال؛ لأن البطءَ ليس لأجل تخلّل السكنات، والثاني يوجب الانقسام على تقدير عدمه، فتعيّن الأول، فيلزم أن لا يلحق السريعُ البطيءَ.

ومنه: أنه[٣] لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية[٤] لزم أن لا يقطع المسافة المتناهية في زمانٍ[٥] متناهٍ. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أن الجسم لو تركب من أجزاء غير متناهية بالفعل فالمتحرك إذا أراد أن يقطع مسافةً احتاج إلى أن يقطع نصفها، وقبل ذلك نصفَ نصفِها، واحتاج[٦] في زمانٍ[٧] متناهٍ إلى أن يقطع أنصافًا بلا نهاية، فيجب أن لا يقطع المسافة أبدًا.

والقائلون بالمذهب الثاني دفعوا عن مذهبهم هذين اللازمين بارتكاب الطفرة بأن قالوا: السريعُ يطفِر، حتى يحصل في بُعْدٍ أكثر فيلحق البطيءَ، والمتحرك إذا أراد أن يقطع مسافةً متناهيةً ذاتَ أجزاء غير متناهية يطفر، حتى يحصل في بُعْدٍ أكثر من غير أن يقطع شيئًا فشيئًا، حتى يلزم أن لا يقطع في زمانٍ متناهٍ.

[١] ج - الجسم، صح هامش.
[٢] و - الحركة فيها فإذا قطع السريع جزءًا قطع البطيء، صح هامش.
[٣] ج - أنه.
[٤] ح + بالفعل.
[٥] ح + غير.
[٦] و: فاحتاج.
[٧] ح + غير؛ ج + غير، صح هامش.

حاشية الجرجاني

إلى ما لزم أصحاب المذهب الأول مما يشهد الحسّ بكذبه بيانٌ[١] بالحقيقة أيضًا لبطلان المذهب الأول بوجوه أُخَر.

[١٤٤. ٢.] **(قوله: لأن البطءَ ليس لأجل تخلّل السكنات)** كما سيأتي في مباحث الحركة.[٢]

[١٤٤. ٣.] **(قوله: فتعيّن الأول)** وهو أنه إذا قطع السريع جزءًا قطع البطيء أيضًا جزءًا، فيلزم أن لا يلحق السريعُ البطيءَ أصلًا، وهو باطل[٣] بالضرورة.

[١٤٤. ٤.] **(قوله: واحتاج في زمانٍ متناهٍ إلى أن يقطع أنصافًا بلا نهاية، فيجب أن لا يقطع المسافة أبدًا)** وذلك لأن قطع ما لا يتناهى في زمان متناهٍ محالٌ.

وقد يقال: إن كل واحد من الزمان المتناهي والحركة الواقعة فيه[٤] مركب عندهم من أجزاء غير متناهية، كالمسافة المتناهية، وقطعُ مسافةٍ متناهيةِ المقدار غيرِ متناهيةِ الأجزاء في زمانٍ متناهي المقدار غير متناهي الأجزاء بحركةٍ متناهيةِ المقدار غيرِ متناهيةٍ[٥] الأجزاء ليس بمحالٍ عندهم؛ بل هم معترفون بوقوعه.

[١٤٤. ٥.] **(قوله: بارتكاب الطفرة)** هي في اللغة: الوثبة، يقال: طَفَرَ يَطْفِرُ طفُورًا.[٦] والمراد بها ههنا انتقال الجسم من جزء من أجزاء المسافة إلى جزء آخر[٧] منها من غير أن يحاذي ما بينهما من أجزائها. ويعبّر عنها بترك محاذاة الأوساط.[٨]

[١] ض - بيان.
[٢] انظر: الفقرة ٢٥٢ من الشرح.
[٣] ك + قطعا.
[٤] غ - فيه.
[٥] ض - المقدار غير متناهية، صح هامش.
[٦] الطَّفْرُ وثبةٌ في ارتفاع كما يَطفِر الإنسانُ حائطًا، أي: يَثِبُه. انظر: لسان العرب لابن منظور، «طفر».
[٧] غ: أجزاء أخر.
[٨] ض: الأوساط، صح هامش.

ودفعوا أيضًا برهانَ التناسب بارتكاب التداخل بأن قالوا: الأجزاء المتكثرة متداخلة بحيث يكون حيّزها واحدًا، فلا يكون ازدياد المقدار بحسب ازدياد الأجزاء، فلا يلزم أن تكون نسبةُ المؤلّف إلى المؤلّف نسبةَ[1] الأجزاء إلى الأجزاء.

فقول المصنف «والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل» إشارةٌ إلى ردّ[2] ما ارتكبوا من الطفرة والتداخل.

[٢.١.٧. إبطال مذهب ذيمقراطيس]

[١٤٥.] قال: والقسمة بأنواعها تُحدِث اثنينيةً تُساوي طِباعُ كلٍّ واحدٍ منهما طِباعَ المجموع. وامتناع الانفكاك لعارضٍ لا يقتضي الامتناعَ الذاتيّ. فقد ثبت أن الجسم شيء واحد يقبل الانقسامَ إلى ما لا يتناهى.

أقول: لما فرغ من إبطال المذهب الأول والثاني أراد أن يشير إلى بطلان المذهب المنسوب إلى ذيمقراطيس،[3] وهو أن الأجسام المشاهدة ليست ببسائط؛ بل إنما هي متألّفةٌ من بسائطَ صغارٍ، متشابهةِ الطبعِ، في غاية الصلابة. وتألُّفُ البسائط إنما يكون بالتماسّ والتجاور فقط، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم بالفكِّ أصلًا، وينقسم بالوهم.

١ ج: كنسبة.
٢ ج - ردّ، صح هامش.
٣ ويكتب أيضا ديمقراطيس، فيلسوف يوناني (ت. ٣٧٠ ق.م. [؟])، شارك بتأسيس المذهب الذري. انظر: **طبقات الأطباء والحكماء** لابن جلجل، ص ٣٣.

حاشية الجرجاني

[١٤٤. ٦.] / (**قوله: ودفعوا أيضًا برهانَ التناسب بارتكاب التداخل**) المشهور أنهم التزموا الطفرةَ دفعًا [١٤٥ظ] لإلزام امتناع لحوق السريع البطيءَ، والتزموا التداخل دفعًا لإلزام امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناهٍ؛ فإن الأجزاء التي لا تتناهى إذا تداخل بعضها في بعض، وصار حيّزها واحدًا، لم يتوقّف قطعُ المسافة على قطع كل واحد منها، فجاز قطعها في زمان متناهٍ، وهذا أنسب لسياق كلام المتن، إلا أن التزام الطفرة لما كان كافيًا لدفع الإلزامين جعل الشارح التزامَ[1] التداخل راجعًا إلى دفع برهان التناسب. ثم إن استحالة الطفرة بديهية واضحة. وأما استحالة التداخل فقد ينبّه عليها بما تقدّم.

[١٤٥. ١.] (**قوله: لما فرغ من إبطال المذهب الأول والثاني أراد أن يشير إلى بطلان المذهب المنسوب إلى ذيمقراطيس**) قد تقدّم فيما سبق أن المبحث في هذا المقام هو الجسم المفرد،[2] ولا يخفى عليك أنه لا يتصوّر فيه مذهبُ ذيمقراطيس؛ بل لما ثبت أن الجسم المفرد لا يجوز أن يتركب من الأجزاء التي لا تتجزأ وما في حكمها ثبت أنه متصلٌ واحد في نفسه، وثبت أيضًا أنه قابلٌ للقسمة الوهمية في الجهات الثلاث، وإلا لكان جزءًا لا يتجزأ أو ما[3] في حكمه، وقد ظهر استحالته. فإن ادّعى أنه قابل للقسمة[4] الانفكاكية أيضًا احتيج في ذلك إلى دلالة أخرى؛ لاحتمال أن تكون الأجسام المشاهدة متألّفة من أجسام بسيطة في غاية الصغر والصلابة، فلا تكون قابلة للقسمة الانفكاكية التي توجب الانفصال، لا بالقطع ولا بالكسر -كما هو مذهبه-، فلا يكون الجسم المفرد حينئذٍ قابلًا للقسمة الانفكاكية؛[5] لأنه عبارة عن كل واحد من تلك الأجسام الصغيرة الصلبة التي لا تقبل قطعًا ولا كسرًا مع كونها منقسمة وهمًا.

وأما إذا جُعِل المبحث ههنا الأجسام البسيطة الطباع -أي: التي لا تشتمل على أجسام مختلفة الحقائق، كالماء والهواء والنار مثلًا، كما فعله[6] الإمام

١ غ - التزام، صح هامش.
٢ انظر: الفقرة ١٤١. ٢.
٣ ض: وما.
٤ غ - الوهمية في الجهات الثلاث وإلا لكان جزء لا يتجزأ أو ما في حكمه وقد ظهر استحالته فإن ادّعى أنه قابل للقسمة.
٥ ب - الانفكاكية، صح هامش.
٦ غ: جعله.

وتقرير الجواب: أن القسمة بأنواعها -أي: الفرضية، والوهمية، والواقعة بسبب اختلاف عرضين قارَّيْن كما في البُلْقة، أو مضافَيْن كاختلاف مماسَّتَيْن أو محاذاتَيْن- تُحدِث في المقسوم اثنينيةً تُساوي طباعُ كل واحد من الاثنين طباعَ الآخر، وطباعَ الجملة، وطباعَ الخارج الموافق في النوع. وما يصحّ بين كل اثنين منها

حاشيـة الجـرجاني

في الملخص والمباحث المشرقية-[1] وبيَّنَ[(أ)] أنها ليست[2] بمركبة من الجواهر الأفراد[3] وما في حكمها من الخطوط والسطوح الجوهرية، لم يثبت أنها متصلةٌ واحدةٌ في أنفسها؛ بل يحتاج في ذلك إلى إبطال مذهب ذيمقراطيس فيها.

وبالجملة إذا ثبت استحالة الجزء ثبت أن في الأجسام ما هو متصلٌ في حدّ ذاته لا مفصل[4] له بالفعل في امتداده، وهو الجسم المفرد؛ لأنا إذا اعتبرنا جسمًا متناهيَ المقدار، فإن لم يكن متألّفًا من أجسام كان جسمًا مفردًا متصلًا في نفسه؛ وإن كان متألّفًا منها[5] فلابدّ[6] أن ينتهي في التحليل إلى أجسام مفردة، وإلا لكان مركبًا من أجسام لا يتناهى، فيلزم أن يكون مقداره غير متناهٍ.

[١٤٦و] فظهر أن المبحث إن كان هو الجسم المفرد لزم من / نفي الجزء أن كل واحد منه متصلٌ في حدّ ذاته، وإن كان هو الجسم البسيط الطبيعة[7] لزم في كل واحد من أفراده أنه متصلٌ في حدّ ذاته، فيكون جسمًا مفردًا، أو مشتملٌ على ما هو متصل في حدّ ذاته، وهو الجسم المفرد. فنفي الجزء يستلزم أن تكون الأجسام المفردة متصلةً[8] في حدّ ذواتها[9] وقابلةً للانقسام الوهمي. وأما قبولها للقسمة الانفكاكية فيحتاج إلى دلالةٍ أخرى قد ذكرها بقوله «والقسمة بأنواعها إلخ.».

وإنما لم يجعل المبحث ههنا مطلق الجسم؛ لأن منه ما هو مركب من أجسام مختلفة الحقائق، فلا يحتمل كونه متصلًا في نفسه، بخلاف الجسم المفرد أو البسيط[10] بالمعنى المذكور.

[١٤٥. ٢.] (قوله: وتقرير الجواب: أن القسمة بأنواعها -أي: الفرضية) أراد بـ"الفرضية" ما هو بمجرد فرض العقل كليًّا، وبـ"الوهمية" ما هو بمجرد فرض الوهم جزئيًّا.

وأما القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين -سواء كانا[11] قارّين، أي: متقرّرين، ساريين في ذات المعروض كما في البُلْقة، أو غير قارّين؛ بل إضافيين كما في مماستين أو محاذاتين مختلفتين- فقد توهّم أنها من القسمة الانفكاكية التي توجب الانفصال في الخارج؛ لأن محلّ السواد يجب أن يكون مغايرًا في الخارج[12] لمحلّ البياض، وكذا ما يماسّ أو يحاذي من جسم جسمًا يجب أن يغاير ما[13] يماسّ أو يحاذي منه جسمًا آخر.

والحق: أنها لا توجب انفصالًا في الخارج؛ لأن الجسم إذا كان متصلًا واحدًا في نفسه، ثم وقع ضوءٌ على بعضه أو لاقاه جسم[14] آخر أو حاذاه، فإنا نعلم بالضرورة أنه لا يصير بذلك جزئين منفصلًا أحدهما عن الآخر في الخارج، حتى إذا زال عنه

[1] انظر: الملخص للرازي، ١٢٣ظ؛ المباحث المشرقية للرازي، ٢/٧٩-٨٠.
[2] ض - ليست، صح هامش.
[3] غ ك: الفردة.
[4] ب: لا متصل.
[5] ض - منها.
[6] ض: ولابد.
[7] غ ب: الطبيعية.
[8] غ ك: واحدة.
[9] ض: ذاتها.
[10] ض: والبسيط.
[11] ض: كانت.
[12] ض - لأن محلّ السواد يجب أن يكون مغايرًا في الخارج، صح هامش.
[13] ك: لما.
[14] ك: حجم.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: الظاهر أنه عطف على "جُعِل"، لا على "فَعَلَه".

يصحّ بين[1] اثنين آخرين، فيصحّ إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصحّ بين المتصلين، ويصحّ بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصحّ بين المتباينين، فتلزم صحةُ الانقسام الانفكاكي في كل من تلك البسائط.

فإن قيل: لم لا يجوز[2] أن تمتنع تلك البسائط عن قبول الانقسام الانفكاكي لعارضٍ مانعٍ عن القسمة الانفكاكية؟

أجيب بأن امتناع قبول القسمة بحسب العارض لا يستلزم امتناعَ قبول القسمة بحسب الذات، وكلامنا في الامتناع الذاتي.

فإن قيل: هذا الجواب إنما يستقيم على تقدير أن تكون البسائط متشابهةَ الطبعِ كما هو مذهب ذيمقراطيس. وأما على تقدير أن تكون تلك[3] البسائط متخالفةَ الطبعِ، فلا يستقيم هذا الجواب، فكيف يكون الجواب على هذا التقدير؟

[1] ح + كل.
[2] ج: فلم لا يجوز.
[3] ح - تلك.

حاشية الجرجاني

تلك الأعراض عاد إلى الحالة الأولى، وصار متصلًا واحدًا. وما ذكر من المغايرة فإنما هي بالنظر إلى العرضين المختلفين. وأما إذا نظر إلى ذات الجسم فلا انفصال فيه أصلًا.

فهذه القسمة -أعني: القسمة باختلاف[1] العرضين- راجعةٌ بالحقيقة إلى القسمة الفرضية؛ وذلك لأن القسمة[2] إما أن توجب انفصالًا في الخارج أو لا. فالأولَى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة إلى الكسر والقطع، والفرق بينهما[3] أن القطع يحتاج إلى آلةٍ نفّاذةٍ تفصله بالنفوذ فيه، والكسر لا يحتاج إليها. والثانية -أعني: التي لا يوجب انفصالًا في الخارج- هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية، وربما تسمّى أيضًا قسمة وهمية.

فما ذكره الشارح ههنا أقسام للقسمة الفرضية والوهمية[4] بهذا المعنى. وإنما أفرد الوهمية عن الفرضية بناء على ما أشرنا إليه.(1) وأما إفراد القسمة الواقعة باختلاف العرضين عنهما فلأن اختلاف العرضين سببٌ حاصل للعقل والوهم / على فرضِ الانقسام وتوهّمه، فتكون مقابِلةً لِما[5] هو بمجرد الفرض والوهم.[6] وإنما فصّل هذه الأقسام ههنا؛ لأن أصحاب ذلك المذهب يجوّزونها كلَّها ويمنعون الانفكاكية بقسميْها، فأشار إلى أن كل واحدة من تلك[7] الأقسام موجبة لإمكان القسمة الانفكاكية. [١٤٦ظ]

[١٤٥. ٣.] (**قوله: فيصحّ إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصحّ بين المتصلين**) المدّعى ههنا جواز الانفصال بين المتصلين. وأما جواز الاتصال بين المنفصلين فزيادةُ مبالغةٍ في أن أحكام الأمور المتساوية الطباع[8] متوافقة، فصلًا كان ذلك الحكم[9] أو وصلًا.

[١٤٥. ٤.] (**قوله: فلا يستقيم هذا الجواب**) لابتنائه على تشابه البسائط في الطبع، ولا يمكن أن يتسلّم[10] من الخصم تشابهها ويبني الكلام عليه؛ لأنه حينئذٍ يكون جدلًا خارجًا عن الحكمة.

[1] ض: باعتبار.
[2] ب: أن القسمة.
[3] غ ب: بينها.
[4] ض - فما ذكره الشارح ههنا أقسام للقسمة الفرضية والوهمية، صح هامش.
[5] غ: كما.
[6] ض: والتوهم.
[7] غ ك - تلك.
[8] غ ك: الطبائع.
[9] ض - الحكم.
[10] ك: يسلم.

— منهوات —

(1) وفي هامش ك: بقولنا «أراد بالفرضية إلخ.» أي: الشارح لم يرد ههنا بهما هذا المعنى، وإلا لم يصح العطف المذكور؛ بل أراد بهما ما أشار إليه الشريف بقوله «أراد بالفرضية إلخ.». ولابدّ من تقيدهما بعدم السبب الحاصل، حتى يصح عطف الواقعة باختلاف العرضين. فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

أجيب بأن الامتداد -من حيث هو امتداد- طبيعةٌ محصَّلةٌ[1] نوعيةٌ، فلا يختلف مقتضاها في الأفراد، فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهمًا لا فكًّا كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه، فيقتضي كلٌّ منهما ما يقتضي الآخر، ويلزم المطلوب.

وإذا ثبت أن الجسم لا يكون مؤلّفًا من أجزاء بالفعل غير متجزّئة -سواء كانت متناهيةً

[1] ج - محصّلة، صح هامش.

حاشية الجرجاني

ولا يمكن أيضًا أن يقال: إن لم تتشابه البسائط بأسرها فلا أقلّ من أن يكون في مبادئ الأجسام جزآن متشابهان.

لأنا نقول: جاز أن لا يوجد هناك أصلًا جزآن متشابهان طبعًا. والاستبعاد لا يجدي ههنا نفعًا. وأيضًا: لا يلزم منه المطلوب، وهو جواز الانفكاك على كل جسم متصل في نفسه نظرًا إلى ذاته.

لا يقال: إذا كان المبحث هو الجسم البسيط الذي لا يشتمل على أجسام مختلفة الحقائق امتنع أن تكون أجزاؤه متخالفةً بالطبع، وإلا لم تكن بسيطةً[1] بذلك المعنى.

لأنا نقول: إن المبحث ههنا هو الجسم البسيط بحسب الظاهر كالماء مثلًا، وهو مع شهادة الحسّ ببساطته ظاهرًا يحتمل أن يكون مركبًا من أجسام متخالفة الحقيقة، إلا أن الحسّ لا يميّز بينها.

[١٤٥. ٥.] (**قوله: أجيب بأن الامتداد -من حيث هو امتداد- طبيعةٌ محصّلةٌ نوعيةٌ، فلا يختلف مقتضاها في الأفراد**) يرد عليه أنا لا نسلّم كونَ الامتداد الجسماني المشترك بين تلك البسائط طبيعةً محصّلةً نوعيةً. لم لا يجوز أن يكون عرضًا عامًا لها أو طبيعةً جنسيةً مشتركةً بينها؟ وحينئذٍ يجوز اختلاف مقتضاها في أفرادها.

وما ذكر في **الشفاء** من أن الجسمية المشتركة بين الأجسام بأسرها طبيعةٌ نوعيةٌ؛ لأن جسميته[2] إذا خالفت جسميةً أخرى كان ذلك الاختلاف لأجل أن إحداهما حارّة والأخرى باردة، أو أن إحداهما لها طبيعة[3] فلكية والأخرى لها طبيعة عنصرية،[4] إلى غير ذلك، وهذه كلها أمور خارجة عن الطبيعة[5] الجسمية؛ فإن الجسمية[6] أمرٌ موجودٌ في الخارج، والطبيعة الفلكية مثلًا موجودٌ آخر، قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج إلى تلك الطبيعة، فالاختلاف بين الجسميات[7] إنما هو بأمور خارجة عنها / منضافة إليها بحسب [١٤٧و] الخارج، بخلاف المقدار مثلًا؛ فإنه ليس شيئًا محصّلًا في نفسه ما لم يتنوّع بكونه خطًّا أو سطحًا؛ إذ ليست المقدارية موجودةً، والخطيةُ أو السطحيةُ[8] موجودةً أخرى منضمّة إليها في الخارج؛ بل الخطية بنفسها[9] هي المقدارية المحمولة عليها، فالمقدار المطلق لا يوجد في نفسه؛ بل ما لم يتحصّل بفصول منوّعة لا يوجد ذاتًا متقررةً[10] -فمما لا يشفي عليلًا؛ لجواز أن تكون جسميةُ الفلك المنضمّة في الخارج إلى الطبيعة الفلكية مخالفةً في الحقيقة لجسمية العناصر المنضمّة في الخارج إلى الطبيعة العنصرية، ويكونَ مطلقُ الجسمية عرضًا عامًا[11] أو طبيعةً جنسيةً مشتركةً بين الجسميات المتخالفة الحقائق. وانحصار التخالف بين الجسميات في تلك الأمور الخارجة عنها المنضمّة[12] إليها بحسب الخارج ممنوعٌ،[13] لابدّ له من دليل.

[١٤٥. ٦.] (**قوله: وإذا ثبت أن الجسم لا يكون مؤلّفًا من أجزاء بالفعل غير متجزّئة**) لما ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزأ أصلًا وما في حكمه

[1] ض: بسيط.
[2] ض: الجسمية؛ ك: جسمية شيء.
[3] غ - طبعة، صح هامش.
[4] ض - طبيعة عنصرية.
[5] ض غ ب: طبيعة.
[6] ض - فإن الجسمية، صح هامش.
[7] ض: الجسمانيات.
[8] ض: والسطحية.
[9] غ ك: بعينها.
[10] هذا تلخيص شديد لعبارة ابن سينا. انظر: الفصل الثاني من المقالة الثانية في تحقيق الجوهر الجسماني من **الإلهيات** من كتاب **الشفاء** لابن سينا، ص ٨٢-٨٤.
[11] غ - عاما.
[12] ض غ ك: المنضافة.
[13] ب: فممنوع.

أو غيرَ متناهية- ثبت أن الجسم شيءٌ[1] واحدٌ يقبل الانقسامَ إلى ما لا يتناهى.

[٨.١.٢. نفي الهيولى]

[١٤٦.] قال: ولا يقتضي ذلك ثبوتَ مادةٍ سوى الجسم؛ لاستحالة التسلسل ووجودِ ما لا يتناهى.

أقول: ذهب طائفة من المتقدّمين إلى أن الهيولى الأُولى الحاملةَ لجميع الصور هي الجسمُ، وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه / عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهرُه يسمّى جسمًا، ومن حيث قبولُه للصور يسمّى هيولى. والاتصال والانفصال عرضان مُتعاقِبان على الجسم، فذلك[2] الجسم في ذاته ليس بمتصلٍ ولا منفصلٍ حتى يمكن أن يكون موضوعًا للاتصال والانفصال. [٤٤ظ]

[1] و - شيء.
[2] و: وذلك.

حاشية الجرجاني

ثبت أن الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه. ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزأ وجب أن يكون الجسم المفرد قابلًا لانقسامات غير متناهية بمعنى أنه لا ينتهي في الانقسام إلى حدّ يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده، كما زعمه الشهرستاني،[1] وإلا لزم وجودُ الجزء؛ لا بمعنى أن تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن أن توجد بالفعل إما في الخارج أو في الذهن مفصّلة، فإنه محالٌ عندهم؛ لأنها لو خرجت إلى الفعل ثم ركّب تلك الأقسام التي لا تتناهى[2] لزم أن يحصل منها جسمٌ غير متناهي المقدار، مع أنه تجب مساواته فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم إليها. وذلك على قياس ما قد قيل من أن مقدورات الله تعالى غيرُ متناهية مع أن وجودَ ما لا يتناهى في الخارج محالٌ مطلقًا عند المتكلّم، فليس معناه عنده إلا أن تأثير القدرة لا يصل إلى حدّ لا يمكن أن يتجاوزه؛ بل كل مرتبة يصل إليها تأثيرُ القدرة يمكن وصولُه إلى مرتبة أخرى فوقها، كما في لا تناهي الأعداد، فإنها لا تصل إلى حدّ إلا ويمكن الزيادة عليه.[3]

[١٤٦. ١.] **(قوله: ذهب طائفة من المتقدّمين)** قد عرفت أن هناك جوهرًا ممتدًّا في الجهات، وأن ذلك الجوهر أمرٌ متصل[4] في حدّ ذاته لا مفصل له في امتداده أصلًا.

فذهب أفلاطون ومن تابعه إلى أن ذلك الجوهر المتصل الوحداني في حدّ ذاته قائمٌ بذاته غيرُ حالّ في شيء آخر؛ لكونه متحيزًا لذاته، وهو الجسم المطلق، فهو عندهم جوهرٌ بسيط، لا تركيب فيه بحسب الخارج أصلًا، وقابلٌ لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالَين في ذاته، / فهو من حيث جوهره وذاته يسمّى جسمًا، ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لأنواع الأجسام يسمّى هيولى. [١٤٧ظ]

وذهب أرسطو ومن تابعه إلى أن ذلك الجوهر المتصل في ذاته حالّ في جوهرٍ آخرَ يسمّى الهيولى.[5] وزبدة ما احتجّوا به على إثبات ذلك أن الجوهر الوحداني المتصل[6] في ذاته لو كان قائمًا بذاته لكان تفريقُ الجسم إلى قسمين إعدامًا لجسميته بالكلية وإيجادًا لجسميتَين أُخريَين؛ وذلك لأن الجسم المتصل في ذاته إذا كان ذراعَين مثلًا، فإذا طرأ عليه الانفصال، وحصل[7] هناك جسمان كل واحد منهما ذراعٌ، فحينئذٍ لا يكون ذلك المتصل الوحداني الذي كان ذراعَين بلا مفصل باقيًا بذاته ضرورةً، ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه، وإلا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلًا في حدّ ذاته، فقد عُدِم ذلك المتصل بالكلية، ووُجِد متصلان آخران من كتم العدم.

[1] انظر: الفقرة ١٤١. ٤.
[2] ض - لا تتناهى، صح هامش.
[3] ض: إلى حد لا يمكن الزيادة.
[4] ك - متصل، صح هامش.
[5] غ ب ك: بالهيولى.
[6] غ: متصل.
[7] ض - في ذاته إذا كان ذراعين مثلًا فإذا طرأ عليه الانفصال وحصل، صح هامش.

وذهب طائفة إلى أن الهيولى الأولى هي أبسط من الجسم، وهي مع الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة تكون جسمًا، والجسم مركب في الحقيقة من الهيولى ومن الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة، وهو مذهب المشّائين، واختاره الشيخ الرئيس أبو علي.[1]

والمصنف اختار المذهب الأول، فقال: لا يقتضي اتصالُ الجسم وقبولُه الانفصالَ إلى غير النهاية ثبوتَ مادةٍ سوى الجسم،

[1] هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٨م)، من أعلام المدرسة المشائية في الإسلام، لقب بـ"الشيخ الرئيس"، برز في مجالي الطب والفلسفة، وله أكثر من مائتي كتاب، من أشهرها الشفاء، والنجاة، والإشارات والتنبيهات، والقانون في الطب. انظر: تاريخ الحكماء لابن القفطي، ص ٤١٣-٤٢٦.

حاشية الجرجاني

وبذلك يظهر بطلان ما توهّمه الفريقُ الأول[1] من أن الجوهر المتصل في حدّ ذاته يبقى بعينه موجودًا مع طريان الانفصال عليه، فلابدّ هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الأول وبين هذين المتصلين، ولابدّ أن يكون ذلك الشيء باقيًا بعينه في الحالَين؛[2] لئلا يكون التفريق إعدامًا بالكلية أيضًا، فيكون ذلك الباقي بعينه موجبًا لارتباط القسمين بذلك الجسم المقسوم، ويكون هو مع المتصل الواحد متصلًا واحدًا، ومع المتصلين منفصلًا متعدّدًا كل من ذلك المتعدّد متصلٌ واحد، فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدًا[3] ولا متعدّدًا ولا متصلًا ولا منفصلًا؛ بل هو في ذلك تابعٌ لذلك الجوهر المتصل في ذاته، فيكون واحدًا بوحدته، ومتعدّدًا بتعدّده، متصلًا مع كونه متصلًا واحدًا، ومنفصلًا مع تعدّده وانفصالِ بعضه عن بعض. وإذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلًا واحدًا ومع المتعدّد منفصلًا[4] متعدّدًا كان المتصل الواحد والمتعدّد مختصًّا به اختصاصًا ناعتًا له، فيكون محلًّا للمتصل الواحد حالَ الاتصال، وللمنفصلين[5] حالَ الانفصال، فيكون جوهرًا قطعًا. فهذا الجوهر الذي هو محلّ الجوهر المتصل في ذاته هو المسمّى بالهيولى الأولى، فذلك الجوهر المتصل يسمّى صورة جسمية، والجسم المطلق مركبٌ منهما.

قالوا: وإنما عرفنا كون الجوهر المتصل في ذاته المتحيّز بذاته حالًّا في غيره بنظر دقيق في أحواله.

واعلم أن الصورة الجسمية قد تسمّى جسمًا؛ لأنها الجسم في بادئ الرأي. والتصديق بوجودها ضروري -كما مرّ- إلا أن حقيقتها وكونها متصلة في حدّ ذاتها لا مفصل فيها إنما يُعلم بالبرهان على نفي الجزء. وأما الهيولى الأولى فهي خفية ماهيةً وإنيةً. أما الماهية فلأنها -كما أشير إليه- جوهرٌ قائم / [١٤٨و] بذاته لا هو متصلٌ في حدّ ذاته ولا منفصل ولا واحد ولا متعدّد؛ بل يستفيد هذه الأوصاف مما حلّ فيه[6] ويجامع كلا منها[7] وهو هو بعينه. وظاهرٌ أن ذلكِ في غاية الخفاء. وأما الإنية فلأن الحجة على وجودها[8] تتوقّف على أن الجسم المفرد الذي ثبت أنه متصل في حدّ ذاته قابلٌ للانقسام بحسب الخارج. وأنّى لهم إثباته ودونه خرط القتاد.[9] وقبول القسمة الوهمية وإن كان ظاهرًا؛ لكنه لا يفيد إلا هيولى وهمية. ويتوقّف أيضًا على أن تفريقه بالقسمة ليس إعدامًا له بالكلية. وقد نوقش فيه؛ لجواز أن ينعدم الاتصال الواحد ويُوجد اتصالان آخران، وبالعكس، ولا يكون هناك محلٌّ قابلٌ لهما باقٍ معهما. ودعوى الضرورة في أن الجسم عند انفصاله لا ينعدم بالكلية ممنوعة.[10]

[١٤٦. ٢.] (قوله: ومن الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة) أراد بالاتصال ههنا الجوهر المتصل في ذاته؛[11] فإنه قد يسمّى[12] في الاصطلاح اتصالًا مبالغةً؛

[1] يعني: أفلاطون ومن تابعه.
[2] غ - في الحالَين.
[3] ض ب: لا واحدًا.
[4] غ ب ك: متصلًا.
[5] ب ك: وللمتصلين.
[6] غ - فيه.
[7] غ: منهما.
[8] غ: وجوده.
[9] «دُونَه خَرطُ القَتَاد» مثلٌ يُضرب للشيء الذي لا يُنال إلا بمشقّة عظيمة.
[10] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٨و.
[11] غ ك: في حد ذاته.
[12] ض: يسمى.

أي: ثبوتَ مادةٍ تكون جزءًا للجسم، والجسم مركب منه ومن غيره؛ لأنه لو اقتضى ذلك ثبوتَ مادةٍ سوى الجسم يلزم التسلسل، أو وجود موادَّ لا تتناهى. والتالي باطل.

بيان الملازمة: أن الجسم المتصل الواحد له مادةٌ واحدةٌ، فإذا قسمناه استحال أن تبقى المادة على وحدتها بالضرورة، فيحصُل لكلِّ جزء مادةٌ، فإن كانت مادةُ كل جزء حادثةً بعد القسمة لزم التسلسل؛ لأن كل حادث عندهم لابدّ له من مادة، وإن كانت موجودةً قبل القسمة لزم وجودُ موادَّ لا نهاية لها، بحسب قبول الانقسامات الغير المتناهية.

ولقائل أن يقول: الوحدة الشخصية والتعدّد الذي يقابلها لا يعرضان للمادة إلا بعد تشخُّصِها المستفادِ من الصورة. **وحينئذٍ نقول**: مادة كل جزء قديمةٌ من حيث الذات، ووحدتها المستفادة من الصورة حادثةٌ بحدوث الجزء،[1] فلا تستدعي مادةً أخرى؛ لأن حدوث وحدته الطارئة على المادة بسبب الصورة مسبوقٌ بذات المادة القديمة، فلا يلزم التسلسل.

[1] ح: الجسم، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

لا المعنى الإضافي المفهوم منه لغةً، ولا العرض المتصل في ذاته، أعني: الجسم التعليمي؛ إذ لا يكون[1] شيء منهما جزءًا من الجوهر الذي هو الجسم الطبيعي.

[١٤٦. ٣.] **(قوله: فإذا قسمناه استحال أن تبقى المادة على وحدتها بالضرورة)** إذ لو كانت مادة القسمين واحدة بالشخص لأمكن أن يوجد واحد بالشخص في آن واحد في مكانين ومتصفًا بصفتين متقابلتين.

[١٤٦. ٤.] **(قوله: لأن كل حادث عندهم لابدّ له من مادة)** وتكون تلك المادة على هذا التقدير أيضًا حادثة، فتحتاج إلى مادة ثالثة، فيلزم ترتّب أمور غير متناهية، وهو التسلسل.

[١٤٦. ٥.] **(قوله: وإن كانت موجودةً قبل القسمة لزم وجودُ موادَّ لا نهاية لها)** أي: لزم أن تكون في الجسم الواحد المتناهي المقدار موادُّ موجودةٌ بالفعل لا ينتهي عددُها إلى حدٍّ يقف عنده، كما عرف[2] في الانقسام. فلابدّ أن تكون تلك الموادّ غير متناهية بالفعل؛ إذ لو كانت متناهية لوقف عددُها إذا وصل الانقسام إلى مرتبتها، فيندفع ما قد قيل من أن ما لا يتناهى من المواد إنما يلزم أن لو أمكن[3] وقوعُ جميع الانقسامات التي لا تتناهى.[4]

[١٤٦. ٦.] **(قوله: ولقائل أن يقول: الوحدة الشخصية والتعدّد الذي يقابلها لا يعرضان للمادة)** **تحقيقه:** ما قد عرفت من أن الهيولى لا تتصف في حدّ ذاتها بالوحدة والتعدّد والاتصال والانفصال؛ بل إنما تستفيدها من الصورة الحالّة فيها، وتجامع كلا من هذه الصفات وهي هي بعينها، فليس شيء منها لازمًا للهيولى. فمادة الجسم الواحد قبل طريان الانفصال عليه متصفةٌ بوحدة هي لازمة للصورة الجسمية الحالّة فيها وعارضة لها، فإذا طرأ الانفصال زالت الصورة دون الهيولى؛ فإنها تبقى بعينها بعد زوال تلك الوحدة وتتصف بالتعدّد وهي هي. / فذات المادة الموجودة في الأجسام[5] قديمةٌ، والوحدة الطارئة عليها في كل جسم منها حادثةٌ، فلا يلزم تسلسل[6] ولا وجودُ موادّ غير متناهية.

[١٤٨ظ]

ولا يخفى عليك أنه لا يتّجه على الشارح حينئذٍ أنا ننقل الكلام إلى تلك المادة القديمة الموجودة في الجسم،[7] هل هي قابلة للانقسام أو لا؟

[1] غ: فلا يكون.
[2] غ ك: عرفت.
[3] ض: لو أمكن.
[4] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥٨و.
[5] ب: في الأقسام.
[6] غ: تعدد؛ ك: التسلسل.
[7] ض غ ب: الجزء.

واحتجّ الشيخ الرئيس على أن الجسم ليس ببسيط مطلق؛[1] بل مركب من الهيولى والصورة بأن الجسم متصلٌ في نفسه قابلٌ للاتصال والانفصال، فإذن فيه قوةُ الاتصال والانفصال، والاتصال نفسه لا تكون فيه قوة الاتصال والانفصال؛ لأن الشيء لا يقبل نفسَه ولا ما ينافيه، فلابدّ من شيء آخر -غير الاتصال- فيه قوةُ الاتصال والانفصال، وهو الهيولى.[2]

وقد اعترض صاحب **الإشراق** على هذه الحجة من وجوه: الأول: أنها مبنيةٌ على أن للجسم اتصالًا في نفسه غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم، وهو ممنوع. وما قيل إن الشمعة تتبدّل مقاديرها ويبقى اتصالها، فيكون لها

[1] و: مطلقًا.
[2] ذكر هذه الحجة في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢/١٧٠-١٧٣.

حاشية الجرجاني

فإن لم تكن قابلةً للانقسام لزم المناقضة في كلامهم، وإن كانت قابلةً له -وقبولُ الانقسام يقتضي ثبوتَ المادة- لزم أن تكون للمادة مادة أخرى،[1] ويلزم التسلسل.[2]

[١٤٦. ٧.] **(قوله: بأن الجسم متصلٌ في نفسه قابلٌ للاتصال والانفصال، فإذن فيه قوةُ الاتصال والانفصال)** يعني: أن الجسم الذي ثبت أنه متصل في نفسه قد يكون متصلًا واحدًا، كما إذا لم يطرء عليه الانفصال، وقد يكون منفصلًا متعدّدًا، كما إذا طرء عليه الانفصال. ثم إنه بطريان الانفصال لا ينعدم بالكلية، كما أنه إذا جُمِع جسمان من نوع واحد كالماء وصار[3] متصلًا واحدًا لم ينعدما بالكلية، ففي الجسم الواحد قبل انفصاله قوةُ قبول الانفصال، كما أن في الجسمين المذكورين قبل اتصالهما قوةُ قبول الاتصال. وقوةُ[4] الانفصال لا يمكن أن يكون للجوهر الواحد المتصل في حدّ[5] ذاته؛ لامتناع اجتماعه مع الانفصال. وكذا قوةُ الاتصال لا يمكن أن يكون للجوهرين المنفصلين؛[6] لامتناع بقائهما مع الاتصال، فلابدّ أن يكون هناك أمرٌ آخر يجامع المتصل الواحد والمتصلين وهو هو، فذلك الأمر الآخر[7] فيه قوةُ قبول الاتصال والانفصال قبولًا يجامع فيه القابلُ بعينه المقبولَ. وأما القبول بمعنى الطريان وانتفاء المطروّ عليه به[8] فإنما هو للامتداد المتصل في ذاته. ولولاه لم يتصوّر عروض الانقسام للهيولى.

وإنما استدلّ على الهيولى بقوة الانفصال دون عروضه بالفعل؛ لئلا يتوهّم اختصاص وجودها بالأجسام التي يعرض لها الانفصالُ بالفعل دون غيرها مما لا ينفصل؛ إما لوجود مانعٍ من الانفصال مقارنٍ للجسمية لازمٍ لها كما في الأفلاك، وإما لفقدان[9] الأسباب الموجِبة للانفصال كما في العناصر الخالية عنها.

[١٤٦. ٨.] **(قوله: الأول: أنها مبنيةٌ على أن للجسم اتصالًا في نفسه)** حيث قال: «إن الجسم متصل في نفسه»، فلابدّ أن يكون له[10] في نفسه[11] اتصال، وإلا لم يصدق عليه أنه متصل في نفسه.

[١٤٦. ٩.] **(قوله: غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم)** أراد بالاتصال المعنى الإضافي الذي يعقل في الكم المتصل بين أجزائه المفروضة فيه.

[١٤٦. ١٠.] **(قوله: وما قيل من أن الشمعة تتبدّل مقاديرها)** يعني: أن الشمعة إذا توارد عليها أشكالٌ مختلفةٌ كالتدوير والتكعيب مثلًا تتبدّل مقاديرها التي هي الكميات القائمة بها السارية فيها الممتدّة في الجهات؛ إذ لها مع التدوير كميةٌ مخصوصةٌ / لها امتدادٌ في [١٤٩و] الجهات على وجهٍ مخصوصٍ، ومع التكعيب كمية أخرى سارية فيها على وجهٍ آخر،

[1] ض ب ك - أخرى.
[2] ض: تسلسل.
[3] ض: فصار.
[4] ك + قبول.
[5] غ - حدّ.
[6] ب: منفصلين.
[7] ض - الآخر.
[8] ض - به.
[9] ض: فقدان.
[10] ب - له.
[11] غ - في نفسه.

في نفسها اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم - فغير مسلّم؛ فإن الشمعة الطويلة إذا جُعِلت مستديرةً تجتمع فيها أجزاء كانت متفرقةً، والمستديرة إذا طوِّلت تفرَّق الأجزاء التي كانت متصلةً، فالاتصال أيضًا يتبدّل.

الثاني: أن الاتصال المورَد في الحجة هو الاتصال الذي يقابله الانفصال، وهو عرضٌ، والقابل له هو الجسم، وكيف[١] لا يكون عرضًا وهو يَحدُث ويَبطُل مع بقاء ماهية الجسمية، فإن كان وراءَ هذا الاتصال اتصالٌ آخر جوهري فلقائل أن يقول: إنه[٢] هو الجسم لا غير، ولا يكفيكم أن تقولوا: إنه لا يبقى مع الانفصال؛ فإن الذي يُبطِلُه الانفصالُ هو العارض[٣] لا الجوهري.

الثالث: لا يخلو إما أن يُعْنَى بالاتصال ما لا يُتصوَّر أن يُعقَل إلا بين الشيئين، وهذا عرضيٌّ يقابله الانفصالُ، ولا يصلح أن يكون جزءًا لأمرٍ جوهريٍّ محض؛ وإما أن يُعْنَى به ما لا يستدعي أن يكون بين اثنين، وهو في الجسم، ويكون اصطلاحًا آخر غير ما يَفهَمُه الكافةُ، وهو الامتداد، ولا يكون الانفصال مقابلًا له؛ بل ذلك الامتداد هو الجسم، وهو القابل للانفصال والاتصال الذي يقابله.[٤]

ولقائل أن يقول على الوجه الأول: إن الاتصال الذي هو من أجزاء الجسم[٥] هو الامتداد، وبقاء الامتداد[٦] الوحداني في الشمعة مع التبدّل في المقادير يدل على مغايرته للمقادير. وأما قوله «إن الشمعة الطويلة

[١] و - كيف، صح هامش.
[٢] و - إنه، صح هامش.
[٣] ط: العارضي.
[٤] انظر: كتاب حكمة الإشراق للسهروردي، ص ٧٥-٧٧.
[٥] ج + وهو القابل للانفصال، صح هامش.
[٦] و - وبقاء الامتداد، صح هامش.

حاشية الجرجاني

فقد تبدّلت على الشمعة مقاديرها مع أن اتصالها الوحداني اللازم لشخصيتها باقٍ بحاله ما لم يطرء عليها انفصالٌ، فيكون لها اتصالٌ في نفسها غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم.

[١٤٦. ١١.] **(قوله: فالاتصال أيضًا يتبدّل)** يعني: أن الاتصال الذي توهّمت أنه للشمعة في نفسها ليس إلا اتصالَ بعض أجزائها ببعض، وهذا الاتصال يتبدّل[١] بتبدّل الأشكال، فليس لها اتصالٌ لا يتبدّل؛ بل لا اتصال لها تكون به متصلة في نفسها لا مفصل فيها.

[١٤٦. ١٢.] **(قوله: هو الاتصال الذي يقابله الانفصال)** ولذلك قيل في الحجة «لأن الشيء لا يقبل نفسه ولا ما ينافيه».

[١٤٦. ١٣.] **(قوله: لأمرٍ جوهريٍّ محض)** الوصف بكونه محضًا إما مبالغة في كون الجسم جوهرًا، وإما إشارة إلى أنه[٢] ليس جوهرًا يتركب من جوهرٍ وعرضٍ، على ما جوّز ذلك ومثّل بالسرير. وأنت خبير بأن الاعتراض الثالث هو بالحقيقة تفصيل وزيادة إيضاح للاعتراض الثاني.

[١٤٦. ١٤.] **(قوله: ولقائل أن يقول على الوجه الأول: إن الاتصال الذي هو من أجزاء الجسم هو الامتداد)** يريد أنا وضعنا الجوهر الذي يمكن أن تُفرض فيه الأبعادُ الثلاثة، وبيّنا أنه متصل في حدّ ذاته لا مفصل فيه أصلًا: فذلك الجوهر نسمّيه تارةً اتصالًا، وتارةً امتدادًا مبالغةً في كونه متصلًا ممتدًّا في نفسه، كما أشرنا إليه.[٣] وحينئذٍ تبيّن أن الجسم متصل في نفسه، واندفع عنه المنع.

وأما حديث الشمعة فجوابه أن هذا الاتصال والامتداد الوحداني الجوهري باقٍ في الشمعة مع تبدّل المقادير بتوارد الأشكال، إذا لم يطرء عليها انفصال،[٤] وليس فيها أجزاء بالفعل حتى يتصوّر اجتماعُها وافتراقُها.

[١] ض- يتبدل، صح هامش.
[٢] ب + له.
[٣] انظر: الفقرة ١٤٦. ٢.
[٤] غ: عليه الانفصال؛ ك: الانفصال.

إذا جُعِلت مستديرةً تجتمع[1] فيها أجزاء كانت متفرقةً» فباطلٌ؛ لأن الشمعة لا يكون فيها أجزاء بالفعل، حتى صارت مجتمعةً بالاستدارة؛ بل الشمعةُ لها امتدادٌ وحداني باقٍ ما لم يطرأ عليه التفرّق مع تبدّل المقادير حالةَ عدم التفرق، فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه.

وعلى الوجه الثاني: أنا نختار أن للجسم اتصالًا آخر وراء هذا الاتصال العرضي، وهو جوهري. وأما قوله [٤٥و] «إنه هو الجسم لا غير» / قلنا: لا يجوز أن يكون هو الجسم؛ بل الجسم مركب منه ومن غيره؛ لأن الجسم[2] فيه قوة الانفصال، وما فيه قوة الانفصال يبقى بعينه بعد طريان الانفصال، وهذا الامتداد الجوهري الوحداني لا يبقى بعد طريان الانفصال؛ بل عُدِم ووُجِد امتدادان آخران، فلا يكون قابلًا للانفصال قبولًا يكون بعينه[3] باقيًا وموصوفًا به، فلابدّ في الجسم من شيءٍ آخرَ غير[4] هذا الامتداد، فيه قوة الانفصال.

[1] و: تجمع.
[2] ج - الجسم، صح هامش.
[3] ح: نفيه.
[4] ح: فيه.

حاشية الجرجاني

لا يقال: بقاء الامتداد الوحداني بعينه في الشمعة ممنوعٌ؛ فإن انعدامه قد يكون بزواله ووجود امتداد آخر، إما أعظم أو أصغر أو مساوٍ على قياس ما ذكروه في المقادير المتبدّلة في التخلخل والتكاثف الحقيقيين، وقد يكون بزواله ووجود امتدادين آخرين، وهذا الأخير هو التفرّق، فعُلِم أن انتفاء التفرّق لا يستلزم بقاء[1] الامتداد؛ لجواز أن يزول ويحصل مثلُه فيتوهَّم بقاؤه.[2]

لأنا نقول: إن البديهة تحكم ببقاء شخصية الامتداد الجوهري فيها بعينها ما لم يطرء عليها[3] انفصالٌ على ما زعموا.

فإن قلت: إن اللازم من نفي الجزء -على ما عرفت-[4] أن الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه أصلًا ولا أجزاء له بالفعل قطعًا. وأما الشمعة فيجوز أن تكون مركبة من أجسامٍ مفردةٍ متعدّدةٍ تجتمع إذا دُوِّرت وتفرق إذا طُوِّلت؛ بل هي / مركبة من أجزاء العناصر الممتزجة، وليس اتصالها واحدًا بالحقيقة؛ بل بالحسّ.[5] [١٤٩ظ]

قلت: هذه مناقشة في المثال لا يجدي نفعًا؛ لأنهم أرادوا تصويرَ[6] توارد المقادير المختلفة على الأجسام المفردة بتبدّل أشكالها مع بقاء هوياتها المتصلة الوحدانية في هذا الجسم الذي يُعتاد فيه تبدّل الأشكال.

فإن قلت: ربما[7] يمنع إمكان تبدّل الأشكال في الأجسام المفردة، كما منع إمكان قبولها للقسمة الانفكاكية.

قلت: هذا منعٌ موجَّه يتعذَّرُ به إثباتُ الجسم التعليمي، أعني: الكمية السارية في الجسم الطبيعي المنطبقة عليه في جميع جهاته، كما أن منعَ إمكان قبولها للقسمة[8] الانفكاكية يتعذّر به إثباتُ الهيولى -على ما مرّ-،[9] ولا مخلص عنهما إلا بإثبات كون الجسمية طبيعةً[10] محصَّلةً نوعيةً، وقد عرفت ما فيه.[11]

[١٤٦. ١٥.] **(قوله: وعلى الوجه الثاني: أنا نختار أن للجسم اتصالًا آخر)** أراد بالاتصال الآخر[12] الجوهر المتصل في نفسه المسمّى بالاتصال اصطلاحًا، ولا شك أنه اتصال جوهري.

[١٤٦. ١٦.] **(قوله: بل الجسم مركب منه ومن غيره؛ لأن الجسم فيه قوة الانفصال)** تحقيقه: ما أوضحناه في تقرير الحجة.[13]

[1] ب: انتفاء.
[2] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٨و-٢٢٨ظ.
[3] غ: عليه.
[4] ب ك: عرف.
[5] هذا القول -في الشمعة- لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٨ظ.
[6] غ - تصوير.
[7] غ: إنما.
[8] ب: القسمة.
[9] انظر: الفقرة ١٤٦. ١.، حيث قال: «وأنّى لهم إثباته ودونه خرط القتاد».
[10] ض: طيعية.
[11] انظر: الفقرة ١٤٥. ٥.
[12] ض - أراد بالاتصال الآخر، صح هامش.
[13] انظر: الفقرة ١٤٦. ١.

فإن قيل: الهيولى الواحدة أيضًا لا تبقى بعد طريان الانفصال، ووُجِد هَيُولَيَان أُخْرَيَان، فلا يكون فيها قوة الانفصال.

أجيب بأن الهيولى -من حيث هي- قابلةٌ للانفصال، لا من حيث هي واحدة، فقوة الانفصال في الهيولى من حيث هي،[1] لا في الهيولى من حيث هي واحدة.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الامتداد أيضًا من حيث هو قابلًا للانفصال، لا من حيث هو واحد؟[2]

أجيب بأن الوحدة والتعدّد للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض، فيمتنع أن يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد وتبقى ذاتُ[3] ذلك الامتداد؛ لأنه[4] إذا طرأ الانفصال زال الوحدةُ اللازمة لذلك الامتداد، فترتفع ذات الامتداد؛ ضرورةَ ارتفاع لازمه، بخلاف الهيولى؛ فإنه إذا طرأ الانفصال وزال وحدتها العرضية لم ترتفع ذات الهيولى؛ بل عَرَضَ لها التعدّدُ. وإنما لم ترتفع ذات الهيولى بارتفاع الوحدة؛ لأن الوحدة ليست بلازمة لها.

وعلى [الوجه] الثالث: أنا نعني بالاتصال غير ما يُعقَل بين الشيئين، وهو الامتداد. قوله «والانفصال لا يكون مقابلًا له»[5] قلنا: الانفصال كما يكون مقابلًا للاتصال المعقول بين الأمرين، يكون مقابلًا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد، فالانفصال الذي يكون مقابلًا[6] للامتداد هو رفعُ ذلك الامتداد عما من شأنه أن يكون له ذلك[7] الامتداد، أعني: الهيولى، ورفعُ ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوثَ امتدادين آخرين. وأما قوله «الامتداد هو الجسم، وهو قابل للاتصال والانفصال» فقد عرفت ما فيه.[8]

[1] و - قابلة للانفصال لا من حيث هي واحدة فقوة الانفصال في الهيولى من حيث هي، صح هامش.
[2] ج - فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الامتداد أيضًا من حيث هو قابلا للانفصال لا من حيث هو واحد، صح هامش.
[3] ج - ذات، صح هامش.
[4] ح: لأن.
[5] ج - له.
[6] ح - للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد فالانفصال الذي يكون مقابلا، صح هامش.
[7] و - ذلك، صح هامش.
[8] ح: بيانه.

حاشية الجرجاني

[١٤٦. ١٧.] **(قوله: أجيب بأن الوحدة والتعدّد للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض)** أما الأول فلأن الامتداد المتصل في ذاته تلزمه الوحدة بالضرورة إذا لم يعرض له انفصال، ويلزمه التعدّد إذا عرض له ذلك. وأما الثاني فلما عرفت من أن الهيولى يجب أن تكون باقيةً بعينها حالَتي الاتصال والانفصال؛ لئلا يكون التفريق إعدامًا بالكلية، فوجب أن لا تكون في ذاتها واحدة ولا كثيرة؛ بل إنما يتصف بهما[1] تبعًا للصورة الحالّة فيها، فاندفع ما يقال[2] من أن لزوم الوحدة أو التعدّد[3] للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض مجرد دعوى، لا بيّنة معها.[4]

[١٤٦. ١٨.] **(قوله: قلنا: الانفصال كما يكون مقابلًا للاتصال المعقول بين الأمرين، يكون مقابلًا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد)** أما مقابلته للأول فظاهرة؛ لأنه عدمه. وأما مقابلته[5] للثاني فلاستلزامه عدمه كما عرفت.[6] وأما كونه رفعًا للامتداد عما من شأنه أن يكون له ذلك الامتداد فمبني على ثبوت الهيولى، وأن التفريق ليس إعدامًا للجسم بالكلية.

[١٤٦. ١٩.] **(قوله: ورفعُ ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوثَ امتدادين آخرين)** فإذا قيل: "يجب أن يكون في الجسم أمرٌ موجودٌ يقبل الانفصال" أريد به ما يقبل الامتدادين الحادثين عند الانفصال، فلا يرد أن الانفصال أمرٌ عدمي، فلا يحتاج إلى قابلٍ وجودي. وربما يجاب عنه أيضًا بأن الانفصال عدمُ ملكةٍ، لا عدمٌ محض، فيحتاج إلى قابل / موجود.

[1] غ: بها.
[2] ك: قد يقال.
[3] ك: والتعدد.
[4] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٨ظ.
[5] ب - للأول فظاهرة لأنه عدمه وأما مقابلته، صح هامش.
[6] انظر: الفقرة الفقرة ١٣٦ من الشرح.

[١٥٠و]

[٩.١.٢. إثبات المكان والشكل لكل جسم]

[١٤٧.] قال: ولكل جسم مكانٌ طبيعيٌ يَطلُبُه عند الخروج على أقرب الطرق، فلو تعدّد انتفى، ومكان المركب مكان الغالب أو ما اتُّفِقَ وجودُه. وكذا الشكل الطبيعي[١] هو الكرة.

أقول: لما فرغ من بيان حقيقة الجسم أراد أن يشير إلى بعض أحواله الكلية. وإنما خصّ المكانَ والشكلَ بالذكر؛ لأن المكان مختلفٌ في الأجسام، والشكلَ متشابهٌ، وسائرُ الأحوال يمكن أن يُثبَت بمثله؛ لأنها إما متشابهة أو مختلفة.

فقال: «ولكل جسم» -سواء كان بسيطًا أو مركبًا- «مكانٌ طبيعي»؛ لأنك تعلم أنه إذا خُلِّيَ وطبعَه -ولم يعرض له من خارج تأثيرٌ غريب- لم يكن له بدٌّ من مكان معيّن يطلبه عند الخروج عنه، على أقرب الطرق. وهذا هو المراد بكونه طبيعيًا. وإنما جعل الحكمَ كليًا؛ لأن مذهبه أن المكان هو البعدُ لا السطحُ، كما سيجيء،[٢]

[١] و ح: والطبيعي.
[٢] انظر: الفقرة ١٤٨ من الشرح.

حاشية الجرجاني

[١٤٧. ١.] **(قوله: لأن المكان مختلفٌ في الأجسام، والشكلَ متشابهٌ)** أي: المكان مختلف في الأجسام البسيطة بحسب القرب والبعد من المركز والمحيط، والشكل متشابه فيها بحسب الاستدارة، فالحكم بثبوت المكان والشكل الطبيعيين عامّ لجميع الأجسام، وإن لم يكن تشابهُ الأشكال إلا في البسائط منها.

فكأنه قيل: إنما اختير من أحوال الأجسام على الإطلاق هذان الحالَان؛ لأن أحدهما مختلف في بسائطها التي هي أصلُها، والآخر متشابهٌ فيها، فإذا عُرِفا أمكن أن يُعرَف بالمقايسة ما عداهما من المختلفة والمتشابهة.

[١٤٧. ٢.] **(قوله: «ولكل جسم» -سواء كان بسيطًا أو مركبًا- «مكانٌ طبيعي»)** إنما عمّم الحكمَ فيهما؛ لكون الدليل مشتركًا بينهما جاريًا فيهما على السواء.

[١٤٧. ٣.] **(قوله: ولم يعرض له من خارج تأثيرٌ غريب)** هذا عطف تفسيري لقوله «خلّي وطبعَه»، لا شرط زائد عليه؛ فإنه إذا عرض له من خارج تأثيرٌ غريبٌ[١] لم يكن مخلّى مع طبعه.

[١٤٧. ٤.] **(قوله: لم يكن له بدٌّ من مكان معيّن يطلبه عند الخروج عنه، على أقرب الطرق)** استدلّ على ذلك بأن الجسم إذا قدّر خاليًا عن جميع العوارض المفارقة والتأثيرات الغريبة، فإما أن يحصل في كل الأمكنة، أو لا يحصل في شيء منها، أو يحصل[٢] في مكان معيّن. والأولان محالان بالبديهة، فتعيّن الثالث، فيكون ذلك المكان المعيّن هو المكان الطبيعي؛ لأن حصوله فيه لابدّ أن يستند إلى علّة لكونه ممكنًا،[(أ)] ولا يجوز أن يستند إلى غير ذاته؛ لأن المقدّر انتفاء تأثير ما عداه فيه، فهو مستند إلى اقتضاء ذاته. فلو فُرِض خروجه عن ذلك المكان كان منافيًا لمقتضى طبعه ومستندًا إلى غيره، فإذا خلّي وطبعَه عاد إلى ذلك المكان باقتضاء طبعه، على أقرب الطرق.

وبما قرّرناه يندفع ما قيل من أنه إن أراد بالمعيّن واحدًا من المعيّنات بمعنى أنه إن اتفق في هذا المكان سكن فيه، وإن اتفق في ذلك المكان

[١] غ - هذا عطف تفسيري لقوله «خلّي وطبعَه» لا شرط زائد عليه فإنه إذا عرض له من خارج تأثير غريب.
[٢] ض - في شيء منها أو يحصل، صح هامش.

منهوات

(أ) وفي هامش ش: حصوله فيه إن كان وجوديًا فلا اشتباه في أنه محتاج إلى علة، وإن كان اعتباريًا فاتصاف الجسم بالحصول لابدّ له من علة وإن كان اعتباريًا. "منه رحمه الله".

فيكون على هذا كل جسم في مكان، حتى المحدِّد للجهات.

حاشيـة الجـرجاني

سكن فيه، وهكذا في البواقي، فما ذكره مسلّم، لكنه لا يلزم منه كونُه بحيث يطلبه عند الخروج عنه. وإن أراد واحدًا بعينه فهو ممنوع.[1]

وقد اعترض أيضًا بأن تأثير فاعله فيه إن كان تأثيرًا غريبًا فلا نسلّم حينئذٍ أنه مع خلوّه عن كلّ تأثير غريب يكون موجودًا، فضلًا عن أن يكون حاصلًا في مكان أو مقتضيًا له؛ وإن لم يكن تأثيرًا غريبًا جاز أن يكون حصولُه في مكان معيّن[2] من فاعله إما بإيجابه أو باختياره. ثم يتغيّر ذلك بتغيّر الاختيار.[3]

وجوابه: أن تخلية الجسم مع طبعه لا يتصوّر إلا بعد وجوده، فإذا فُرِض الجسم موجودًا / [١٥٠ظ] إما بإيجاب أو باختيار، وفُرِض في هذه الحال -أعني: حال وجوده- معرّى عن جميع التأثيرات التي لا تكون من ذاته -سواء كانت من فاعله أو من غيره اختيارًا أو إيجابًا- فلابدّ أن يكون حاصلًا في مكانٍ معيّنٍ باقتضاء ذاته، كما مرّ. فتأثير الفاعل في وجوده من تتمّة فرض وجوده،[4] فلا يكون تأثيرًا غريبًا، بخلاف تأثيره في حصوله في مكان معيّن؛ فإنه تأثيرٌ غريبٌ؛ إذ ليس من ذاته، ولا يتوقّف عليه أيضًا وجودُ ذاته.

هذا، وقد نقض هذا الدليل بأجزاء العناصر؛ فإنها لا تقتضي مواضع معيّنة؛ بل تقع في أمكنتها حيث اتفقت، فإن الجزء المائي مثلًا[5] ربما استقرّ في جزء من مكان الماء، وربما[6] استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها.

وأجيب بمنع الجريان؛ فإن الأجزاء البسيطة من العناصر إذا خلّيت وطبعَها اتصلت بكلّها، فلا تبقى أجزاء موجودة، فهي ما دامت أجزاء موجودة لم تُخلَّ وطبعَها.

وأما النقض بالمركبات الواقعة في أمكنة هي أجزاء من مكان العنصر الغالب دون أجزاء أُخَر منه فلا مدفع له،[7] ولا يجديهم تخصيصُ الدعوى بأن الجسم البسيط[8] يقتضي مكانًا طبيعيًا؛ لأن الدليل المذكور يعمّ البسيط والمركب.

فإن قلت: ذلك الدليل على ما قرّرته يتراءى منه أنه يقيني، فكيف يكون مع ذلك[9] منقوضًا؟

قلت: لعل الخلل فيه من حيث إن تخلية الجسم عن التأثيرات الغريبة وإن كانت ممكنة في الذهن نظرًا إلى ذات الجسم؛ لكنها جاز أن تكون مستحيلة نظرًا إلى الأسباب التي يستند وجودُ الجسم إليها، ويستحيلَ خلوّه عنها بحسب نفس الأمر، فلا يتمشّى الاستدلال بها على أن للجسم مكانًا طبيعيًا بحسب نفس الأمر؛ بل على أن له مكانًا طبيعيًا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع. ويؤيّد ذلك ما يقال من أن حصول الجسم في المكان المعيّن جاز أن يكون لأنه قبل حصوله في ذلك المكان كان[10] حاصلًا في مكان آخر أو موصوفًا بصفة أخرى على التعاقب، فاقتضى أحدهما حصولَه في ذلك المكان، بلا استحقاق طبيعي.

[١٤٧. ٥.] **(قوله: حتى المحدِّد للجهات)** فإنه مع كونه محيطًا لجميع الأجسام حاصلٌ عنده في مكان. وأما القائل بأن المكان هو السطح فليس المحدّد عنده في مكان أصلًا، وإن كان لا يخلو عن وضعٍ بالقياس إلى ما يحويه من الأجسام.

[1] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٢٨ظ-٢٢٩و.
[2] غ - معيّن.
[3] هذا الاعتراض لنصير الحلّي، وذكر أن هذين الاعتراضين قائمان في الشكل أيضًا. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٢٩و.
[4] ض + فيه.
[5] ض - مثلًا.
[6] ض: ربما.
[7] ض: لهم.
[8] ك + العنصري.
[9] ب - ذلك، صح هامش.
[10] غ - كان.

ولا يجوز أن يكون المكان الطبيعي لكل جسم إلا واحدًا؛ لأنه لو تعدّد المكان الطبيعي يلزم أن لا يكون المكان الطبيعي مكانًا طبيعيًا. وأشار بقوله «فلو تعدّد انتفى» إلى[1] الملازمة. والتالي باطل.

بيان الملازمة: أنه لو تعدّد فلو خُلِّيَ الجسم وطباعَه فلا يخلو إما أن[2] يحصل في أحدهما أو لا، فإن كان الثاني لم يكونا طبيعيَّين، وإن حصل في أحدهما فلا يخلو إما أن يكون حاصلًا في الآخر أو لا، والأول محال، وإلا يلزم أن يكون جسم واحد في مكانين، وهو بيّنُ الاستحالة بالضرورة؛ والثاني لا يخلو إما أن يطلب[3] الآخرَ أو لا، فإن كان الأول يكون الثاني هو الطبيعي لا الأول، وإن كان الثاني فبالعكس.

والمركب إن غلب أحدُ أجزائه فمكانه مكانُ الغالب من أجزائه، وإن لم يغلب أحدُ أجزائه، فإن كان فيه الأجزاء التي أَمكِنَتُها في جهة واحدة هي الغالبةُ على الباقية، فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك؛ إذ[4] لا غالب فيه مطلقًا، وإن لم يغلب فيه أجزاء بهذه الصفة فمكانه هو الذي اتفق وجودُه فيه؛ إذ لو مال إلى واحد من تلك الأمكنة المتساوية بالنسبة إليه لكان ذلك تخصيصًا من غير مخصّص.

[1] ج - إلى، صح هامش.
[2] ف + يكون.
[3] ج ح ف: طلب.
[4] و - إذ، صح هامش.

حاشيـة الجـرجـاني

[١٤٧. ٦.] (قوله: لم يكونا طبيعيَّين) لأن طبعه لم يقتضِ حصولَه في شيء منهما.

[١٤٧. ٧.] (قوله: يكون الثاني هو الطبيعي لا الأول) وذلك لأنه لما اقتضى الثانيَ بطبعه هرب[1] عن الأول بطبعه؛ / لأن اقتضاء الثاني هربٌ عن الأول. [١٥١و]

[١٤٧. ٨.] (قوله: فمكانه مكانُ الغالب) ما ذكره من أقسام المركب إنما هو بالنظر إلى ما يقتضيه نفسُ التركيب، إذا خلا عن مقتضٍ آخرَ يمنع العناصر عن أفعالها من الصور النوعية، فإن الصورة النوعية للمركب[2] جاز أن تكون مقتضيةً لحصوله في مكان المغلوب بأن تفيد المركب ثقلًا عظيمًا مثلًا. أولا يرى أن ثقل الذهب ليس لثقل أجزائه[3] الأرضية؛ بل هو مستفادٌ من صورته النوعية؟!

[١٤٧. ٩.] (قوله: فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك) أي: بحسب المكان وجهته، فإذا غلب فيه الماء والأرض معًا على العنصرين الآخرين فمكانه الطبيعي يكون واقعًا على الفصل المشترك بينهما مشتملًا عليه. وكذا إذا غلب النار والهواء.

[١٤٧. ١٠.] (قوله: وإن لم يغلب فيه أجزاء بهذه الصفة) أي: لا مطلقًا ولا بحسب جهة المكان.

[١٤٧. ١١.] (قوله: فمكانه هو الذي اتفق وجودُه فيه) قيل: اتفاق وجوده فيه لا يصيِّر طبعَه بحيث يقتضيه؛ بل هو بحيث إذا أُخرِج إلى مكان آخر من أمكنة أجزائه ثم خلّي لم يَعُد إلى ذلك المكان لتساوي مُيول أجزائه، فيبقى[4] في المكان الذي دُفِع إليه. وهكذا[5] إذا دفع إلى ثالث أو رابع فلا يكون المكان الذي اتفق وجوده فيه[6] مكانًا طبيعيًا له بالتفسير الذي ذكره.[7]

[١٤٧. ١٢.] (قوله: إذ لو مال إلى واحد من تلك الأمكنة المتساوية بالنسبة إليه، لكان ذلك تخصيصًا من غير مخصّص) قيل: فيه نظر؛ لجواز أن يفاض على ذلك المركب صورةٌ منوّعةٌ تقتضي ميلَه إلى واحد من تلك الأمكنة، فلا تخصيص من غير مخصّص.[8]

[1] ض ب: وهرب.
[2] غ - للمركب.
[3] ب: أجزاء.
[4] ض: فبقي.
[5] غ ك: كذا الحال.
[6] غ - فيه.
[7] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩و.
[8] غ - قيل فيه نظر لجواز أن يفاض على ذلك المركب صورة منوّعة تقتضي ميله إلى واحد من تلك الأمكنة فلا تخصيص من غير مخصّص. | هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩و.

قوله «وكذا الشكل» أي: لكل جسم شكلٌ طبيعي على الوجه / الذي ذكر. والشكل هيئةٌ ما أحاط به حدٌّ [٤٥ظ] أو حدودٌ من جهة الإحاطة. والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة؛ لأن المقتضي لشكله هو الطبيعةُ، وهي واحدة،

حاشية الجرجاني

وجوابه ما قد عرفت[١] من أن المذكور هو مقتضى نفس التركيب مع قطع النظر عما تقتضيه الصور النوعية؛ فإنه أمرٌ خفيّ لا ينضبط أصلًا.

[١٤٧. ١٣.] (قوله: أي: لكل جسم شكلٌ طبيعي على الوجه الذي ذكر) فإنه إذا خُلّي وطبعَه ولم يعرض[٢] له تأثيرٌ غريبٌ فلابدّ أن يكون متشكّلًا بشكلٍ مخصوصٍ يستند إلى اقتضاء طبعه إياه، على قياس ما عرفت في المكان.[٣](أ)

ويرد عليه: أن تشكّله يتوقف على تناهي أبعاده، ولا شك أن طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي أبعاده، وما يعرض للشيء بواسطةٍ ليست مستندة إلى ذاته لا يكون عارضًا له لذاته.

فإن قلت: هذا بعينه واردٌ في المكان أيضًا؛ لأن حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند إلى ذات الجسم.

قلت: وجود الجسم لا يتصوّر في غير مكانٍ عند القائل بأنه البعد، فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو، بخلاف تناهي الأبعاد؛ فإنه / ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو. والواسطة إذا لم تستند[٤] [١٥١ظ] إلى ذات الشيء ولم تكن لازمةً له كانت أمرًا غريبًا قطعًا، بخلاف ما يستند[٥] إلى ذاته، وهو ظاهر؛ أو تلزم ذاته من حيث هو هو، فإن وجود هذا اللازم من تتمّة فرض وجود الشيء، فلا يكون أمرًا غريبًا أيضًا. نعم، لا شك في وروده على القول بأن المكان هو السطح؛ فإنه ليس لازمًا لوجود الجسم كما في المحدّد؛ بل يتوقّف على وجود جسمٍ حاوٍ، وهو أمر غريب قطعًا.

[١٤٧. ١٤.] (قوله: والشكل هيئةٌ ما أحاط به حدٌّ أو حدودٌ من جهة الإحاطة) الشكل من الكيفيات المختصّة بالكميات المتصلة، كما سيأتي.[٦] وحقيقته: أنه هيئةٌ عارضة للمقدار الذي يحيط به حدٌّ واحدٌ -أي: طرفٌ واحدٌ كالدائرة والكرة-، أو حدّان -كنِصفَي الدائرة والكرة-، أو حدودٌ -كالمثلّث من السطوح والأجسام- من جهة الإحاطة. وإنما اعتبر هذا القيد -أعني: "من جهة الإحاطة"- ليخرج عن تعريف الشكل نحو السواد والبياض العارضين للمقادير المحاطة بحدّ أو حدود. والمراد بـ"الإحاطة" ههنا هو الإحاطة التامّة؛ لتخرج الزاوية عن تعريف الشكل؛ فإنها على المذهب الأصحّ هيئةٌ وكيفية عارضة للمقدار من حيث إنه محاط بحدٍّ أو حدودٍ إحاطةً غيرَ تامّة.

مثلًا إذا فرضنا سطحًا مستويًا محاطًا بخطوط ثلاثة مستقيمة، فإذا اعتُبِرَ كونه محاطًا بالخطوط الثلاثة كانت الهيئةُ العارضة له بهذا الاعتبار هو الشكل، وإذا اعتُبِرَ منها[٧] خطّان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئةُ العارضة له بهذا الاعتبار هي الزاوية.

[١] ض: عرفت.
[٢] ب: لم يعرض.
[٣] انظر: الفقرة ١٤٧. ٤.
[٤] ك: إن لم تستند.
[٥] ض: المستند.
[٦] انظر: الفقرة ٢٣٨ من الشرح.
[٧] ض: فيها.

منهوات

(أ) وفي هامش د: وفيه بحث؛ إذ لا دليل على ما ذكر. غايته أن ذلك بينٌ في التمكن على التقدير الثاني، محتاجٌ إلى البرهان في التناهي. "سنان باشا".

وقابلُه هو الجسم البسيط، وهو أيضًا واحد، وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفًا، فيجب أن يكون كُريًّا، وإلا لاختلفت آثاره. ولا ضَبْطَ لأشكال المركبات؛ لأنها تختلف بحسب اختلاف التراكيب الحاصلة. والمصنف عمّم[1] الحكمَ بالنسبة إلى جميع الأجسام، فقال: «الشكل الطبيعي هو الكرة».

وفيه نظر؛ إذ يجوز أن يكون الشكل الطبيعي للمركب غير الكري.

[١٠.١.٢. تحقيق ماهية المكان]

[١٤٨.] قال: والمعقول من الأول[2] البعدُ، فإن الأمارات تُساعِدُ عليه. واعلم أن البعد منه ملاقٍ للمادة، وهو الحالّ في الجسم ويمانع مساويَه؛ ومنه مفارِقٌ تحلّ فيه الأجسام، ويلاقيها بجملتها، ويداخلها بحيث ينطبق على بعدِ المتمكّن ويتّحد به. ولا امتناع لخلوّه عن المادة. ولو كان المكان سطحًا لتضادّت الأحكام، ولم يعمّ المكان.

أقول: المكان موجود؛ لأنه مشار إليه ....

[1] ج ح ف: عمّ.
[2] و: المكان.

حاشية الجرجاني

ثم إن الشكل والزاوية لا يعرضان إلا للسطوح والأجسام؛ لأن أطراف الخطوط -أعني: النقط-[1] لا تتصوّر إحاطتها بالخطوط أصلًا.

[١٤٧. ١٥.] **(قوله: وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفًا)** فيه منعٌ؛ لجواز أن تكون هناك[2] جهاتٌ مختلفةٌ واعتباراتٌ متعدّدةٌ تصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في المادة الواحدة أمورٌ مختلفةٌ. والثابت بالبرهان على تقدير صحته أن الواحد من حيث إنه واحد لا تصدر عنه آثارٌ متعدّدةٌ.

واعترض أيضًا بأن هذا إنما يتمّ إذا كان الفاعل موجبًا. وأما إذا كان مختارًا -كما هو مذهبه في المبدأ الأول تعالى- فلا، على أنه يجوز أن تكون الصور المنوّعة[3] فاعلةً بالاختيار؛ لكنها لزمت سمتًا[4] واحدًا في أفعالها، مع إمكان أن تفعل على خلافه باختيارها. قال الغزالي في **الإحياء**: إن القوى والصور ملائكةٌ فاعلةٌ بالاختيار مطيعةٌ لخالقها فيما أمرها به.[5]

[١٥٢و] [١٤٧. ١٦.] **(قوله: فيجب أن يكون / كُريًّا، وإلا لاختلفت آثاره)** وذلك لأن الشكل المضلّع مختلفٌ؛ لأن جانبًا منه سطح، وآخر منه[6] خطّ، وآخر نقطة واحدة.

[١٤٧. ١٧.] **(قوله: وفيه نظر) قد يجاب عنه** بأن مراد المصنف من قوله «والطبيعي هو الكرة»، أن الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة؛ لكنه اكتفى في هذا التقييد بالشهرة وعدم انضباط أشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات.

[١٤٨. ١.] **(قوله: المكان موجود؛ لأنه مشار إليه)** أي: المكان مشارٌ إليه بالإشارة الحسية عند العقلاء على وجهٍ تقبله العقول، فلابدّ أن يكون موجودًا ذا وضعٍ؛ ضرورة أن المعدوم أو المجرد لا يتصوّر قبولُه لتلك الإشارة، ولا يقدح في ذلك كونُ الإشارة الحسية امتدادًا وهميًّا.

وقد يقال: إن الحكماء ذهبوا إلى أن الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط؛ بل هي متصلة في أنفسها لا مفصل فيها، مع أنهم جوّزوا

[1] غ ب ك: النقطة.
[2] ض - هناك.
[3] ك: النوعية.
[4] ك: سنا.
[5] هذا الاعتراض -مع ما فيه من النقل عن الغزالي- لنصير الحلّي، مع أني لم أجد هذه العبارة في **الإحياء**. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩و. | وهذ النقل ذكره المحشي مرة أخرى. انظر: الفقرة ١٧٨. ١١.
[6] ب - منه.

ومقصِدٌ[١] للمتحرك، وكل ما هو كذلك فهو موجود. وهو لا يكون جزءًا للجسم ولا حالًّا فيه؛ لأنه يسكن فيه الجسم، وينتقل بالحركة عنه وإليه، وكل ما هو كذلك لا يكون جزءًا للجسم ولا حالًّا فيه. فهو إما السطح الباطن للجسم الحاوي المماسُّ للسطح الظاهر من المحوي؛ أو بُعدٌ يساوي البعدَ القائم بالجسم ويشغله بالحصول فيه.

[١] و: ومقصود.

حاشية الجرجاني

الإشارة الحسية إلى النقطة المتوهَّمة في وسط الخطّ، وإلى الخطّ المتوهَّم في وسط السطح، فلا يلزم عندهم حينئذٍ كون المشار إليه بالإشارة الحسية موجودًا في الخارج؛ بل يلزم أحدُ الأمرين: إما وجوده فيه أو وجود المحل الذي يتوهّم المشار إليه فيه.(أ)

[١٤٨. ٢.] (**قوله: ومقصِدٌ للمتحرك**) أي: المكان مقصِدٌ للمتحرك بالحصول فيه، فلابدّ أن يكون موجودًا ذا وضعٍ حالَ حصول المتحرك فيه؛ لامتناع حصوله في معدومٍ أو مجردٍ لا يقبل إشارةً حسيةً؛ بل يجب أن يكون موجودًا في حال تحركه إليه؛ لأنه مقصدٌ له بالحصول فيه لا بالتحصيل، فلا يختلف حالُه بالحركة. وأما ما يكون مقصدًا له بالتحصيل فيمتنع حصولُه حالَ الحركة، كالكيفية التي يتوجّه إليها الجسم حالَ حركته في الكيف.

وما يقال من أن المتحرك إنما يقصد السمتَ الذي أخذ في الحركة فيه والجهةَ التي توجّه إليها، وأما دعوى قصده للمكان فيحتاج إلى برهانٍ[١] -مردودٌ بأن قصدَ المتحرك للوصول إلى المتنهى وحصوله في المكان هناك أظهرُ من أن يخفى على ذي مسكة. نعم، قد يكون ذلك المكان مدركًا إجمالًا، أي: غير مخطر بالبال، فلا يشعر بكون الحصول فيه مقصودًا.[٢](ب)

[١٤٨. ٣.] (**قوله: وكل ما هو كذلك لا يكون جزءًا للجسم ولا حالًّا فيه**) لأن الانتقال عن الجزء أو الحالّ مما لا يتصوّر؛ بل يكون الانتقال معه لا عنه ولا إليه. وبهذا -أعني: الانتقال عن المكان وإليه- يستدلّ أيضًا على كونه موجودًا؛ لأن الانتقال عن العدم إلى العدم مستحيل قطعًا.

[١٤٨. ٤.] (**قوله: فهو إما السطح الباطن للجسم الحاوي**) لا شكّ / أن الجسم بكلّيته حاصلٌ[٣] في مكانه الحقيقي مالئٌ له، فلا يكون المكان أمرًا لا ينقسم أصلًا كنقطة مثلًا؛ لاستحالة كون الجسم المنقسم في جهاته حاصلًا بتمامه فيما لا ينقسم؛ ولا أمرًا ينقسم في جهة واحدة فقط كخطٍّ مثلًا؛ لاستحالة[٤] كونه محيطًا بالجسم بكلّيته، فهو إما أن يكون منقسمًا في جهتين فقط، أو في الجهات كلّها. [١٥٢ظ]

وعلى الأول يكون المكان سطحًا، ولا يجوز أن يكون جوهرًا -لاستحالته- بل عرضًا؛ ولا يجوز أن يكون حالًّا في المتمكن -لما عرفت- بل فيما يحويه؛ ويجب أن يكون مماسًّا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته،[٥] وإلا لم يكن مالئًا له. فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي

[١] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩و.
[٢] غ: موجودا.
[٣] غ: حال.
[٤] ض - كون الجسم المنقسم في جهاته حاصلًا بتمامه فيما لا ينقسم ولا أمرًا ينقسم في جهة واحدة فقط كخطٍّ مثلًا لاستحالة، صح هامش.
[٥] ك: الجهات.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: قيل عليه: بل هو غير لازم أيضًا؛ لأنا لو فرضنا موضع الأرض خلاء محضًا لكانت صحة الإشارة إلى غاية البعد عن المحدد -أعني: المركز- باقيًا على حاله، وذلك ظاهر. "حسن صائمسوني".

(ب) وفي هامش ش: غايته أن الحصول في المكان تابعٌ للوصول إلى المتنهى، ولم يكن مقصودًا بالذات ومدركًا مفصّلًا، ولا يلزم منه أن لا يكون موجودًا معه. "منه رحمه الله".

واختار المصنف الثاني، فقال: المعقول من المكان البعدُ؛ فإن الأمارات تساعد أن المكان هو البعد، فإن الناس كلهم يحكمون أن الماء فيما بين أطراف الإناء، وأن الماء يزول ويفارق، ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه.

وأيضًا: إذا توهّمنا الماء وغيره من الأجسام مرفوعًا غيرَ موجودٍ في الإناء لزم من ذلك أن يكون البعد الثابت بين أطرافه موجودًا، وذلك أيضًا موجود عندما يكون هذا موجودًا معه.

وأيضًا: كون الجسم في مكان ليس بسطحه؛[١] بل بحجمه وكميته، فيجب أن يكون ما فيه الجسمُ بحجمه مساويًا له فيكون بعدًا، ولأن المكان مساوٍ للمتمكّن،

[١] و - عندما يكون هذا موجودًا معه وأيضًا كون الجسم في مكان ليس بسطحه، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي، كما هو مذهب أرسطو.[١]

وعلى الثاني يكون المكان بعدًا منقسمًا في جميع الجهات مساويًا للبعد القائم بالجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ساريًا فيه بكلّيته، فذلك البعد الذي هو المكان إما أن يكون أمرًا موهومًا يشغله الجسمُ ويملأه على سبيل التوهّم، كما هو مذهب المتكلّم، وقد ظهر بطلانه بوجود المكان؛ وإما أن يكون أمرًا موجودًا، ولا يجوز أن يكون بعدًا ماديًا قائمًا بالجسم، وإلا يلزم من حصول الجسم فيه تداخلُ الأجسام بانطباق أبعاد بعضها على بعض، فهو بعدٌ مجرد، كما هو مذهب أفلاطون.

وبما حققناه تبيّن لك أن المكان على تقدير وجوده ينحصر في السطح والبعد المذكورين، كما ذكره. وبطل ما قيل من أنه لا دليل على انحصاره فيهما.[٢]

واعلم أن العامّة يطلقون لفظَ "المكان" على ما يعتمد الجسمُ عليه ويمنعه من النزول؛ فلذلك يجعلون الأرض مكانًا للحيوان، ولا يجعلون الهواء المحيط به مكانًا له، وإذا وُضِع تُرسٌ على رأس قُبّة بمقدار درهم لم يكن مكانه عندهم إلا ذلك القدر الذي يمنعه من النزول.

[١٤٨. ٥.] **(قوله: يحكمون أن الماء فيما بين أطراف الإناء)** ولا شك أنهم يريدون بأطراف الإناء أطرافَه الداخلة لا الخارجة،[أ] فما بين أطرافه هو البعدُ الممتدّ في داخله لا سطحُه الباطن،[ب] كما لا يخفى.

[١٤٨. ٦.] **(قوله: وأيضًا: إذا توهّمنا الماء وغيره من الأجسام مرفوعًا غيرَ موجودٍ في الإناء)** يعني: إذا توهّمنا أن الماء الذي في الإناء خرج عنه، ولم يدخل فيه بدلَه غيرُه، كان فيما بين أطرافه الداخلة بعدٌ ممتدٌّ في الجهات موجودٌ؛ لأنه محصورٌ فيما بين أطرافه وقابلٌ للانقسام، والمعدوم لا يكون محصورًا ولا منقسمًا.

ويرد عليه: أن هذا توهّمٌ باطلٌ عند القائل بالسطح، فجاز أن يستلزم محالًا آخر، أعني: كون المعدوم محصورًا ومنقسمًا.[٣]

[١٤٨. ٧.] **(قوله: وأيضًا: كون الجسم في مكان ليس بسطحه؛ / بل بحجمه وكميته)** **قيل:** إن أراد به أن الجسم بتمام حجمه وكميّته حاصلٌ في المكان[٤] لا بسطحه وحده فهو صحيحٌ؛ لكنه لا يلزمه أن يكون المكان

[١٥٣و]

[١] غ - أرسطو.
[٢] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩و.
[٣] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩و-٢٢٩ظ.
[٤] غ ك: مكان يحيط به بكليته.

مـنهوات

(أ) وفي هامش ب ش ك د: قوله «لا الخارجة» ردّ على من توهّم ذلك وزعم أن ما بين أطرافه هو سطوحه الباطنة الواقعة فيما بين سطوحه الظاهرة. "منه رحمه الله".

(ب) وفي هامش ب ش ك د: قوله «لا سطحه الباطن» ردّ على من توهّم أن ما بين أطرافه يحتمل البعد والسطح. "منه رحمه الله".

والمتمكّن ذو ثلاثة أقطار، فالمكان ذو ثلاثة أقطار.

وأيضًا: إن الناس كلهم يقولون: المكان قد يكون فارغًا وقد يكون ممتلئًا، ولا يقولون: إن السطح يكون فارغًا ويكون ممتلئًا.

قوله «واعلم أن البعد منه ملاقٍ» إلى قوله «ولا امتناع لخلوه عن المادة» جوابٌ عن دليلٍ -للقائلين بأن المكان هو السطح- على أن المكان ليس ببعد.

تقرير الدليل: أن المكان لو كان هو البعد فذلك البعد لا يخلو إما أن يكون موجودًا مع البعد الذي للجسم المحوي، أو لا يكون موجودًا، فإن لم يكن موجودًا معه فيلزم أن لا يكون[1] مع المتمكّن في المكان مكانٌ؛ لأن المكان هو هذا البعد الذي لم يكن موجودًا مع المتمكّن، وإن كان موجودًا فلا يخلو إما أن يكون له وجودٌ غيرُ وجودِ بعدِ المحوي، أو لا يكون له وجودٌ غيره؛ بل يتحد به فيصير هو هو. فإن كان الثاني فليس هناك بعدٌ إلا بعدُ الجسم المحوي، وكذلك[2] إذا حصل فيه جسم آخر لا يكون هناك بعد إلا بعدُ ذلك الجسم الآخر،

[1] ح - موجودًا فإن لم يكن موجودًا معه فيلزم أن لا يكون، صح هامش.

[2] ج: ولذلك.

حاشيـة الجـرجاني

بحجمه وكميته مساويًا له، كما زعمه؛ فإن السطح الذي هو المكان محيط به بكلّيته لا بسطحه وحده. وإن أراد به أن الجسم بحجمه منطبقٌ على المكان سارٍ فيه كان مصادرةً على المطلوب.[1]

وكذا قوله «ولأن المكان مساوٍ للمتمكن» إن أراد به أن المتمكن مالئ له بحيث لا يكون شيء من المكان خاليًا عنه، ولا يكون شيء من المتمكن خارجًا عن المكان، فهو صحيحٌ؛ لكنه لا يلزمه أن يكون بعدًا. وإن أراد به مساواته إياه لكونه ذا أقطارٍ ثلاثة مساوية لأقطاره الثلاثة كان مصادرة.[2]

[١٤٨ . ٨.] **(قوله: ولا يقولون: إن السطح يكون فارغًا ويكون ممتلئًا) يرد عليه**: أن الأمور العرفية لا يعوّل عليها في العقليات،[3] على أنهم لا يمتنعون[4] أن يقولوا إن البسيط[5] الذي في داخله غيرُه مملوءٌ أو فارغٌ.[6]

وأنت تعلم أن هذه المناقشات إنما تتوجّه إذا جعلت تلك الأمارات المذكورة دلائل قطعية على المطلوب. وأما إذا اقتصر على كونها علامات وأمارات مقتضية للظن به -على ما ذكر في الكتاب وشرحه- فلا؛ لأن كل واحدة منها يظن بها كون المكان بعدًا مساويًا للمتمكن كما لا يخفى، فإذا تعاضدت فربما أوقعت جزمًا أو ظنًّا قريبًا منه.

[١٤٨ . ٩.] **(قوله: فإن كان الثاني فليس هناك بعدٌ إلا بعدُ الجسم المحوي) الأظهر أن يقال**: وإن كان البعد موجودًا مع المتمكن، فإن لم يكن له وجودٌ غيرُ وجود بعد المتمكن لزم اتحادُ الاثنين؛ لأنه قبل أن يحلّ فيه هذا المتمكن كان موجودًا بوجود آخر غير وجود بُعد هذا المتمكن، وقد تبيّن استحالته؛ وإن كان له وجودٌ غيرُ وجود بعد المتمكن لزم تداخلُ البعدين بحيث لا يتمايزان في الإشارة، وهو أيضًا محال.

وما ذكره الشارح في إبطال الثاني فمرجعه إلى أن المكان ليس موجودًا مع بعد المتمكن، وقد فرضناه موجودًا معه، هذا خلف. ولا حاجة إليه[7] مع ظهور لزوم اتحاد الاثنين على ذلك التقدير. وكذا التطويل

[1] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩ظ.

[2] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩ظ.

[3] قال الرازي في المباحث المشرقية: «إن الأمور المبنية على العرف والعادات لا تصلح أن يعوّل عليها في العقليات». انظر: المباحث المشرقية للرازي، ٣٣٥/١.

[4] غ: يمنعون.

[5] أي: السطح.

[6] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩ظ.

[7] غ - إليه.

فلا يكون البعد -الذي فرضنا أنه[1] مكان- موجودًا. وإن كان الأول فهناك بعدٌ بين أطراف الحاوي وهو مكان، وبعدٌ آخر في المتمكّن، هو[2] أيضًا بين أطراف الحاوي غيرُ ذلك[3] بالعدد.[4]

لكن معنى[5] "البعد الشَّخْصي الذي بين هذين الشيئين" هو أنه هذا الأمر المتصل بينهما الذي يقبل القسمةَ الواحدُ المشارُ إليه، فكل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين، فكل ما هو هذا البعد الذي بين الطرفين المحدودين فهو لا محالة واحدٌ شخصيٌّ لا غير، فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدًا شخصيًا واحدًا، ليس بعدًا وبعدًا آخر. وإذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدٌ للجسم وبعدٌ آخر؛ لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين موجود، فالبعد الآخر ليس بموجود.[6]

تقرير الجواب: أن البعد ينقسم إلى قسمين: بعدٌ قائم بالمادة ملاقٍ لها، / وبعدٌ غير ملاقٍ للمادة؛ بل مفارق عنها. والأول -أعني: البعد القائم بالمادة-[7] يمانع مساويَه، أعني: بعدًا آخر مقارنًا لمادةٍ[8] مساويًا له، فلا يجامعه؛ [٤٦و]

[1] ف: بأنه.
[2] ف: وهو.
[3] و + البعد.
[4] و - بالعدد، صح هامش.
[5] ط + قولنا.
[6] هذا الدليل لابن سينا، نقله الشارح بتصرف. انظر: **السماع الطبيعي من الشفاء**، ص ١٥٤.
[7] ج - ملاقٍ لها وبعد غير ملاقٍ للمادة بل مفارق عنها والأول أعني البعد القائم بالمادة، صح هامش.
[8] ج: للمادة.

حاشيـة الجـرجاني

الذي ارتكبه في إبطال الأول راجعٌ إلى ذلك، ومستغنى[1] عنه بلزوم التداخل، كما يشعر به تقرير الجواب.

[١٤٨. ١٠.] **(قوله: فهو لا محالة واحدٌ شخصيٌّ لا غير)** ردّ ذلك بجواز أن يكون ما بين[2] هذين الطرفين بعدين متغايرين في الوجود متّحدين في الإشارة فقط.[3]

[١٥٣ظ] قال الإمام في **الملخص**: لو أمكن أن يتشكّك العقل في أن هذا البعدَ / الموجود بين طرفَي هذا الإناء بعدان، مع أن المشار إليه بالحسّ ليس[4] إلا الواحد، فليتشكّك[5] في أن هذا الشخص الإنساني الواحد في الحسّ هل[6] هو واحد في الحقيقة أو أشخاص متعدّدة؟

لا يقال: إنا حكمنا بأن الموجود بين طرفي هذا الإناء بعدان؛ لأنا لو قدّرنا خروجَ الماء عنه وعدمَ دخول جسم آخر فيه قضى العقل بوجود بعدٍ بين طرفي الإناء، فلما دخل فيه الماء علمنا أنه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء، فحكمنا باجتماع البعدين، ولما لم يوجد[7] مثلُ ذلك في الإنسان الواحد لم يلزمنا تجويز تعدّده.

لأنا نقول: لا يلزم من انتفاء هذا الطريق الذي هوَ دليل معيّن انتفاء المدلول؛ بل يبقى الاحتمال بحاله.[8]

[١٤٨. ١١.] **(قوله: وبعدٌ غير ملاقٍ للمادة؛ بل مفارق عنها)** هذا البعد يسمّى بعدًا مجردًا؛ لأنه وإن كان قابلًا للإشارة الحسية؛ لكنه غيرُ مقارن[9] للمادة مقارنةَ الأبعاد الجسمية[10] الحالّة فيها، ويجب أن يكون جوهرًا؛ لقيامه بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه،[11] بخلاف الأبعاد الجسمية؛ فإنها أعراض حالّة فيها، فكان المكان بمعنى البعد جوهرًا متوسّطًا[12] بين العالَمين، أعني: الجواهر المجردة التي لا تقبل إشارة حسية والأجسام[13] التي هي جواهر كثيفة.

[1] غ: مستغن.
[2] ض - ما بين، صح هامش.
[3] انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٢٩ظ.
[4] ض - ليس.
[5] ض: فيشكك؛ غ ك + العقل.
[6] ب: هذه.
[7] ض ب: يوجب.
[8] انظر: **الملخص للرازي**، ٦٣و-٦٣ظ.
[9] ب: مفارق.
[10] ك: الجسمانية.
[11] ض: مع بقاء تشخصه؛ ك: بشخصيته.
[12] ض ب: جوهر متوسط.
[13] غ ك: وبين الأجسام.

لامتناع التداخل بين هذين البعدين الملاقيين للمادة. والثاني -أعني: البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة- تحلّ فيه الأجسام، ويلاقيها بجملتها، ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكّن ويتحد به، وهو مكان الجسم[1] الذي يداخله، ولا امتناع في تداخل مثل هذا البعد في بعد الجسم المتمكّن لخلوّه عن المادة.

وفي هذا الجواب نظر؛ لأنا نعلم بالضرورة أن الأبعاد لذاتها متمانعة عن التداخل، لا بسبب الهيولى، ولا بسبب الصور والأعراض؛ فإن الصور والأعراض[2] لو لم تكن وفُرِض البعد موجودًا كان ممتنعًا من التداخل، والهيولى لو لم تكن ذاتَ وضعٍ لم يتصور فيها امتناع التداخل، وعند كونها ذاتَ وضعٍ تمتنع عن التداخل[3] بالعرض بسبب البعد الذي يعرض لها، فيعرض بسببه التجزّؤ[4] والانقسام، فيكون استعداد الهيولى لأن يُحمل عليها امتناعُ التداخل أمرًا يلحقه من البعد، والبعد هو السبب في حمل هذا عليها.

قوله «ولو كان المكان سطحًا لتضادّت الأحكام» هذا دليلٌ على أن المكان ليس بسطح الحاوي.

تقريره: لو كان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي، لتضادّت أحكام الجسم الواحد في حالة واحدة. والتالي باطل.

[1] ط: للجسم.
[2] و - فإن الصور والأعراض، صح هامش.
[3] و: التداخل.
[4] ح ف: فيتعرض بسببه للتجزّؤ.

حاشية الجرجاني

[١٤٨. ١٢.] (**قوله: لامتناع التداخل بين هذين البعدين الملاقيين للمادة**) فإن تجويز هذا التداخل يؤدّي إلى تجويز[1] دخول أجسام العالَم في حيّزِ خردلةٍ، وإنه سفسطة.

[١٤٨. ١٣.] (**قوله: بحيث ينطبق على بعد المتمكّن ويتحد به**) أي: يتحد به في الوضع والإشارة. **واعترض على ذلك** بأنك لما جوّزتَ تداخُلَ الأبعاد من حيث هي أبعاد فأيّ دليلٍ دلّك[2] على أن الأبعاد المادية متمانعة[3] من التداخل.[4] والاستقراء لا يفيد حكمًا كليًا.[5]

[١٤٨. ١٤.] (**قوله: فإن الصور والأعراض لو لم تكن وفُرِض البعد موجودًا كان ممتنعًا من التداخل**) وذلك لأن منشأ امتناع التداخل هو العِظَم والامتداد. وكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد أصلًا جاز التداخل فيه مطلقًا كالنقط. وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة[6] أو في جهتين فقد امتنع التداخل فيه من تلك الجهة أو الجهتين فقط، كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض، وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق. وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقًا.

فإن بديهة العقل تحكم بأن ما لا حجمَ ولا عظمَ له أصلًا إذا لاقى نظيرَه لاقاه بأسره ولم يتصوّر في أحدهما شيء خالٍ عن الآخر، ولا كونهما معًا أعظم من أحدهما فقط، وذلك هو التداخل؛ / وبأن ما له حجمٌ وعِظَمٌ [١٥٤و] إذا لاقى نظيرَه في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها[7] كان مجموعهما أعظم من أحدهما، فامتناع التداخل إنما هو بالذات للأعظام والأحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام، وهي المقادير والأبعاد، دون الهيولى؛ إذ ليست منقسمة إلا تبعًا. وكذلك الصورة الجسمية؛ فإن انقسامها لِما فيها من المقدار؛ لكنها مستلزمة للمقدار خارجًا وذهنًا؛ لامتناع تصوّرها بدون مقدارٍ سارٍ فيها ممتدٍّ[8] في الجهات، بخلاف الهيولى؛ فإنها تستلزم الصورةَ الجسمية

[1] ض - إلى تجويز، صح هامش.
[2] ض - بأنك لما جوّزت تداخل الأبعاد من حيث هي أبعاد فأيّ دليل دلّك، صح هامش.
[3] غ: ممانعة.
[4] ض: عن التداخل.
[5] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩ظ.
[6] ض + واحدة.
[7] ب - فيها، صح هامش.
[8] ض: ممتدا.

بيان الملازمة: أن المكان لو كان سطحًا يلقى سطحَ المحوي يلزم أن يكون الطائر الواقف في الهواء الذي يتبدّل عليه المكانُ ساكنًا متحركًا معًا؛ لأن الحركة هي مفارقةُ سطحٍ إلى سطحٍ آخر،[١] والطائر على تقدير تبدّل الهواء عليه يكون مفارقًا من سطح إلى سطح، فيكون متحركًا، ويكون ساكنًا؛ لأنه واقف.

ولقائل أن يقول: الحركة هي أن ينتقل المتحرك من سطح إلى سطح، لا أن يفارق عن المتحرك سطحٌ ويتصل به سطحٌ آخر، فعلى هذا يكون[٢] السكون بالنسبة إلى الطائر، والحركة بالنسبة إلى مكانه، فلا يكون جسم واحد متحركًا وساكنًا معًا.[٣]

واعلم أن القول بالأبعاد يستدعي أن يكون كل جسم في مكان، والقولَ بالسطح يستدعي أن يكون[٤] من الأجسام ما لا مكان له، وإليه أشار بقوله «ولم يعمّ المكان»، مع أن العلماء والعقلاء حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان، فيكون القول بالأبعاد مطابقًا لما حكم به العقلاء.

[١] ح - آخر.
[٢] ط: لا يكون.
[٣] ج - معًا، صح هامش.
[٤] و - كل جسم في مكان والقول بالسطح يستدعي أن يكون، صح هامش.

حاشية الجرجاني

والمقدارَ في الخارج دون الذهن، فظهر امتناع التداخل في الأبعاد مطلقًا، واندفع ما قيل من أن امتناعَ التداخل بين البعد المجرد والمادي ليس ضروريًا، وكونَ البعد هو السبب في الامتناع ممنوعٌ.[١]

[١٤٨. ١٥.] (قوله: يلزم أن يكون الطائر الواقف في الهواء) أي:[٢] إذا فرضنا أن طائرًا في الهواء واقفٌ بحذاء رأس إنسان مثلًا، وأن الهواء متحرك، فلا شكّ أنه تتبدّل عليه سطوحُ الهواء المحيطة به، فلو كان السطح مكانَه كان متحركًا أيضًا؛ لكونه في كل آنٍ في مكان آخر.(أ)

[١٤٨. ١٦.] (قوله: والحركة بالنسبة إلى مكانه) أي: هو ساكن، ومكانه متحرك؛ لكن حركته بالعرض تبعًا لمحلّه الذي هو الهواء، فلا يلزم أن يكون للمكان مكانٌ[٣] آخر. وإنما يلزم ذلك أن لو كان متحركًا بالذات.(ب)

[١٤٨. ١٧.] (قوله: يستدعي أن يكون كل جسم في مكان) وذلك لأن البعد المجرد مساوٍ لأبعاد الأجسام بأسرها، فهو بقدر قطر الفلك الأعظم، فكل بعد[٤] لجسم منطبقٌ على بعض من ذلك البعد المجرد. وعلى القول بالسطح يلزم أن لا يكون للجسم المحيط بالأجسام مكانٌ. وأما حكم العقلاء بأن كل جسم له مكان فقد قيل عليه: إن القائلين بالسطح من جملتهم، ولم يحكموا بذلك، على أن المتّبع هو البرهان أو الضرورة، لا قولٌ مجرد عنهما.[٥]

واعلم أن المكان إن كان هو البعد كان كل جزء من المتمكن[٦] في جزء

[١] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩ظ.
[٢] ض - أي.
[٣] ض - مكان، صح هامش.
[٤] ض - بعد، صح هامش.
[٥] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩ظ.
[٦] ك: أجزاء المتمكن.

منهوات

(أ) وفي هامش د: اعلم أن المكان قد يكون سطحًا واحدًا كمكان الفلك؛ وقد يكون عدّة سطوح تركّب منها مكانٌ كالماء في النهر؛ فإن مكانه يتركب من سطحين، أعني: سطح الأرض تحته وسطح الهواء فوقه. وقد يكون بعض من هذه السطوح متحركًا وبعضها ساكنًا، كما للحجر الموضوع على الأرض الجاري عليه الماء؛ وقد يكون الحاوي -أي: المكان- متحركًا، والمحوي -أي: المتمكن- ساكنًا، كحال العناصر الساكنة مع الفلك؛ وقد يكونان متحركين كالأفلاك. "منه رحمه الله".

(ب) وفي هامش د: لأن المتحرك بالذات هو الذي يلزمه أن ينتقل في مكان. أما المتحرك بالعرض فلا، كالسواد في الجسم؛ لأنه ليس متمكنًا مالئًا للمكان، مع أنه متحرك بالعرض؛ وذلك لأن المتحرك بالعرض ليس متحركًا بالحقيقة كالجالس في السفينة. "منه رحمه الله".

[٢. ١. ١. ١١. نفي الخلاء]

[١٤٩.] **قال: فهذا المكان لا يصحّ عليه الخلوّ من شاغلٍ، وإلا لساوت حركةُ المعاوِق حركةَ عَديمِه عند فرض معاوِقٍ أقلّ بنسبة زمانَيهما.**

أقول: القائلون بأن المكان هو البعد على مذهبين: منهم من يُحيل أن يكون هذا البعد يبقى فارغًا لا مالئَ له، ولا يتخلّى عن مالئٍ إلا عند لحوقِ مالئٍ آخر؛ ومنهم من لا يُحيل ذلك؛ بل يجوِّز أن يكون هذا البعد خاليًا تارةً ومملوءًا[١] تارةً، وهم أصحاب الخلاء.

واختار المصنف المذهب الأول، واحتجّ على بطلان مذهب الثاني، فقال: «**فهذا المكان لا يصحّ عليه الخلوّ من شاغل**»؛ لأنه لو صحّ خلوّه من شاغل[٢] لساوت حركة الجسم الذي له معاوِقٌ حركةَ الجسم الذي لا يكون له معاوِقٌ. والتالي باطل.

أما الملازمة فيتوقف بيانها على تقرير مقدّمة، وهي أنه كلما كانت المسافة

[١] ج: مالئًا، صح هامش.
[٢] ج: عن شاغل؛ ف: من شاغله.

من مكانه، فمكان الجزء جزء مكان الكل؛ وإن كان هو السطح لم يكن جزءٌ من أجزاء المتمكن في جزء[١] من أجزاء المكان أصلًا؛ بل كان أجزاؤه المتصلة بسطحه الظاهر في أمكنة مركبة من أجزاء مكان الكل مع غيرها، فجزءُ مكان الجزء جزءُ مكان الكل.

[١٤٩. ١.] **(قوله: منهم من يُحيل أن يكون هذا البعد يبقى فارغًا لا مالئَ له) إلى قوله (وهم أصحاب الخلاء)** أراد بالخلاء المكان الخالي عما يُشغِله، فإن كان المكان بعدًا مجردًا موجودًا فخلوّه أن لا ينطبق عليه بعدٌ متمكن فيه، وإذا انطبق عليه كان ملاء لا خلاء؛ وكذا الحال إن كان المكان بعدًا موهومًا / [١٥٤ظ] إلا أن الانطباق ههنا[٢] يكون وهميًا؛ وإن كان سطحًا فخلوّه أن لا يكون[٣] في[٤] داخل ذلك السطح متمكن، فإن كان في داخله ما يملأه[٥] كان ملاء لا خلاء. وبالجملة إن الخلاء هو المكان الخالي عن المتمكن. فالقائلون بالسطح لم يجوّزوا أن يكون داخلُه خاليًا عما يتمكن فيه، وإلا لكان المعدوم محصورًا فيما بين أطرافه قابلًا للانقسام، وإنه[٦] محال؛ بل ذهبوا إلى أن سطوح الأجسام متلاقية متلازمة. وأما القائلون بالبعد الموجود[٧] فقد جوّز بعضُهم خلوّه عن الشاغل، وكذا جوّزه القائلون بالبعد الموهوم، وعرّف الخلاء على مذهبهم بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما أصلًا، فالخلاء عندهم نفيٌ محضٌ محصور فيما بين الأجسام، فيكون باطلًا؛ لِما[٨] تقدّم من لزوم كون المعدوم محصورًا منقسمًا. وأما الخلاء بمعنى النفي المحض فيما وراء الأجسام فلا خلاف فيه، ولا انحصار هناك ولا امتياز أصلًا إلا بحسب الوهم في غير المحسوس، وحكمه فيه غير مقبول، فلا تتصوّر هناك[٩] حركة يستدلّ[١٠] بها على استحالته.

[١٤٩. ٢.] **(قوله: لأنه لو صحّ خلوّه من شاغل)** أي: خلوّ المكان عن الشاغل،[١١] سواء كان بعدًا موجودًا أو موهومًا، فإن الدليل المذكور يعمّهما.

[١٤٩. ٣.] **(قوله: على تقرير مقدّمة)** حاصلها: أن اختلاف الأجسام الواقعة في المسافة في رِقّة القوام وغلظه -كالهواء والماء مثلًا- يوجب اختلافَ معاوقتها ومقاومتها للمتحرك فيها، واختلاف المعاوقة والمقاومة يوجب اختلافَ حركته

[١] ض - من مكانه فمكان الجزء جزء مكان الكل وإن كان هو السطح لم يكن جزءٌ من أجزاء المتمكن في جزء، صح هامش.
[٢] ض - ههنا.
[٣] ض + حينئذ.
[٤] ض ب - في.
[٥] غ ك: يملأ.
[٦] ض: وهو.
[٧] ض: القائلون بالموجود.
[٨] ب: بما.
[٩] ض - هناك، صح هامش.
[١٠] ب: ليستدل.
[١١] غ: شاغل.

التي كانت الحركة فيها أرقّ كان قطعُها أسرع، وكلما كانت أغلظَ كان قطعها أبطأ. والسبب فيه الاقتدارُ على مقاومة الدافع الخارق والعجزُ عنه؛ فإن الرقيق شديدُ الانفعال عن الدافع الخارق، والغليظ بخلافه. والرِّقّة[1] والغِلَظ يختلف في الزيادة والنقصان، فكلما زاد الغلظ زادت المقاومة، وكلما زادت المقاومة زاد البطء، فيكون المتحرك يختلف سُرعةً وبطئًا بحسب اختلاف المقاومة.[2]

إذا عرفت ذلك فنقول: لو ثبت الخلاء فإذا تحرك الجسم فيه بقوّته فلا يخلو إما أن يقطعه بالحركة في زمانٍ أو لا في زمانٍ، والثاني محال؛ لأنه يقطع البعضَ من المسافة قبل قطعِه الكلِّ،[3] فتعيّن الأول. فلو فرضنا أن يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاءٍ مقاومٍ يساوي مقدارُ مسافته مسافةَ الخلاء الذي وقع فيه الحركة الأولى فلابدّ وأن تكون تلك الحركة أبطأ، فتكون في زمانٍ أكثر، ويكون لزمان الحركة الأولى نسبةٌ إلى زمان الحركة في الملاء المقاوم.

[1] ج: فالرقة؛ ط: والرق.
[2] ف: المعاوقة.
[3] ج - الكل، صح هامش.

في السرعة والبطء على أن تكون كثرةُ المعاوقة بإزاء البطء وقلّتُها بإزاء السرعة.

[١٤٩. ٤.] **(قوله: فإذا تحرك الجسم فيه)** أي: في ذلك الخلاء، «بقوّته» أي: بقوةِ تُحرّكه فيه، سواء كانت تلك القوة طبيعية أو قسرية أو إرادية؛ فإن البرهان يتمّ بكل واحدة منها، إذا فُرِض تساويها من جميع الوجوه في الحركات الثلاث.

[١٤٩. ٥.] **(قوله: والثاني محال)** أي: قطعه لتلك المسافة الخالية لا في زمان بل في آنٍ محالٌ؛ لأن تلك المسافة منقسمة، وقطعه لبعضها قبل قطعه لكلّها. وإنما احتيج إلى بيان استحالته؛ لأنه لو جاز أن تقع الحركة في ذلك الخلاء في آنٍ، ووقعت حركته في الملاء[1] الأول في زمان، لم يكن لهذا الزمان نسبة إلى ذلك الآن أصلًا لعدم المجانسة، كما لا نسبة بين الخط والنقطة، فلم يتمّ الاستدلال؛ لتوقّفه على ثبوت نسبة بين ما وقع فيه حركةُ الخلاء وما وقع فيه حركةُ الملاء الأول لتفرض / مقاومة[2] الملاء الثاني بالقياس إلى مقاومة[3] الملاء[4] الأول على تلك النسبة. [١٥٥و]

[١٤٩. ٦.] **(قوله: فتعيّن الأول)** وهو أن يقطعه في زمان. وما قيل من أنا لا نسلّم أن الحركة ممكنةٌ في الخلاء؛ فإنا إذا فرضنا خلاء خارجًا عن داخل المحدّد لم تتصوّر فيه حركة قاطعة له؛ لأن كل حركة أينية لابدّ أن تكون إلى جهة، ولا محدّد للجهة هناك. وأيضًا: الحركة لابدّ لها أن تقع[5] على حدّ من السرعة والبطء، ولا يتعيّن في الخلاء للحركة حدّ منهما، فلا حركة فيه أصلًا. وأيضًا: المحال إنما يلزم من الحركة في الخلاء، لا من وجوده في نفسه، فلا تلزم استحالته.[6] -فجوابه: أما عن الأول فبأن الكلام في الخلاء الذي فيما بين الأجسام؛ لأن الخلاء فيما وراء المحدّد إن كان بمعنى النفي المحض والعدم الصرف فلا نزاع فيه ولا استحالة، كما مرّ؛ وإن كان بمعنى البعد المجرد، فإن لم يمكن أن يتمكن فيه جسمٌ فلا كلام فيه أيضًا؛ لأنه[7] كالعدم في أنه ليس مكانًا بالحقيقة، وإن أمكن أمكن أن يتحرك فيه متحركٌ بالضرورة. وأما عن الثاني فبأن المكان من حيث هو مكان يقبل أن يتحرك فيه الجسم بالضرورة، فإذا فُرِض خاليًا، فإن امتنع فيه وقوعُ الحركة لاستلزامه خلوَّ الحركة عما يلزمها من حدود السرعة والبطء كان هذا المحال لازمًا لخلوّ المكان،

[1] غ: الخلاء.
[2] غ ك: معاوقة.
[3] غ ك: معاوقة.
[4] ض - الملاء.
[5] ض: من أن تقع.
[6] هذه الاعتراضات لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٩ظ.
[7] ض - لأنه.

/ ولتكن تلك النسبة العُشْرَ مثلًا. فلو فرضنا أن يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاءٍ نسبةُ مقاومتِه إلى مقاومة الملاء الأول كنسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة المقاوم الأول، فيكون زمان حركة المعاوق الثاني مثلَ زمان[1] عديم المعاوق، فتكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق.[2] [٤٦ظ]

وقد اعتُرِضَ على هذا بأنه إنما يلزم أن تكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق أن لو كان استحقاقُ الحركة للزمان لأجل العائق، لا لذاتها، وهو ممنوع؛ فإن الحركة بنفسها تستدعي زمانًا، وبسبب المعاوق يصير ذلك الزمان أكثر، ولا يكون الزمان كلُّه بإزاء المعاوقة حتى يلزم أن يكون زمان المعاوق -الذي تكون نسبةُ معاوقته إلى معاوقة الأول العُشرَ- عُشرَ زمان المعاوق الأول، ويلزم منه[3] أن يكون مثلَ زمان عديم المعاوقة.

[1] ج + حركة.
[2] هذا الدليل ذكره ابن سينا في كتاب السماع الطبيعي من الشفاء، ص ١٦٢.
[3] ج – منه، صح هامش.

حاشية الجرجاني

فيكون الخلوّ محالًا، وهو المطلوب، وإن لم يمتنع سقط المنع. وأما عن الثالث فبما مرّ من أن مجموعًا[1] إذا استلزم محالًا فلابدّ أن يكون بعض أجزائه محالًا في نفسه، أو يكون اجتماع بعضها مع بعض[2] محالًا، وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالًا،[3] وليس أيضًا شيء من أجزائه سوى كون المكان خلاء بمحال بالضرورة، فتعيّن أن يكون الخلاء محالًا.

[١٤٩. ٧.] **(قوله: في ملاءٍ نسبةُ مقاومتِه إلى مقاومة الملاء الأول كنسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة المقاوم الأول) قيل عليه:** إنا لا نسلّم إمكانَ وجود ملاءٍ نسبةُ مقاومته إلى مقاومة[4] الأول كنسبة الزمانين مطلقًا، أي: على أيّ وجهٍ فُرِضت هذه النسبة المقدارية التي بين الزمانين؛ بل لابدّ لهذه الكلية من دليل، والجزئية لا تفيد ههنا.[5]

[١٤٩. ٨.] **(قوله: فتكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق)** قد نازع الإمام في استحالته متمسّكًا بجواز كون النسبة بين المعاوقين بحيث لا يكون للمعاوقة القليلة أثرٌ أصلًا؛ فإن المؤثّر إذا ضعف جدًّا جاز أن لا يؤثّر، كالقطرة الواحدة في نقر الحجر، وإن أثّرت فيه القطرات.[6]

[١٤٩. ٩.] **(قوله: فإن الحركة بنفسها تستدعي زمانًا)** لأن الحركة من حيث هي هي هيئةٌ[7] اتصالية غيرُ قارّة، فلا يتصوّر وقوعها دفعةً؛ بل على سبيل التعاقب / منطبقة على مسافة منقسمة وزمان. ألا ترى[8] أن الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان مع أنه لا معاوقة هناك، فذلك الزمان هو مقتضى الحركة من حيث هي، ويجب أن يكون محفوظًا في الملاء الأول مع زيادة زمانٍ لأجل المعاوقة، وحينئذٍ يكون الزمان[9] الذي تقتضيه الحركة بنفسها محفوظًا أيضًا في الملاء الثاني، وينضمّ إليه من الزمان الذي زاد لأجل المعاوقة شيءٌ آخر على قدر النسبة بين المعاوقتين. فإذا فرضنا أن زمانَ الخلاء ساعةٌ مثلًا وزمانَ الملاء الأول عشرُ ساعات كان تسعُ ساعات منها بإزاء المعاوقة وساعةٌ واحدة بإزاء الحركة، فكان زمانُ الملاء الثاني الذي معاوقته عُشرُ معاوقة الملاء الأول ساعةً [١٥٥ظ]

[1] غ: مجموعها.
[2] ض: إلى بعض.
[3] ض غ ب ك – محالًا، صح هامش ك.
[4] ض ب: معاوقته إلى معاوقة.
[5] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠و.
[6] انظر: المطالب العالية للرازي، ٥/١٧٥-١٧٦؛ هذا الاعتراض ذكره أيضًا نصير الحلّي بدون نسبته إلى الإمام الرازي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠و.
[7] ض – هيئة.
[8] غ ك: يرى.
[9] غ – هو مقتضى الحركة من حيث هي ويجب أن يكون محفوظًا في الملاء الأول مع زيادة زمانٍ لأجل المعاوقة وحينئذٍ يكون الزمان.

ويمكن أن يقال: إن الحركة بنفسها لا تستدعي شيئًا من الزمان[1] أصلًا؛ لأن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حدٍّ ما من السرعة والبطء، فهي مفردةً غيرُ موجودةٍ، وما لا وجود له لا يستدعي شيئًا أصلًا. فاستدعاء الحركة الزمانَ إنما هو بحسب السرعة والبطء، واختلاف السرعة والبطء في الحركة الطبيعية والقسرية إنما هو بحسب اختلاف المعاوقة، ....

[1] ح - من الزمان، صح هامش.

حاشيـة الجـرجـاني

وعُشرَ تسع ساعات، أعني: ساعة إلا عُشرًا، فزمان الملاء الثاني ساعتان إلا عُشرًا، فلا يلزم خلف أصلًا.

[١٤٩. ١٠.] (قوله: **لأن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حدٍّ ما من السرعة والبطء، فهي مفردةً غيرُ موجودةٍ، وما لا وجود له لا يستدعي شيئًا أصلًا**) إن أراد بذلك أن الحركة مفردةً -أي: لا بشرط شيء- غيرُ موجودة فهو ممنوع، وكونها بحيث لا توجد إلا على حدٍّ من السرعة والبطء لا ينافي وجودَها من حيث هي هي. وإن أراد أنها بشرط لا شيء غيرُ موجودةٍ فهو مسلَّم؛ لكن لا يلزم من ذلك أن يكون لحدّ من السرعة والبطء مدخلٌ في اقتضاء الحركة من حيث هي هي قدرًا من الزمان. كيف،[1] والدليل منقوضٌ بأن كل شيءٍ فُرِض لا يخلو عن أحد النقيضين؛ بل لابدّ له من لازم، فذلك الشيء مفردًا عن أحدهما أو عن لازمه غيرُ موجود، وما لا وجود له لا يستدعي شيئًا، فيلزم أن يكون لأحد النقيضين أو اللازم مدخلٌ في اقتضاء ذلك الشيء، وهو باطل قطعًا.

وقد يعبّر عما قرّرناه[2] بعبارة أخرى، فيقال: لا يلزم من عدم انفراد الحركة في الوجود الخارجي عن السرعة والبطء أن يكون اقتضاؤها بحسب السرعة والبطء؛ لجواز أن يتلازم أمران في الوجود، ويكون لكل منهما مقتضى نظرًا إلى ذاته، فجاز أن تكون الحركةُ السريعة لنفس كونها حركةً تقتضي زمانًا، ولكونها سريعةً تقتضي قدرًا آخر من الزمان.[3]

ودفع ذلك بأن ليس المطلوب ههنا أن للسرعة والبطء مدخلًا في اقتضاء الحركة للزمان؛ بل أن الحركة لا تقتضي الزمان إلا مع حدّ من السرعة والبطء؛ لأنها[4] لا توجد في الخارج إلا مع حدّ منهما، وما لم يوجد فيه لم يقتضِ الزمان، فاقتضاء الحركة للزمان مع الحدّ، لا بالحدّ، / وهذا القدر كافٍ في تحرير البرهان، كما ستعرفه. [١٥٦و]

وقد يقال: إن الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرًا من الزمان أنه لا يجوز أن تقتضي الحركة لذاتها زمانًا معيّنًا، وإلا لما جاز وقوعُ الحركة في نصف ذلك الزمان، وهو باطل؛ لأن نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان،[5] ولا شكّ أن نِصف الحركة حركة؛ بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي إلا زمانًا مطلقًا ومسافةً مطلقةً. وأما المعيّن للزمان فهو الحدّ المعيَّن من السرعة والبطء.[6]

[١٤٩. ١١.] (قوله: **واختلاف السرعة والبطء في الحركة الطبيعية والقسرية إنما هو بحسب اختلاف المعاوقة**) كل حركة لابدّ أن تكون على حدّ من السرعة والبطء؛ لأنها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان، فإذا فُرِضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت أسرع أو أبطأ من الأولى.

فإن كانت الحركة نفسانية -أي: صادرة عن شعور وإرادة- جاز أن يحدّد النفس حالَها من السرعة والبطء بأن يتخيّل ملاءمة حدّ منهما، وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحدّ، فتترتّب عليه الحركة السريعة أو البطيئة.

[1] ض: فكيف.
[2] ب: قررنا.
[3] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠و.
[4] ب: لأنهما.
[5] ب - وهو باطل لأن نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان، صح هامش.
[6] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠و.

فلو لم تكن معاوقةٌ لكان الطبيعة أو القاسر يقتضي أن يتحرك على أسرع حدّ، بحيث لا يكون حدّ أسرع من ذلك الحدّ، ولو كان كذلك لكانت الحركة لا في زمان. فلو فرضنا جسمًا عديمَ المعاوق يلزم أن تكون حركته في زمان بسبب أنه يقطع نصف المسافة قبل قطعِ كلّها، وأن لا يكون في زمان بسبب أنه عديم المعاوق.

حاشية الجرجاني

وتجويز ذلك لا ينافي ما قدّمناه في تصوير البرهان من أن الحركات المفروضة في الخلاء وفي الملاءين جاز أن تكون إراديةً.

وإن كانت الحركة طبيعيةً[1] أو قسريةً احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطء إلى معاوِق؛ وذلك لأن الطبيعة لا تفاوتَ فيها ولا شعورَ لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة إليها. وكذلك القاسر لا تفاوتَ فيه؛ لأن المفروض تحريكُه بقوة واحدة، وكذلك القابل للحركة -أعني: الجسم المتحرك- لا تفاوت فيه؛ لأن المفروض اتحادُه، فلابدّ من أمر آخر يعاوق المتحرك في تأثيره،[2] وإلا لم يكن له مدخلٌ في اقتضاء حدود الحركة. وذلك المعاوق إما خارجٌ عن المتحرك أو غير خارج عنه، فالخارج هو قوام ما في المسافة من الأجسام، فبحسب اختلافه رقةً وغلظًا -كالهواء والماء- تتفاوت حدودُ الحركة سرعةً وبطءًا. وأما غير الخارج فهو المعاوق الداخلي،[3] ولا يتصوّر في الحركة الطبيعية؛ إذ لا يجوز أن تقتضي الطبيعة بذاتها شيئًا[4] وتقتضي أيضًا[5] ما يعاوقها[6] عنه بالذات؛ بل في الحركة القسرية. فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج إلى معاوق خارجي فقط، وتحديد القسرية يحتاج إلى مقاوق داخلي أيضًا؛ فلذلك يُستدلّ بهما تارةً على امتناع الخلاء، ويُستدلّ بالقسرية أخرى على أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو / عن مبدأ ميلٍ طبيعيّ. [١٥٦ظ]

[١٤٩. ١٢.] (**قوله: فلو لم تكن معاوقةٌ لكان الطبيعة أو القاسر يقتضي أن يتحرك على أسرع حدّ**) وذلك لأنهما يقتضيان الحصول في المكان الطبيعي أو القسري، ولا يقتضيان الحركة إلا لأجل هذا الحصول، فلولا أن يكون هناك معاوق لاقتضيا حصولَ الحركة على حدٍّ لا يمكن حصولها على أسرع منه، وذلك بأن تقع الحركة لا في زمان؛ لأن الواقعة في زمان لا تكون على أسرع الحدود؛ ضرورة أن الواقعة في نصف ذلك الزمان تكون أسرع.[7] فإذا فرضنا جسمًا تحرك في خلاء لزم أن تكون حركته في زمان؛ لأنه يقطع نصف المسافة قبل أن يقطع كلها، وأن لا تكون في زمان؛ لأنها حينئذٍ لا يكون على حدّ من السرعة والبطء؛ لعدم المعاوق المعيّن لحدّ منهما، فلا يكون في زمان، وإلا لكانت واقعةً على حدّ منهما، كما عرفت.

وبالجملة لو وقعت حركةٌ طبيعية أو قسرية في خلاء لزم أن تكون خاليةً عن حدود السرعة والبطء بأسرها وأن تكون لا في زمان، وذلك محال.

فقد تبيّن أن ذلك القدر الذي أشرنا إليه كافٍ في تحرير البرهان. وتبيّن أيضًا أن الحركة الإرادية وإن كانت كافيةً في تقرير أصل البرهان كما صوّرناه هناك؛ لكنها لا تكفي في تحريره بعد إيراد الشبهة باقتضاء الحركة قدرًا من الزمان. والجواب عنها بأنها لا توجد إلا على حدّ من السرعة والبطء،[8] وهو ظاهر. وكذا لا تكفي في تتميم البرهان إذا أجيب[9] عن الشبهة باستحالة اقتضاء الحركة بنفسها قدرًا معيّنًا من الزمان، وإلا لامتنع وقوعُها في أقلّ منه؛ إذ لا يلزم من ذلك أن يكون الزمان كله بإزاء المعاوقة في الحركة[10] الإرادية؛

[1] ض: الطبيعية.
[2] غ: تحريكه.
[3] غ ك: الداخل.
[4] غ - شيئًا.
[5] غ - أيضًا.
[6] ض ب: يعوقها.
[7] ب - الحدود ضرورة أن الواقعة في نصف ذلك الزمان تكون أسرع، صح هامش.
[8] وهو قول الشارح «ويمكن أن يقال إلخ». انظر: الفقرة ١٤٩ من الشرح.
[9] ب - إذا أجيب، صح هامش.
[10] غ: للحركة.

ومن الدلائل الدالّة على امتناع الخلاء أن ما بين الأجسام الغير المتلاقية لا يخلو إما أن يكون لاشيئًا أو يكون شيئًا، والأول باطل؛ لأنه قابل للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة، وكل ما هو قابل لها لا يكون لاشيئًا؛ بل يكون[١] كمًّا،[٢] وهو مطابق للحركة، فيكون كمًّا متصلًا، فيكون مقدارًا. والمقدار يمتنع أن يتجرد عن المادة؛ لأن طبيعته إن كانت[٣] مستغنيةً عن المادة، فحيث وُجِدت كانت مستغنيةً،[٤] وليس كذلك؛ لأن مقدار الجسم يستحيل أن يوجد بدون المادة؛ وإن كانت محتاجةً امتنع أن يوجد بدون المادة، فاستحال أن يتجرد المقدار عن المادة، فيكون ملاقيًا لها، وقد فُرِض بخلافه، هذا خلف.[٥]

قيل: إن المقدار الجسماني مخالفٌ للمقدار المكاني[٦] من حيث الحقيقة؛ لأن المقدار الجسماني محتاج إلى المقدار المكاني، من غير عكس؛ لامتناع الدور، وحينئذٍ جاز استغناء الثاني عن المادة دون الأول.

والجواب: أن المقدار ينقسم إلى الخط والسطح والجسم التعليمي، وكل واحد منها طبيعة نوعية محصَّلة، تختلف بالخارجات عنها، دون الفصول؛ إذ لم يكن العقل في تحصيلها محتاجًا إلى شيءٍ يلحقها؛

١ ج ح ف: هو.
٢ ج: كم.
٣ ج - إن كانت، صح هامش.
٤ ج + عن المادة؛ و - عن المادة فحيث وُجِدت كانت مستغنية، صح هامش.
٥ هذا الدليل أشار إليه ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢/٢٤٩-٢٥٠.
٦ ج - المكاني، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

لجواز أن يكون للإرادة مدخلٌ[١] في تعيين الحدّ المقتضي لذلك الزمان؛ فلذلك تراهم يقتصرون في الاستدلال على امتناع الخلاء على الحركة الطبيعية والقسرية.

[١٤٩. ١٣.] (قوله: ومن الدلائل الدالّة على امتناع الخلاء أن ما بين الأجسام الغير المتلاقية) يدلّ بصريحه على أن الكلام في الخلاء الواقع فيما بين الأجسام، كما قرّرناه.[٢]

[١٤٩. ١٤.] (قوله: لأنه قابل للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة) أورد عليه في المشهور أنك إن أردت أنه قابل لها في الخارج فهو ممنوعٌ؛[٣] لأنه فرع وجوده في الخارج. وإن أردت أنه قابلٌ لها في الوهم فمسلّم، ولا يجدي نفعًا؛ بل الدليل منقوضٌ بما وراء العالم؛ إذ يمكن أن يفرض هناك بعدٌ هو ذراع وبعدٌ هو ذراعان إلى غير ذلك، فيكون قابلًا للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة. فإن أجيب بأن التقدير وهمي كان مشتركًا.[٤]

[١٥٧و] والجواب: أن الخلاء / فيما بين الأجسام محصورٌ[٥] بينها في الخارج وقابلٌ للتقدير بحسب نفس الأمر، فلابدّ أن يكون موجودًا. وأما ما وراء[٦] العالم فلا حصر ولا تقدير فيه إلا بمجرد الوهم، فلا يقتضي وجودًا خارجيًّا.

[١٤٩. ١٥.] (قوله: بل يكون كمًّا) وذلك لكونه ممتدًّا في الجهات منطبقًا في كل امتداد على الحركة الواقعة فيه، فيكون متصلًا اتصالَ الحركة. فإن كان[٧] كمًّا بالعرض -أي: جسمًا طبيعيًّا- لم يكن خلاء؛ وإن كان كمًّا بالذات -أي: جسمًا تعليميًّا- كان مقدارًا محتاجًا إلى مادةٍ يلاقيها بالحلول فيها، فيكون بعدًا جسميًّا[٨] حالًّا في المادة، فلا يكون هناك بعدٌ موجود مجرد عن المادة هو مكان، فضلًا عن أن يكون خاليًا عن المتمكن؛ أو إلى مادةٍ يلاقيها بالانطباق على البعد الحالّ فيها، فلا يكون مكانًا خاليًا عن المتمكن. وأنت خبير بأن التقدير[٩] الأول أنسب بكون كل واحد من المقادير طبيعةً نوعية محصَّلة؛ لكنه ينافي القولَ بأن المكان هو البعد المجرد.

١ ض: دخل.
٢ غ ك - كما قررناه، صح هامش ك.
٣ غ: فممنوع.
٤ هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠و.
٥ ض + فيما.
٦ غ: وأما وراء.
٧ غ: فإذا كان.
٨ غ ك: جسمانيا.
٩ غ: التقرير.

بل تستكمل في العقل حقائقها من غير أن يلحقها شيء، وإذا كانت كذلك لم تكن مختلفة في التجرد وعدمه.

[١٢.١.٢. مبحث الجهة]

[١٥٠.] **قال: والجهة طرفُ الامتداد الحاصل في مَأخَذ الإشارة، وليست منقسمةً، وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها، وبالإشارة. والطبيعي[١] منها فَوقٌ وسُفلٌ، وما عداهما غيرُ متناهٍ.**

أقول: لما كانت الجهة مناسبةً للمكان؛ ولهذا يشتبه أحدهما بالآخر، أشار بعد الفراغ عن بحث[٢] المكان إلى بحث[٣] الجهة.

والجهة طرف الامتداد الحاصل في مَأخَذ الإشارة. وليست منقسمةً؛ لأنها لو كانت منقسمة، فإذا وصل[٤] المتحرك إلى ما يُفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ولم يقف لم يخلُ إما أن يقال:[٥] إنه يتحرك بعدُ إلى الجهة، فتكون الجهة وراءَ المنقسم؛ وإن كان يتحرك عن الجهة فما وصل إليه[٦] هو الجهة، لا جزء الجهة.

فإن قيل: القسمة غيرُ حاصرة، فإنه يجوز أن يتحرك في الجهة، لا عنه أو إليه.

١ ج: الطبيعي.
٢ ح: من بحث.
٣ ح - المكان إلى بحث، صح هامش.
٤ ف: وصله.
٥ ط + له.
٦ ح - إليه، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

[١٤٩. ١٦.] **(قوله: بل تستكمل في العقل حقائقها من غير أن يلحقها شيء) اعترض عليه** بأنه إن أراد أنه[١] تستكمل حقائقُها في العقل أنواعًا حقيقيةً لا تقبل بعد ذلك تحصيلًا فصليًا بل تحصيلًا شخصيًا فهو ممنوعٌ بأنه لم لا يجوز أن يكون القيام بالذات وعدمه لازمَي فصلَين ينوِّعان الطبيعةَ المقدارية الممتدّة في الجهات. وإن أراد استكمال حقائقها مطلقًا فذلك مما لا يضرّنا؛ لجواز أن يكون الاستكمال بحقائقها الجنسية.[٢]

[١٥٠. ١.] **(قوله: لما كانت الجهة مناسبةً للمكان، ولهذا يشتبه أحدهما بالآخر)** وذلك لاشتراكهما في أن كل واحد منهما مقصد للمتحرك الأيني، إلا أن المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه كما مرّ،[٣] والجهة مقصد للمتحرك بالوصول إليها أو القرب منها؛ لأنه يصدق قولنا "إن الجسم تحرك إلى جهة كذا فوصل إليها أو قرب منها". وبذلك يستدلّ على كون الجهة أمرًا موجودًا ذا وضعٍ؛(أ) لاستحالة وصول المتحرك وقربه بحركته إلى معدوم أو موجود لا وضع له. وقد يستدلّ على وجودها أيضًا بكونها قابلة للإشارة الحسية.

ثم إن وضع الجهة في مأخذ الإشارة وامتداد الحركة؛ إذ لو كان وضعها خارجًا عن ذلك لم يمكن الإشارة والحركة إليها؛ ولذلك قيل: إن الجهة تقصدها الإشارات والحركات في سمت الاستقامة؛ بل هي منتهى الإشارات والحركات المستقيمة.

[١٥٠. ٢.] **(قوله: والجهة طرف الامتداد) لا يقال:** إن ثبوت الطرف للامتداد يتوقّف على تناهي الأبعاد، ولم يثبت بعد. ولو سلّم فلا حاجة إلى الاستدلال / على عدم انقسامها؛ لأن الطرف غيرُ منقسم لا محالة.[٤] [١٥٧ظ]

١ ب + إن.
٢ هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠و.
٣ انظر: الفقرة ١٤٨. ٢.
٤ هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠و.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: فيه بحث؛ لأنهم قالوا: جهة التحت هي المركز الذي هو نقطة موهومة، فلا يكون موجودة، مع أن الدليل جارٍ فيها. "منه رحمه الله".

أجيب بأن الحركة في[1] الشيء المنقسم إما عن جهةٍ أو إلى جهةٍ،[2] ويعود القسمان الأولان، والشيءُ الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة.[3]

والجهة من ذوات الأوضاع؛ لأنها مقصِد[4] المتحرك بالحصول فيه، وكل ما هو مقصد المتحرك بالحصول فيه فهو ذو وضع؛ لأن المتحرك لا يقصد ما لا وضعَ له؛ ولأن الجهة مشارٌ إليها إشارةً حسيةً، وكل مشار / إليه إشارةً حسيةً[5] فهو ذو وضع. [٤٧و]

قوله «للحصول فيها» إشارة إلى جواب دَخْل مقدّر.

توجيهه أن يقال: لا نسلّم أن كل ما هو مقصود بالحركة يجب أن يكون موجودًا، فإن البياض مقصود بالحركة من السواد إليه، وهو غير موجود.

تقرير الجواب: أنا ندّعي أن كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه -لا بالتحصيل- يكون موجودًا، والحركة من السواد إلى البياض يُقصَد بها تحصيلُ البياض، لا حصول المتحرك فيه.[6]

[1] ح - الحركة في، صح هامش.
[2] ح: عن الجهة أو إلى الجهة.
[3] هذا الاعتراض والجواب عنه ذكرهما الطوسي في شرح الإشارات. انظر: شرح الإشارات، ٢/٢٥٣-٢٥٤.
[4] و: مقصود.
[5] ح - وكل مشار إليه إشارة حسية، صح هامش.
[6] هذا الدخل والجواب عنه ذكرهما ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢/٢٥٥.

حاشيـة الجـرجاني

لأنا نقول: إنا نثبت الجهات مع قطع النظر عن تناهي الأبعاد.

فنقول: قد تقدّم أن الإشارات تنفذ منا في الأجسام، ولا شك أن لها منتهى، وكذلك الحركات المستقيمة لها منتهى، فمنتهى الإشارات والحركات يجب أن يكون موجودًا ذا وضع في امتداد مأخذهما، ويجب أن تكون ماهيتها[1] طرف الامتداد؛ لأنه لا يجوز انقسامها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة؛ لما ذكره، فإما أن لا تكون[2] منقسمة أصلًا أو تكون منقسمة في امتداد آخر أو في امتدادين، فتكون نقطة أو خطًّا أو سطحًا، لا جوهرية -لاستحالة وجودها- بل عرضية، فتكون أطرافًا للامتداد الجسمي قائمة به.

فطرف الامتداد بالنسبة إلى الامتداد يسمّى نهايةً وطرفًا، وبالنسبة إلى الحركة والإشارة يسمّى جهةً. وهذا هو المقصود مما ذكر في الشرح،[3] فتأمل.

[١٥٠. ٣.] (قوله: أجيب بأن الحركة في الشيء المنقسم) حاصله: أن هذا القسم -أعني: الحركة في الشيء- تنافي ماهيةَ الجهة؛ فإن الجهة هي ما عنه أو إليه[4] الحركة، فلو فُرِضت الحركة في الجهة كانت الجهة مسافة، وإنه محال.

[١٥٠. ٤.] (قوله: تقرير الجواب: أنا ندّعي أن كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه -لا بالتحصيل- يكون موجودًا) يريد أن ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه[5] كالمكان، أو الحصول عنده وصولًا أو قربًا[6] كالجهة لابدّ أن يكون موجودًا حالَ الحركة. وأما ما[7] قُصِد تحصيله بالحركة فيجب أن لا يكون موجودًا حالَ الحركة، كما مرّت إليه الإشارة.[8]

وههنا بحث، وهو أن المكان مقصود بالحصول فيه قطعًا، مع أن الجسم إذا تحرك في الهواء فالمكان الذي يحصل فيه عند انتهاء الحركة -عند القائل بالسطح- لم يكن موجودًا حالَ الحركة؛ بل عند انتهائها،

[1] غ: ماهيتهما.
[2] ض: تكون.
[3] ض: الشرح.
[4] غ: وإليه.
[5] ب - لا بالتحصيل يكون موجودًا يريد أن ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه، صح هامش.
[6] غ: وصولًا قريبا أو بعيدا.
[7] ض - ما.
[8] ض ب: إشارة. | انظر: الفقرة ١٤٨. ٢.

والجهة على قسمين: قسم يتبدّل بالفرض، مثل اليمين والشمال والقدّام والخلف، وقسم لا يتبدّل، وهو ما يكون بالطبع، وهو فَوقٌ وسُفلٌ. والجهات المتبدّلة بالفرض غير متناهية؛ لأن الجهة طرفُ الامتداد، ويمكن أن يُفرض

كما أن البياض لم يكن موجودًا حالَ الحركة؛ بل[1] حالَ انتهائها،[2] فالقصد إلى الشيء بالحركة للحصول فيه لا يستلزم وجودَ ذلك الشيء إلا حالَ الحصول فيه. وأما قبله فقد يكون موجودًا كالمكان عند القائل بالبعد، وقد لا يكون كما في المثال المذكور عند القائل بالسطح. فلم لا يجوز أن يكون الحال في الجهة كذلك، فلا تكون[3] موجودة إلا عند الوصول إليها أو القرب منها دون حال الحركة إليها. نعم، يجب حالَ الحركة إما وجودُ ذلك الشيء الذي قُصِد بها الحصول فيه أو الوصول[4] إليه أو القرب منه، وإما وجودُ محلٍّ يوجد هو فيه، وإلا لم يتصوّر كونه مقصودًا[5] بالحركة على أحد الأنحاء المذكورة بالضرورة. وأما وجودُه بعينه فلا يجب.

وقد يجاب عن ذلك بأن / المدّعى وجود المكان والجهة في الجملة، سواء كان حال الحصول أو الوصول أو قبله. [١٥٨و]

[١٥٠. ٥.] (**قوله: قسم يتبدّل بالفرض، مثل اليمين والشمال والقدّام والخلف**) وذلك لأن المتوجّه[6] إلى المشرق مثلًا يكون المشرق قدّامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشّمال شِماله، ثم إذا توجّه إلى المغرب يتبدّل الجميع وصار قدّامه خلفه وبالعكس، ويمينه شماله وبالعكس. وأما الفوق والتحت فلا يتبدّلان؛ لأن القائم إذا صار منكوسًا لم يصِر ما يلي رأسه فوقًا أو ما يلي رجله تحتًا؛ بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق، فهما جهتان واقعتان بالطبع، لا يتغيّران بالفرض.

لا يقال: إذا وقف شخصان على طرفي قطر واحد من الأرض، فالجانب الذي يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر، فما هو فوق بالقياس إلى أحدهما تحت بالقياس[7] إلى الآخر، فهما أيضًا يتبدّلان بالفرض. نعم، إذا فسّر الفوق بما يلي السماء والتحت بما يلي المركز لم يتبدّلا أصلًا.[8]

لأنا نقول: إن الفوق هو ما يلي رأس الإنسان طبعًا والتحت هو ما يلي قدم الإنسان طبعًا. ومعنى ذلك أن لهما نسبة طبيعية إلى تَينك الجهتين، وإذا فُرِض قدم أحد الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على النسبة[9] الطبيعية، فلا تبدّل فيهما أصلًا.[10]

[١٥٠. ٦.] (**قوله: والجهات المتبدّلة بالفرض غير متناهية؛ لأن الجهة طرفُ الامتداد**) على ما تقرّر،[11] ويمكن أن يفرض في جسم واحد امتدادات غيرُ متناهية، سواء فرضت متقاطعة أو غير متقاطعة.

قال الإمام: لما كانت الأبعاد متناهيةَ المقدار وجب أن يكون للامتداد الخطّي طرفان هما جهتان،[12] وللامتداد السطحي -إذا كان مربّعًا- أطرافٌ[13] أربعةٌ هي الخطوط[14] المحيطة به، وإن اعتُبِرَت النقط مع الخطوط كانت أطرافُه التي هي جهاته ثمانية، وعلى هذا القياس إذا كان[15] مخمّسًا أو مسدّسًا إلى غير ذلك. والحال في الأجسام على قياس ما ذُكِر في السطوح، فالمكعّب له أطرافٌ هي سطوحٌ ستةٌ وخطوطٌ اثنا عشر

[1] ب - عند انتهائها كما أن البياض لم يكن موجودًا حالَ الحركة بل، صح هامش.
[2] غ: نهايتها.
[3] ض: ولا تكون.
[4] غ: والوصول.
[5] ض - كونه مقصودًا، صح هامش.
[6] ض ب: أن المتوجه.
[7] ض - إلى أحدهما تحت بالقياس، صح هامش.
[8] انظر: شرح الإشارات للرازي، ١١٦/٢.
[9] غ: النسبة.
[10] انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢٥٩/٢.
[11] انظر: الفقرة ١٥٠. ٢.
[12] ك + له.
[13] غ: من أطراف.
[14] ب: خطوطه.
[15] غ: إن كان.

في كل[١] جسم امتداداتٌ غير متناهية، و[٢]يكون[٣] كل طرف منها جهةً. والحكم بأن الجهات ستٌّ مشهورٌ، وليس بحقّ.

١ و ح ف - كل. امتدادات غير متناهية و، صح هامش.
٢ ج - لأن الجهة طرف الامتداد ويمكن أن يفرض في كل جسم ٣ ج: يكون.

حاشية الجرجاني

ونقطٌ ثمانٍ،(أ) فإن اعتُبِرَ سطوحه فقط[١] كانت جهاته ستًّا، وإن اعتبر معها الخطوط أيضًا كانت جهاته ثماني عشرة، وإن اعتبر معهما النقط كانت جهاته ستًّا وعشرين.

قال: ولا جهة بالفعل للدائرة ولا للكرة، وجهاتهما بالقوة غير متناهية.[٢]

ورَدَّ عليه بأن الدائرة لها طرفٌ بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها، وكذا للكرة طرفٌ بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها، فوجب أن يكون لكل منهما جهة واحدة بالفعل.(ب)

[١٥٨ظ] **فإن قلت:** هذا الكلام بصريحه يدلّ على أن جهة الجسم / قائمة به، فكيف يتصوّر حركة الجسم إلى الجهة للوصول[٣] إليها أو القرب منها كما ذكرته سابقًا.[٤] وأيضًا: يلزم أن يكون جميع جهاته متبدّلة.

قلت: لنا جهات مطلقة، ومطلق الجهات. أما الجهات المطلقة فهي منتهى الإشارات ومنتهى الحركات المستقيمة على ما ذكرناه.[٥] فبالنظر إلى الأول قيل: إن جهة الفوق هي محدّب الفلك الأعظم؛ لأنه منتهى الإشارة الحسية ومقطعها، وبالنظر إلى الثاني قيل: هي مقعّر فلك القمر؛ لأنه منتهى الحركة المستقيمة. والأول هو الصحيح؛ لأن الإشارة إذا نفذت من فلك القمر كانت إلى جهة الفوق قطعًا؛ لكونها آخذةً من جهة التحت متوجّهةً إلى ما يقابلها. وأما مطلق الجهات فيتناول الأطراف القائمة بكلّ جسم؛ إذ يمكن اعتبار انتهاء الإشارة والحركة إليها.[٦] وأيضًا: هي واقعة بإزاء الجهات المطلقة كما لا يخفى، فتسمّى بأسمائها.

[١٥٠. ٧.] (**قوله: والحكم بأن الجهات ستٌّ مشهورٌ، وليس بحقّ**) سبب الشهرة أمران عاميٌّ وخاصيٌّ. أما العامّي فهو أن الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهرٌ وبطنٌ ورأسٌ وقدمٌ، فالجانب القوي الذي منه ابتداء الحركة يسمّى يمينًا، وما يقابله يسارًا، وما يحاذي وجهه وإليه حركاتُه بالطبع وهناك حاسّة الإبصار[٧] يسمّى قدّامًا، وما يقابله خلفًا، وما يلي رأسَه بالطبع يسمّى فوقًا، وما يقابله تحتًا، ولما لم يكن عندهم سوى ما ذُكِر وقفت[٨] أوهامُهم على هذه الجهات الستّ، واعتبروها في سائر الحيوانات أيضًا، وجعلوا الفوقَ ما يلي ظهورَها بالطبع والتحت ما يقابله، ثم عمّموا اعتبارها في سائر الأجسام وإن لم يكن لها أجزاء متمايزة على ذلك الوجه.

وأما الخاصّي فهو أن الجسم يمكن أن تفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ولكل بعد منها طرفان، فلكل جسم جهات ستّ، إلا أن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقّف على اعتبار الأجزاء المتميّزة في الجسم،

١ ض: نقطة.
٢ انظر لكلي القولَين: الملخص للرازي، ٦٦ظ.
٣ ب: الوصول.
٤ انظر: الفقرة ١٥٠. ١.
٥ ض: ذكرنا. | انظر: الفقرة ١٥٠. ٢.
٦ ض غ: بها.
٧ ك: البصر.
٨ ض: وقعت.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط، وإلا فالخطوط أربع وعشرون، والنقط ثمانية وأربعون. "حاشية حسن چلبي".

(ب) وفي هامش ك: اللّهم إلا أن يريد بالدائرة نفس ذلك الخطّ، وبالكرة نفس ذلك السطح؛ لكن السوق آبٍ عنه. "حسن چلبي".

ولنذكر دليلًا على محدِّد الجهات، فنقول: الجهتان الواقعتان بالطبع -أعني: فوق وسفل-[1] لابدّ لهما من محدِّدٍ يُعيِّنهما ويُحدِّدهما؛ لما عرفت أن الجهة حدٌّ، والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره، فيكون ذلك الغير مُعيِّنَه ومُحدِّدَه. ولما كانت الجهة ذاتَ وضعٍ يكون بالضرورة وضعُها في ذلك المحدِّد، ولا يجوز أن يكون وضعُها في خلاء؛ لامتناع وجوده، ....

[1] ج: وأسفل.

حاشيـة الجـرجـاني

فطرفا الامتداد[1] الطُّولي يسمّيهما الإنسانُ باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت، وطرفا الامتداد العَرْضي يسمّيهما باعتبار عرض قامته[2] باليمين والشمال، وطرفا الامتداد العُمْقي[3] يسمّيهما باعتبار ثخن قامته بالقدّام والخلف، فالاعتبار الخاصّي يشتمل[4] على الاعتبار العامّي مع زيادة دقّة نظرٍ، أعني: تقاطع الأبعاد في تعداد الجهات، ولا شك أن العامة غافلون[5] عنها، وإن أمكن تطبيق اعتبارهم عليها.

وأنت تعلم أن قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات، وإذا لم تعتبر كانت الجهات غيرَ متناهية لإمكان أن يفرض في جسم واحد بل بالقياس / إلى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية، [١٥٩و] فظهر أن ذلك المشهور -أعني: انحصار الجهات في الستّ- ليس بحق.[6]

[١٥٠. ٨.] (**قوله: فنقول: الجهتان الواقعتان بالطبع -أعني: فوق وسفل- لابدّ لهما من محدِّدٍ يُعيِّنهما ويُحدِّدهما**) قد عرفت أن الجهات المطلقة تنقسم إلى متبدّلة بالفرض هي[7] غير متناهية، وإلى طبيعية لا تتبدّل به[8] هي جهتا الفوق والتحت، ولا شكّ أن الأمور المتبدّلة بالفرض يتعذّر ضبطُها خصوصًا إذا كانت غيرَ متناهية؛ فلذلك اقتصر على البحث عن الجهتين الطبيعيتين، أعني: الفوق والتحت. وإنما كانتا طبيعيتين؛ لأن الأجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع إلى جهة الفوق كالنار والهواء، وبعضها يتحرك بالطبع إلى جهة التحت كالأرض والماء، فلولا أنهما جهتان متمايزتان بالطبع لما يتصوّر[9] ذلك؛ بل هما جهتان متقابلتان بالطبع؛ لأن الأجسام الطالبة لإحداهما هاربة عن الأخرى. وأيضًا: لرأس الإنسان وقدمه[10] نسبة طبيعية إلى هاتين الجهتين.[11]

وإنما قال «من محدّد يعيّنهما ويحدّدهما» ولم يقل «يقومان به»؛ لأن جهة الفوق -أعني: السطح الأعلى من الفلك الأعظم- وإن كانت قائمةً بالمحدّد، إلا أن جهة التحت -أعني: المركز- ليست قائمة به[12] وإن كان تحدُّد المركزِ وتعيُّن وضعِه بالمحدّد أيضًا، فتعيين المحدّد لوضع الجهة أعمّ من أن تكون الجهة قائمة به[13] أو لا.

[١٥٠. ٩.] (**قوله: والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره**) أي: الحدّ والطرف لا يتعيّن وضعه ولا يتحدّد بنفسه بل بغيره، فيكون ذلك الغير معيِّن وضعِه ومحدّده.

[١٥٠. ١٠.] (**قوله: يكون بالضرورة وضعُها في ذلك المحدّد**) أي: يكون[14] تعيّن وضعها في ذلك المحدّد أو بذلك المحدّد؛[15] لما عرفت.

[١٥٠. ١١.] (**قوله: ولا يجوز أن يكون وضعُها في خلاء؛ لامتناع وجوده**) وأيضًا: لا تتصوّر في الخلاء بمعنى النفي المحض حدودٌ موجودة متمايزة متقابلة بالطبع.

[1] ك - الامتداد، صح هامش.
[2] ض ب - حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسمّيهما باعتبار عرض قامته، صح هامش.
[3] ب: الباقي.
[4] ب: يشمل.
[5] غ: غفلوا.
[6] غ ك: ما كان حقًّا.
[7] ض - هي.
[8] ض - به.
[9] غ ك: تصور.
[10] ك: قدميه.
[11] غ - وأيضًا لرأس الإنسان وقدمه نسبة طبيعية إلى هاتين الجهتين.
[12] غ - به.
[13] ض - به.
[14] غ - يكون.
[15] غ - أو بذلك المحدّد.

ولا في ملاء متشابه بأن يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهةً وبعضُها جهةً أخرى؛[1] لعدم أولوية بعض تلك الحدود بأن تكون جهةً وبعضها جهةً أخرى[2] مخالفةً لها بالطبع، فتعيّن أن تكون بشيء مختلِف خارجٍ مما يتشابه. وذلك الشيء لا محالة يكون جسمًا أو جسمانيًّا؛ لوجوب كونه ذا وضعٍ، وعلى التقديرين لابدّ من الجسم. وذلك الجسم إما واحد أو أكثر، فإن كان واحدًا فإما أن يتحدّد به جهتان من حيث هو واحد، أو لا من حيث هو واحد، فهذه ثلاثة أقسامٍ. والأول -وهو أن يكون المحدّد جسمًا واحدًا من حيث هو واحد- غيرُ ممكن؛ لأن الجهتين اللتين بالطبع لابدّ وأن يكونا طرفي امتدادٍ، والجسم الواحد -من حيث هو واحد- إن حَدَّد ما يليه بالقرب فيمتنع أن يحدّد ما يقابله، أعني: البعد؛ لأن البعد عنه ليس بمحدود، فإذن المحدّد إما جسم لا من حيث هو واحد، أو أكثر من جسم. والثاني باطل؛ لأن التحدّد[3] بجسمين لا يخلو إما أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر، أو على سبيل المباينة. والأول يقتضي أن يكون وقوعُ المحاطِ في التحديد بالعرض؛ لأن المحيط وحدَه كافٍ في تحديد الجهتين بالقرب الذي يتحدّد بإحاطته، والبعد الذي يتحدّد بأبعد حدّ من محيطه، وهو مركزه، فهذا القسم يرجع إلى القسم الذي يكون المحدّد فيه جسمًا واحدًا لا من حيث هو واحد. والثاني -وهو أن يكون التحدّد[4] بجسمين متباينين- باطلٌ؛

[1] و + مقابلة لها.
[2] و - لعدم أولوية بعض تلك الحدود بأن تكون جهةً وبعضها جهةً أخرى، صح هامش.
[3] و: التحديد.
[4] و ح ف: التحديد.

حاشيـة الجـرجاني

[١٥٠. ١٢.] **(قوله: ولا في ملاء متشابه)** أي: ملاء لا توجد فيه أمورٌ متخالفة الحقيقة ليكون بعضها جهة حقيقية وبعضها جهة أخرى مقابلة للأولى، وهو الجسم الذي لا يكون متناهيًا؛ لأن المتناهي توجد فيه حدودٌ مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط والنقط.[1] وإنما تعرّض للملاء المتشابه تنبيهًا على أن إثبات محدّد[2] الجهات لا يتوقّف على تناهي الأبعاد؛ لأنه لما ثبت وجود الجهات الطبيعية التي يشير إليها الناس فلابدّ أن يتعيّن وضعها، فتعيّنُ وضعِها إما أن يكون في جسم متناهٍ أو في جسم غير متناهٍ، أي: إن جوّزنا وجود جسم لا يتناهى لم يجز أن يتحدّد به وضعُ الجهات الطبيعية. وإن بيّن[3] / استحالةُ تعيّنِ وضعِها في الخلاء بمعنى البعد المجرد بالتشابهِ وفقدانِ الحدود المتخالفة فيه؛ لأن الانتهاء والانقطاع من عوارض المادة، كما فقدت في الخلاء بالمعنى الآخر -كان التعرّض للخلاء إشارةً[4] إلى أن إثبات المحدّد لا يتوقّف على استحالة الخلاء أيضًا. [١٥٩ظ]

[١٥٠. ١٣.] **(قوله: لوجوب كونه ذا وضعٍ)** وذلك لأن ما لا وضع له أصلًا لا يتحدّد ولا يتعيّن به وضعُ[5] شيء آخر.

[١٥٠. ١٤.] **(قوله: وعلى التقديرين لابدّ من الجسم)** ولابدّ أن يكون ذلك الجسم[6] متناهيًا؛ لتوجد فيه حدودٌ متمايزة متخالفة الحقيقة.

[١٥٠. ١٥.] **(قوله: لأن الجهتين اللتين بالطبع لابدّ وأن يكونا طرفي امتدادٍ)** أي: جهتا[7] الفوق والتحت طرفا امتدادٍ واحدٍ متقابلان بحيث إذا كانت إحداهما غايةَ القرب من جسم[8] كانت الأخرى غايةَ البعد عنه؛ بل نقول: إن التحت يقابل الفوق مقابلةً في الغاية لا يتصوّر مثلُها بين إحداهما وبين جهة أخرى؛ بل المقابلة بينهما على وجهٍ لا يمكن أن يتوهّم ما هو أبلغ منه، فوجب أن يكون أحدُهما غايةَ البعد عن الآخر بحيث لا يتصوّر هناك ما هو أبعد، ولا شك أن مثلَ هذين لا يتحدّدان بجسمٍ واحدٍ من حيث هو واحد.

[1] ض: والنقطة.
[2] ض - محدد.
[3] ك: ثبت.
[4] غ - إشارةً.
[5] غ - وضع.
[6] ض: لابد من الجسم.
[7] ض: جهة.
[8] غ: الجسـم.

لأن كل واحد من الجسمين لا يتحدّد به إلا القرب منه، ولا يتحدّد به[1] البعد عنه، **فإذن لا يتحدّد الجهتان** بكل منهما.

وقلنا:[2] إن المحدد يجب أن يحدّد جهتين معًا، فثبت أن التحدّد إنما يكون بجسم واحد، لا من حيث هو واحد؛ بل من حيث إن له مركزًا ومحيطًا، فيتحدّد جهةُ القرب -أعني: الفوق- بمحيطه، وجهةُ البعد -أعني: السفل- بأبعد حدّ منه، وهو المركز.[3]

[1] ج و ح - به، صح هامش و.
[2] و - وقلنا، صح هامش.
[3] هذا الدليل ذكره ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢/٢٦١-٢٦٣.

حاشية الجرجاني

[١٥٠. ١٦.] (**قوله: لأن كل واحد من الجسمين لا يتحدّد به إلا القرب منه، ولا يتحدّد به البعد عنه**) أي: لا يتحدّد بأحد الجسمين إلا غايةُ القرب منه. وأما غاية البعد عنه فلا يتحدّد به، وهو ظاهر، ولا بالجسم الآخر؛ لأنه يمكن أن يفرض جسمٌ ثالثٌ هو أبعد منه عن الأول، فلا يتحدّد بالجسمين المفروضين جهتان إحداهما غاية البعد عن الأخرى بحيث لا يتصوّر ما هو أبعد عنها، فإن البعدَ عن الجسم إذا كان خارجًا عنه لا يتحدّد أصلًا؛ فإن كل ما يفرض أنه أبعد لم يكن أبعد؛[1] إذ يمكن أن يفرض ما هو أبعد من ذلك الأبعد، بخلاف ما إذا كان البعد عنه واقعًا في داخله؛ فإنه ينحصر الأبعد هناك في المركز؛ إذ لا يمكن أن تتوهّم نقطة أخرى هي أبعد عن المحيط من المركز.

فإن قلت: المركز وإن كان أبعد الأبعاد المفروضة عن المحيط إلا أن المحيط ليس أبعد الأبعاد المفروضة عن المركز؛ لجواز أن يفرض قطر المحيط أعظم[2] مما هو عليه، فلا تكون الجهتان واقعتين على أبلغ وجوه المقابلة، كما ادّعيت.

قلت: هما واقعتان على أبلغ الوجوه الممكنة؛ فإن كون إحداهما أبعد الأبعاد المفروضة عن الأخرى ممكن كما ذكرنا. وأما كون كل واحدة منهما أبعد الأبعاد المفروضة عن الأخرى فلا يمكن، لا في جسم واحد ولا في أجسام متعدّدة، فجهة الفوق هي محدّب الفلك الأعظم[3] الذي لا يتميّز[4] ما وراءه / [١٦٠و] إلا بمجرد التوهّم، وجهة التحت هي مركزه المسمّى بمركز العالم.

[1] غ - لم يكن أبعد.
[2] غ: الأعظم.
[3] ض ب: الأعلى.
[4] ض: يتمايز.

[٢.٢. الفصل الثاني: في الأجسام]

[١.٢.٢. أقسام الأجسام]

[١٥١.] قال: الفصل الثاني في الأجسام. وهي قسمان: فلكيّةٌ وعنصريّةٌ. أما الفلكية فالكلية منها تسعةٌ: واحد غير مُكَوْكَبٍ محيطٌ بالجميع، وتحته فلك الثوابت، ثم أفلاك الكواكب السيّارة السبعة، وتشتمل على أفلاكٍ: تَداويرَ وخارجةِ المراكز. والمجموع أربعة وعشرون، وتشتمل على سبعة سيارة، وألفٍ ونَيّفٍ وعشرين كوكبًا ثوابتَ.

أقول: الأجسام تنقسم إلى فلكيةٍ وعنصريةٍ، والفلكية إما أفلاك أو كواكب. والأفلاك طريق إثباتها الاستدلالُ بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الأصول الحكمية، وهي إسناد كل حركة إلى جسمٍ يتحرّك بالذات

حاشية الجرجاني

[١٥١. ١.] (**قوله: بعد تقرير الأصول الحكمية**) هذه الأصول[١] لما كانت مسلّمةً عند الحكماء أمكن لهم الاستدلال بها على إثبات الأفلاك المتعدّدة وأحوالها، كما ذكر في علم الهيئة. وأما المتكلّمون -ومنهم المصنّف في هذا الكتاب-[أ] فهم قائلون بأن الفاعل المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّحٍ، وبأن الخرق والخلاء جائزان إلى غير ذلك مما ينافي تلك الأصول، فلم[٢] يمكنهم الاستدلال بها على تلك الأحكام المبنية عليها. وأمثالُ ذلك[ب] إنما تنشأ من خلط العلوم بعضها ببعض.[٣]

[١٥١. ٢.] (**قوله: إلى جسمٍ يتحرّك بالذات**) المتحرّك بالذات[٤] ما يتّصف بالحركة حقيقةً، سواء كان مبدأ حركته[٥] القائمة به[٦] داخلًا فيه أو خارجًا عنه، والمتحرّك بالعرض ما يتّصف بالحركة تبعًا لغيره، كجالس السفينة الذي يُوصَف بالحركة تبعًا لها؛ فإن هناك حركة واحدة قائمة بذات السفينة حقيقةً، فهي متحرّكة بالذات بتلك الحركة، ويُوصَف الجالس فيها بتلك الحركة على سبيل التبعية وبالعرض. ولا شكّ أن جسمًا واحدًا[٧] لا يمكن أن يُوصَف في حالة واحدة بحركتين ذاتيتين لا إلى جهة ولا إلى جهتين،[ت] وأنه يمكن اتصافه بحركةٍ ذاتيةٍ وبحركاتٍ أُخَرَ عرضيةٍ؛ فلذلك جاز أن تظهر فيه آثار حركات متعدّدة. وهذا الأصل مما لا ينبغي أن يختلف فيه.[ث]

١ غ + وأحوالها.
٢ ض غ ب: فلا.
٣ ض ك: بعض.
٤ غ - المتحرّك بالذات.
٥ ك: الحركة.
٦ ض - به.
٧ ك: الجسم الواحد.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك جار: إلا أنه لا يقول بالخلاء وبالخرق والالتئام. "أخ". [لعله يشير بهذا الرمز إلى أخوين]. | | وفي هامش جار: يعلم منه أن المصنف من الحكماء، إلا أنه تابع للمتكلمين في هذا الكتاب.

(ب) وفي هامش ك: سيجيء مثله في بحث القوى بُعَيْدَ شكل المربع المجنّح حيث قال: «وقد سبق أن أمثال ذلك إلخ.».[١] "لي [يعني: ناسخ ك]". | [١] انظر: الفقرة ١٧٧. ١.

(ت) وفي هامش م: فيه مناقشة؛ لأن الجسم المتحرّك له حركتان ذاتيتان: إحداهما المستديرة، والأخرى المستقيمة. "لمحرره". | | وفي هامش جار: قيل: إن الرامي إذا رمى حجرًا إلى سفل فإنه يتحرّك حركةً طبيعيةً وحركةً قسريةً. وأجيب: بالتفرقة بين وحدة الحركة ووحدة متحرّكها. نعم، يرد عليه ما ذكر المحشي في بعض كتبه من حركة العجلة والدحرجة؛ فإنهما يتحركان بالحركة المستديرة والمستقيمة.

(ث) وفي هامش ب س ش: إنما قال: «مما لا ينبغي» تنبيهًا على ما ذهب إليه بعضهم من أنه لا يجوز أن يتحرّك جسم واحد بحركة ذاتية وحركة عرضية معًا، كما سيأتي. "منه رحمه الله".

ويحرّك ما يحتوي عليه بالعرض، ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة، ووجوب التشابه فيه، وامتناع الخرق والالتئام على أجرامها.[1] والطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير.

أما[2] الأفلاك فإما كليةٌ تظهر منها حركةٌ واحدةٌ بسيطةٌ، أو مركّبةٌ؛ وإما جزئيةٌ تنفصل الكلية إليها.

[٤٧ظ] والأفلاك الكلية -التي أثبتها المتأخّرون- تسعةٌ يحيط بعضها ببعض بحيث / يماسّ مقعّرُ

١ ح: أجزائها.
٢ ح: وأما.

حاشيـة الجـرجاني

[١٥١. ٣.] (قوله: ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة) فلا تنقطع تلك الحركات، ولا يقف المتحرّك بها، فإذا رُئِيَ كوكبٌ واقفًا لم يكن هناك وقوفٌ حقيقةً؛ بل تَعارُضُ(ا) حركاتٍ مختلفةٍ أوجبت وقوفًا بحسب الرؤية دون الحقيقة.

[١٥١. ٤.] (قوله: ووجوب التشابه فيه)[1] فلا يكون المتحرّك بها تارةً سريعًا، وتارةً بطيئًا حقيقةً، ولا يكون أيضًا تارةً مستقيمًا متحرّكًا إلى جهةٍ، وتارةً راجعًا عن تلك الجهة حقيقةً؛ بل يكون هناك ما يوجب السرعةَ والبطءَ والرجوعَ بحسب الرؤية، مع كون تلك[2] الحركة البسيطة متشابهة في نفس الأمر.

[١٥١. ٥.] (قوله: وامتناع الخرق والالتئام على أجرامها) فإنه إذا جوّز ذلك على أجرامها أمكن أن لا يكون هناك إلا فلك واحد تتحرّك فيه الكواكب خارقةً له، كالسمك في الماء. وكذا إذا جاز الخلاء أمكن أن لا يكون هناك فلك أصلًا، وتكون الكواكب متحرّكة في الخلاء،[3] وأمكن أيضًا أن لا تكون الأفلاك على تقدير وجودها متماسّة.

[١٥١. ٦.] (قوله: تظهر منها حركةٌ واحدةٌ بسيطةٌ) كالفلك الأعظم وكرة الثوابت، فإن الأول يتحرّك حركةً واحدةً ذاتيةً لا تركيب فيها أصلًا.(ب) وكذا الثاني يتحرّك حركةً واحدةً ذاتيةً كذلك(ت) / ويتحرّك أيضًا بالعرض(ث) بحركة الفلك الأعظم. [١٦٠ظ]

[١٥١. ٧.] (قوله: أو مركّبةٌ) كالأفلاك الكلّية للكواكب السيّارة؛ فإن حركة كلّ واحدٍ[4] منها مركّبة من عدّة حركات.(ج)

[١٥١. ٨.] (قوله: -التي أثبتها المتأخّرون- تسعةٌ) وأما المتقدّمون فقد[5] أثبتوا أفلاكًا كلّيةً[6] ثمانيةً، وجعلوا الحركةَ اليوميّةَ لكرة الثوابت؛

١ كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: فيها.
٢ ب - تلك.
٣ ب - أصلًا وتكون الكواكب متحرّكة في الخلاء، صح هامش.
٤ غ - واحد.
٥ ض - فقد.
٦ ض - أفلاكا كلية.

منهوات

(ا) وفي هامش ك: الظاهر أنه عطف على «وقوف»، أي: "بل كان هناك تعارض إلخ.". وقوله «أوجبت إلخ.» صفة «حركات»، ويحتمل أن يكون لفظ «تعارض» فعلًا ماضيًا معطوفًا على قوله «لم يكن إلخ.». وأما جعله مصدرًا مبتدأً و«أوجبت» خبرَه فيأباه التأنيث في «أوجبت»، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: إذ ليس فيه خارج المركز ولا التدوير أصلًا. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش ك: إذ ليس فيه خارج مركز ولا تدوير. ومعنى «كذلك» أنه لا تركيب فيها أصلًا من الحركات الذاتية، فلا ينافيه ثبوت الحركة العرضية. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ث) وفي هامش جار: ولا تضرّ الحركةُ العرضيةُ بساطتَه؛ لأن البساطة والتركيب باعتبار الحركة الذاتية.

(ج) وفي هامش ك: وهذا صريح في أن الفلك الكلي للقمر ليس هو الجوزهر؛ لكن حركة المائل مركّبةٌ. ولم يعدّ المائل في **شرح المواقف**(١) من الأفلاك الجزئية في أول القسم الأول، فيُتوهَّم منه أن كليَّ القمر هو هذا المائل. وليس كذلك بما لا يخفى، فكليته هو مجموع الأربعة من حيث هو مجموع، فتأمل في عدد جميع الأفلاك الكلية والجزئية، وفي لزوم كون أفلاك القمر خمسة، لا أربعة، واستخرج جوابه. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) **شرح المواقف** للجرجاني، ٧٩/٧.

الحاوي محدّبَ المحوي، ومراكز الجميع مركز الأرض. واحد منها غيرُ مكوكبٍ محيطٌ بالجميع يحرّك الكلَّ[١] بالحركة اليومية، يُسمّى الفلك الأعظم والفلك الأطلس. وتحته فلكُ الثوابت المتحركُ بالحركة البطيئة من المغرب إلى المشرق، ويُسمّى فلك البروج أيضًا، ثم فلك زحل، ثم فلك المشتري،

[١] ح: للكل.

حاشيـة الجـرجاني

وذلك لعدم إحساسهم بالحركة البطيئة الغربية للثوابت، وما ذكره المتأخّرون(أ) موافقٌ لما ورد في الشرع من ثبوت السماوات السبع والكرسي والعرش.

[١٥١. ٩.] **(قوله: واحد منها غيرُ مكوكبٍ)** استدلّ عليه بطلميوس بأنه لو كان مكوكبًا لرأينا تلك الكواكب؛ لأن الأفلاك شفّافةٌ لا لون لها، فلا تحجب الأبصارَ عن رؤية ما وراءها.

وردّ ذلك بأنه لم يثبت أن الفلك الأعظم وفلك البروج غيرُ مُلوَّنَين،(ب) وبأنه جاز أن تكون تلك الكواكب صغيرةً،(ت) فلا ترى لصغرها وغاية بعدها، فالثابت هو أنه لم يُعلَم كونه[١] مكوكبًا.

[١٥١. ١٠.] **(قوله: يحرّك الكل بالحركة اليومية)** هي الحركة المسمّاة بحركة الكلّ والحركة الأولى[٢] التي تُدرَك أوّلًا من الأجرام السماوية بحيث لا يخفى على أحد، وعليها مدار الليل والنهار، وتتمّ في قريب من يومٍ وليلته، وحكم بأنها للجرم المحيط بالكلّ؛ لأنه أقدر من غيره على تحريك ما عداه بالعرض،(ث) وسمّوه بالأطلس بناءً على خلوّه من نقوش الكواكب وزينتها.

[١٥١. ١١.] **(قوله: وتحته فلك الثوابت)** إنما جعل فلكها تحت الفلك الأعظم؛ لشمول حركة الأعظم إياه، وفوق أفلاك السيّارات؛ لانكساف[٣] الثوابت بما هو أعلى السيارات -أعني: زحل-، ويُسمّى فلك البروج؛ لاعتبار قسمة البروج عليه أوّلًا؛ فإن البروج حقيقةً هي ما وقع من الفلك الأعظم بإزاء أقسام فلك البروج المتمايزة بالصور المتوهّمة بوصل الخطوط بين الكواكب الواقعة في كلّ قسم منها.(ج)

[١٥١. ١٢.] **(قوله: ثم فلك المشتري)** وذلك لكسفه زحل. ثم فلك المريخ؛ لكسفه المشتري. وهذه الكواكب الثلاثة تسمّى بالعلوية. ثم فلك الشمس؛ إذ لها اختلاف منظر، دون العلوية. وإنما قال: «على رأي»؛ لأن بعضهم ذهب إلى أن فلك الزهرة فوق فلك الشمس، وبعضهم إلى أن فلك عطارد أيضًا فوقه؛ وذلك لأنه لم يُعلَم

[١] ب - كونه، صح هامش.
[٢] ض - الأولى، صح هامش.
[٣] غ: الانكشاف؛ ب: لانكشاف.

مـنهوات

(أ) وفي هامش ك: منهم بطلميوس، ومن قبله كأبرخس. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: لعل هذا مبني على احتمال أن يكون مجموع الثوابت في ممثّل زحل، وإلا فرؤيتها تدلّ على عدم تلوّن فلك البروج إن كانت فيها، إلا أن يقال: يجوز أن يكون مواضع الثوابت من الثامن غير ملوّنة، وغيرها ملوّنًا، ولا تمنعه البساطة؛ إذ مثل هذا الاختلاف جائز، ألا يرى أن الكواكب أجزاءٌ منه، مع أنها مخالفة لسائر أجزائه في الإنارة، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش جار: أقول فيه بحث؛ لأنه لما ثبت شفافية بعض الأفلاك ثبت الشفافية في حق جميعها؛ لأنها متشابة متماثلة على ما بيّن في موضعه. وأما قوله «جاز أن تكون تلك الكواكب صغيرة، إلخ.» فمدفوع بأن ليس مرادهم إلا بيان أحكام الأفلاك الظاهرة بالرصد، لا في نفس الأمر. "سمع".

(ث) وفي هامش ك: وإن أمكن أن يتعلّق بالمحاط نفسٌ قويةٌ يقدر بها على تحريك المحيط والمحاط معًا، فهذا الدليل بالنظر إلى الظاهر المتبادر. وأما الدليل الحقيقي الشافي فهو أنه لما ثبتت حركة الثوابت بالذات لم يمكن إسناد الحركة الأولى إليها، وإلا لاجتمع حركتان ذاتيتان إلى جهتين مختلفتين، وهو باطل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ج) وفي هامش ك: ولهذا قالوا: تزول تلك الصور بالحركة البطيئة لفلك الثوابت، ولا تغيّر أسماء البروج كيلا يؤدّي إلى الالتباس. ولو كانت البروج حقيقةً على فلك الثوابت لم يتصوّر زوال تلك الصور أصلًا، فاحفظه. "لي [يعني: ناسخ ك]".

ثم فلك المرّيخ، ثم فلك الشمس على رأيٍ، ثم فلك الزهرة، ثم فلك عطارد، ثم فلك القمر. وهذه السبعة تسمى[1] مُمَثِّلاتٍ بفلك البروج.

وأما الأفلاك الجزئية فكل فلك من الأفلاك الكلية -التي للكواكب السيّارة سوى الشمس- يشتمل على فلكِ تدويرٍ غيرِ محيطٍ بالأرض في ثِخَن الخارج المركز، يماسّ محدّبُه سطحَيه على نقطتين، يُسمّى[2] أبعدهما عن مركز الأرض ذروةً، وأقربها حضيضًا؛ وفلكِ خارجِ المركز عن مركز الأرض محيطٍ بالأرض ينفصل عن المُمثَّل، يتماسّ محدّباهما ومقعّراهما على نقطتين، يُسمَّى الأبعد عن الأرض أوجًا، والأقرب منه حضيضًا.

وأما الشمس فإنها يُكتفَى فيها بأحد الفلكين -أعني: خارج المركز أو التدوير- من غير رجحان لأحدهما على الآخر؛ لكن بطلميوس[3] رأى إثبات الخارج لها أولى.

[1] ج - تسمى، صح هامش.
[2] ح - يسمى.
[3] بطلميوس القلوذي رياضي وجغرافي وعالم فلك، يوناني من أهل القرن الثاني للميلاد. وُلِد نحو سنة ١٠٠م وتوفِّي نحو ١٧٠م. عاش في الإسكندرية. وهو صاحب كتاب المَجَسْطي. انظر: **طبقات الأمم** لقاضي صعيد، ص ٢٩-٣١.

حاشية الجرجاني

حال هذين الكوكبين المُسمَّيَيْن بالسفليين[1] بالقياس إلى الشمس، لا بالكسف، ولا باختلاف المنظر، فاستحسن بطلميوس كونَ الشمس واسطةً بين ما عداها من السيّارات.

[١٥١. ١٣.] (**قوله: ثم فلك القمر**) وذلك لكسفه ما عداه[2] من الثوابت والسيّارات، ولكونه ذا اختلاف منظر معتدّ به.

[١٥١. ١٤.] (**قوله: وهذه السبعة(أ) تسمى مُمَثِّلاتٍ بفلك البروج**) لمماثلتها(ب) إياه في المنطقة والقطبين.

[١٦١و] [١٥١. ١٥.] (**قوله: / يشتمل على فلكِ تدويرٍ**) وفلكِ خارجِ المركز، هذان الفلكان الجزئيان -أعني: التدوير وخارج المركز- يُسمَّيان بالأصلين؛ إذ بهما ينضبط أكثر الاختلافات المشاهدة من الفلكيات، كالإسراع والإبطاء[3] والاستقامة والوقوف والرجوع على ما فصّلت في موضعه.

[١٥١. ١٦.] (**قوله: لكن بطلميوس رأى إثبات الخارج لها أولى**) وذلك لكون أصل الخارج أبسط من التدوير؛ لأنه يتمّ بحركةٍ واحدةٍ ودائرةٍ واحدةٍ، بخلاف أصل التدوير؛ فإنه يحتاج إلى حركتين ودائرتين.(ت) وإثبات الأبسط أولى؛ لئلا يلزم إثباتُ فضلٍ يُستغنى عنه؛ ولذلك جعل قطر التدوير مساويًا لثخن الخارج، وحكم بكون[4] الخارج مماسًا بمحدّبه[5] ومقعّره لمحدّب ما هو فيه ومقعّره.

[1] ك - بالسفلين، صح هامش.
[2] ب: لما وراءه.
[3] غ: كالإسراعية والإبطائية.
[4] ب: بأن.
[5] ب: لمحدبه.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: الظاهر كون جميعها كليةً؛ لأنها إشارة إلى سبعة من الكليات التسعة، فيكون جوزهر القمر فلكًا كليًا؛ لأنه ممثّل. وأيضًا: قال الشريف فيما سيأتي(١) آنفًا «وهي التسعة الكلّية مع مائل القمر»، ولم يذكر الجوزهر. فهذا منشأ لغلط مَنْ غلط هنا. وزعم أن الجوزهر كلي. فعليك إمعان النظر ههنا لتقف على جلية الحال. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ١٥١. ١٨.

(ب) وفي هامش جار: أي: لمماثلة السبعة لفلك البروج في المنطقة والقطبين.

(ت) وفي هامش جار: إذ لابدّ من حركة التدوير وحامله على وجهٍ يحصل به الإبطاء والإسراع المذكورين. وأما أصل الخارج فلا حاجة فيها إلى حركتين؛ بل يكفيها حركة الخارج؛ ولذلك قالوا: أصل الخارج المركز يتمّ بحركة واحدة، وأصل التدوير يتمّ بحركتين.

وقد أثبتوا لعطارد فلكًا آخرَ أيضًا خارجَ المركز، فله[1] فلكان خارجا المركز، يشتمل المُمثَّل على أحدهما اشتمالَ سائر المُمثَّلات على أمثالها، وهو المسمّى بالمدير، ويشتمل المدير على الثاني اشتمالَ المُمثَّل عليه، وهو المسمّى بالحامل لفلك التدوير.

والقمر قد أثبتوا له فلكًا آخرَ مشتملًا على فلكية خارج المركز والتدوير، ويُسمَّى ذلك الفلك بالمائل، وممثّلُ القمر يحيط بالمائل، ويُسمَّى ممثّله بفلك الجوزهر.

فتكون جميع[2] الأفلاك أربعة وعشرين: عشرةٌ منها موافقةُ المراكز[3] لمركز الأرض، وثمانيةٌ خارجةُ المركز[4] عنه، وستةٌ أفلاك تداوير.

يتحرّك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة، ويتحرّك ما دونه بحركته، ويتحرّك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة، ويتحرّك ما دونه بها. ولكل فلكٍ من الباقية حركةٌ خاصةٌ، إلا المُمثَّلات الستة التي فوق القمر؛ فإنها لا تتحرك غيرَ الحركتين المذكورتين.

وأما الكواكب فسبعة منها سيارةٌ كلٌّ في فلكٍ على الترتيب الذي ذكرنا. ومن السيارة خمسةٌ متحيّرةٌ، وهي ما خلا الشمس والقمر.

وأما الثوابت فغير محصورة، وقد رُصِد منها ألفٌ ونيفٌ وعشرون كوكبًا،كلُّها في الفلك الثامن، وهو فلك البروج، ويمكن أن تكون في أفلاك كثيرة.

[1] ح – فله.
[2] ح – جميع.
[3] ج ح: المركز.
[4] ح ف: المراكز.

حاشية الجرجاني

[١٥١. ١٧.] (**قوله: وممثّلُ القمر يحيط بالمائل**) أي: المائل في جوف الممثّل، لا في ثخنه، كما هو حال الخارج بالقياس إلى ما هو فيه من الأفلاك الممثّلة لسائر الكواكب السيارة ومن مدير عطارد ومائل القمر.

[١٥١. ١٨.] (**قوله: عشرةٌ منها موافقةُ المراكز لمركز الأرض**) وهي التسعة الكلّية(أ) مع مائل[1] القمر.[2]

[١٥١. ١٩.] (**قوله: ومن السيارة خمسةٌ مُتحيّرةٌ**) إنما سمّيت متحيّرةً؛ لكونها تارةً مستقيمةً في حركتها،[3] وتارةً واقفةً في مكانها، وتارةً راجعةً كالمتحيّر في أمره، وما عدا السبعة المسمّاة بالسيّارة لكونها متحرّكةً بحركاتٍ خاصّةٍ سريعةٍ في الجملة يُسمَّى ثوابت؛ إما لثباتِ وضع بعضها إلى بعضٍ؛ وإما لكون حركاتها[4] الخاصّة بها بطيئةً جدًّا بحيث لا تُدرَك إلا بأنظارٍ[5] دقيقةٍ، فكأنها ثابتة، أي: ساكنة لا تتحرّك بحركةٍ خاصّةٍ.(ب)

[١٥١. ٢٠.] (**قوله: وقد رُصِد منها ألفٌ ونيفٌ وعشرون**) أي: اثنان وعشرون أو خمسة وعشرون. فعُلِم مواضعها في الطول والعرض بالقياس إلى منطقة البروج، وعُرِف مقادير بعضها بالقياس إلى بعض، وقد جُعِل معرفة الثوابت فنًّا مفردًا عن الهيئة، كالفرائض عن الفقه، فلا يمكن درج الهيئة

[1] ض غ ب: ممثل.
[2] ض – قوله عشرةٌ منها موافقةُ المراكز لمركز الأرض وهي التسعة الكلية مع ممثل القمر، صح هامش.
[3] ض: حركاتها.
[4] غ ب: حركتها.
[5] ض: لا تدرك بأبصار.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: يُفهَم منه كون الجوزهر كليًا، ومن أسلوب شرح المواقف كون المائل كليًا.(١) وكلاهما باطلان. والحق أن كلي القمر مجموع أفلاكه الأربعة من حيث هو مجموع، وأنه لا يعدّ فلكًا مستقلًا؛ وإلا لزاد عدد الأفلاك على ما صرح به. فعليك تأويل العبارات المُوهِمة بخلافه. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) **شرح المواقف** للجرجاني، ١١٩/٧-١٢٠.

(ب) وفي هامش ك: أو لعدم إحساس القدماء بها. "منه رحمه الله".

[٢.٢.٢. أحوال الأفلاك]

[١٥٢.] قال: والكلّ بسائطُ، خاليةٌ عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمِها، شفَّافةٌ.

أقول: لما فرغ من ذكر عدد الأفلاك أراد أن يشير إلى بعض أحوالها، فقال: الأفلاك كلّها بسائط؛ لأن فيها ميلًا مستديرًا؛ لاستحالة وجود الحركة بدون الميل. وليس بقسري، وإلا لكانت حركاتها[١] على وفق القاسر، فيتوافقان في السرعة والبطء والجهة، وليس كذلك، ....

[١] ط: حركتها.

حاشية الجرجاني

بتمامها في علم الكلام؛ لكنّا أشرنا ههنا إلى بعض الاصطلاحات والمقاصد[١] ترغيبًا للطالب في التوجّه إلى تلك المطالب.

[١٥٢. ١.] (**قوله: فقال: الأفلاك كلّها بسائط**) الجسم البسيط يُرسَم تارةً بأنه الجسم الذي يكون جزؤه المقداري مساويًا لكلّه في الاسم والحدّ، وعلى هذا لا يكون العظم واللحم وما يشبههما بسيطًا بحسب الحقيقة؛ لتركّبها من العناصر الأربعة التي هي أجزاء مقدارية له؛ بل بحسب الحسّ. وإنما قيّدنا الجزء بالمقداري احترازًا عن الصورة النوعية العنصرية(١) وعن الهيولى على قول من يثبتها، / ولا يكون الفلك بسيطًا لا حقيقةً ولا حسًّا؛ لأن الجزء المحسوس منه ليس بفلكٍ. ويُرسَم أخرى بأنه الجسم الذي لم تتركّب حقيقته من أجسام مختلفة الطبائع، وعلى هذا أيضًا لا يكون اللحم ونظائره بسيطًا بحسب الحقيقة؛ بل بحسب الحسّ؛ لكنّه لا يمنع من بساطة الفلك بحسب الحقيقة، فهذا الاعتبار أعمّ من الأوّل، وهو المراد ههنا. [١٦١ظ]

[١٥٢. ٢.] (**قوله: لاستحالة وجود الحركة بدون الميل**) يريد أن الأرصاد المتوالية تدلّ على أن الأفلاك متحركةٌ بالاستدارة، وسيجيئ أن السبب القريب للحركة هو الميلُ،[٢] فلابدّ للأفلاك من ميلٍ[٣] مستديرٍ هو[٤] سببٌ قريبٌ لحركاتها المستديرة، وليس ذلك الميل قسريًا، أي: مستفادًا من أمرٍ خارجٍ عنها، وإلا لكانت حركاتها على وفقِ حركة القاسر، أعني: الحاوي الذي يقسر بحركته المحوي على حركته، فيلزم أن يتوافق الحاوي والمحوي في الحركة جهةً وسرعةً وبطءًا. وليس الأمر كذلك؛ فإن لكلّ فلكٍ حركةً مخالفةً لحركة ما يحويه.

ويرد عليه أن القاسر لا ينحصر في الحاوي، ولا في الجسم؛ لجواز أن يكون فاعلًا مختارًا يقسر كلّ واحدٍ منها على حركة مخصوصة بحسب إرادته.

وأيضًا: موافقة المقسور للقاسر في جهة الحركة ممنوعة؛ فإن الخشب إذا ضرب على الماء كان حركته نحو السفل، مع أن الماء قد يتحرّك إلى جهاتٍ أخر.

وأيضًا: فإن الحاوي إذا تحرّك واستتبع بحركته[٥] المحوي بحيث يتحرّك على قدر حركة الحاوي في الجهة والإسراع والإبطاء كانت حركةُ المحوي حركةً بالعرض،

[١] ض غ: في المقاصد.
[٢] انظر: الفقرة ١٩٧.
[٣] ض - من ميل، صح هامش.
[٤] غ ب: وهو.
[٥] ب - بحركته، صح هامش.

منهوات

(١) وفي هامش ك: فإنه يُطلَق على جزءها اسمُ الكل وحدُّه؛ ألا يرى أن جزء الصورة المائية صورة مائية، وكذا جزء الهيولى هيولى بلا مرية، وقس سائر العناصر على ما ذكر. وأما جزء صورة الفلك فليس بصورة الفلك، فيخرج بقوله «يكون... مساويًا لكله إلخ.» بلا حاجة إلى التقييد بـ«المقداري». وأما جزء الصورة الجسمية فهو صورة جسمية وجزء مقداري، فلا يخرج بهذا التقييد؛ بل لا وجه لإخراجها؛ إذ الجسم المرئي هو هذه، كما صرّح به في شرح المواقف في تعريف الجسم. (١) وبهذا يندفع ما قاله الخيالي. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) **شرح المواقف** للجرجاني، ٧/٦٩-٧١.

فيكون في طِباعها ميل مستدير، فيمتنع أن يكون في طِباعها ميل مستقيم؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجّهًا إلى شيء وصَرْفًا عنه.

لا يقال: الطبيعة الواحدة قد تقتضي أمرين مختلفين باعتبارين، كالجسم البسيط الذي فيه ميلٌ مستقيم؛

حاشية الجرجاني

لا حركةً قسريةً.(أ) ألا يرى أنهم لا يجوّزون القسر الدائم، ويجوّزون حركة المحوي بحركة الحاوي أبدًا، فإذا فُرِض قسر الحاوي للمحوي وجب أن يكون ذلك على نحو آخر، بحيث يكون المحوي متحرّكًا بالذات، فلا يلزم توافق الحركتين فيما ذكر.

[١٥٢. ٣.] (**قوله: فيكون في طِباعها ميل مستدير**) إنما قال «في طباعها»، ولم يقل[١] "في طبيعتها"؛ لأن الطباع[٢] يتناول ما له شعور وإرادة وما لا شعور له. والطبيعة في أكثر استعمالاتها مقيّدةٌ بعدم الإرادة،(ب) والمقابل للقاسر هو ما لا يكون خارجًا،[٣] فيتناول القسمين، وحينئذٍ يتّجه ما قيل من أن النفس جاز أن تفعل بالإرادة أفعالًا مختلفةً، فتقتضي توجّهًا[٤] إلى شيء وصرفًا عنه، إنما يستحيل ذلك من الطبيعة التي لا إرادة لها، ويؤيّد ذلك(ت) أنهم صرّحوا بأن الحركة المستديرة لا يجوز أن تكون طبيعيةً، وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروبًا عنه بالطبع بحركة واحدة؛ فإن كلّ نقطةٍ تُفرَض هناك يكون[٥] / طلبها عين الهرب عنها، بخلاف الحركة المستقيمة [١٦٢و] الطبيعية لطلب المكان الطبيعي؛ فإن كلّ نقطةٍ تُفرَض على المسافة ههنا تكون مطلوبةً للطبيعة ومهروبًا عنها بحركتين،(ث) لا بحركة واحدة، على أن قوله «لأن الطبيعةَ الواحدةَ لا تقتضي توجّهًا[٦] إلى شيء وصَرْفًا عنه» لا يمكن أن يتمسّك به ههنا؛ لاشتماله[٧] على الدور؛ فإنا[٨] لا نسلّم أن الفلك له طبيعة واحدة. وإنما يكون كذلك أن لو كان بسيطًا، والكلام فيه. ألا يرى أنهم بعد إثبات مُحَدِّد الجهات قالوا إنه لا يقبل الحركة المستقيمة، وإلا لكانت الجهات متحدِّدة له لا به، فيجب أن يكون بسيطًا، وإلا لكان أجزاؤه المختلفة الحقائق قابلةً للحركات المستقيمة إلى أحيازها الطبيعية، فتكون الجهات متحدّدةً لها، لا بالمركّب منها، فبنوا بساطته على امتناع الحركة المستقيمة، وبنوا امتناع الحركة المستقيمة على كونه مُحدِّدًا، لا على كونه ذا[٩] طبيعةٍ واحدةٍ.(ج)

[١٥٢. ٤.] (**قوله: لا يقال: الطبيعة**) لما قالوا "إن الطبيعةَ الواحدةَ لا يجوز أن[١٠] تقتضي توجّهًا[١١] إلى شيء بالحركة المستقيمة وصرفًا عنه بالحركة المستديرة"

١ ض - يقل، صح هامش.
٢ ب: الطبائع.
٣ ك: خارجيا.
٤ ب: توجيها.
٥ ض - يكون.
٦ ب: توجيها.
٧ ض: لاستحالة.
٨ ض: فلأنا.
٩ ب: على أنه ذو.
١٠ غ - يجوز أن.
١١ ب: توجيها.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: فإن قيل: كيف حكمتَ بأن لا حركة قسرية هنا، وقد تبين في الهيئة أن الفلك الأعظم يتحرّك، ويحرّك ما في جوفه إلى جهة حركته، على خلاف مقتضى طبيعته. قلت: ذلك ليس بحركة قسرية؛ بل عرضية؛ فإنه فرق بينهما؛ إذ المتحرك بالحركة القسرية يتحرك نفسه؛ والمتحرك بالحركة العرضية ليس بمتحرك حقيقةً؛ بل المتحرك حقيقةً هو الذي حرّكه بالعرض، وهو في الحقيقة ساكن، كجالس السفينة، فتأمل.

(ب) وفي هامش ك: وأما ما مرّ في بحث المكان من أن المتحرّك يقصد الحصول فيه،(١) فليس القصد فيه بمعنى الإرادة. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ١٤٨. ٢.

(ت) وفي هامش جار: وهو قوله: «لأن الطباع متناول ما له شعور».

(ث) وفي هامش د: أحدهما يقتضي القرب منها، وثانيهما يقتضي البعد عنها.

(ج) وفي هامش د: لاستلزامه الدور؛ إذ كون طبيعة واحدة يتوقف على بساطته.

فإن طبيعته واحدةٌ قد تقتضي الحركةَ عند خروجه عن المكان الطبيعي، وتقتضي السكونَ عند حصوله فيه، فلم لا يجوز أن يقتضي جسمٌ ميلًا مستقيمًا عند إحدى حالتيه، وميلًا مستديرًا عند الحالة الأخرى؟

لأنا نقول: اقتضاء الحركة والسكون شيءٌ واحدٌ تقتضيه الطبيعةُ الواحدةُ، وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط. فإن كان حاصلًا في المكان الطبيعي فهو يستلزم سكونًا، ومعناه أنه لا يستلزم حركةً، وإن كان غيرَ حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركةً تحصّله،[1] فهو إذن ليس شيئًا آخرَ غيرَ ما اقتضته أوّلًا.

[1] ط: محصلة.

حاشية الجرجاني

توجّه على ذلك[1] سؤال مشهور، وهو أن الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة والسكون في حالتين مختلفتين كما ذكر، فلم لا يجوز مثل ذلك في الجسم الذي في طباعه ميل مستدير؟(أ)

فإن قلت: دعواهم أنها لا تقتضي في حالة وحدة توجّهًا[2] وصرفًا، فلا يرد عليها ما ذكر.

قلت: بل الدعوى أن ما في طباعه ميل مستدير لا يقتضي ميلًا مستقيمًا أصلًا، على أن اجتماع الميلين لا يقتضي توجّهًا[3] وصرفًا[4] بالقياس إلى شيء واحد، كما إذا تحرّك بالاستقامة فيما بين قطبيه وعلى الاستدارة على منطقته.

فإن قلت: لو اكتفوا في امتناع اقتضاء الطبيعة الواحدة للميلين باستلزامه اقتضاء البسيط أمرين مختلفين ولم يتعرّضوا للصرف والتوجّه لكفاهم.

قلت: إن الثابت عندهم هو أن الطبيعة الواحدة من جهة واحدة لا تقتضي أمرين مختلفين. وأما اقتضاؤها للمختلفين بحسب شرطين متغايرين فجائز. ألا يرى أن الطبيعة الواحدة قد اقتضت أمرين متقابلين[5] -أعني: الحركةَ والسكونَ- بحسب شرطين متنافيين، أعني: الخروجَ عن المكان الطبيعي وعدم الخروج عنه.

[١٥٢. ٥.] (**قوله: لأنا نقول: اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد**) يعني: أن الحركةَ والسكونَ في المكان الطبيعي وإن كانا أمرين موجودين ينفكّ كلّ منهما عن الآخر، إلا أن أحدَهما -أعني: السكونَ- هو[6] المطلوب أوّلًا وبالذات، والآخر -أعني: الحركةَ- / وُصْلةٌ إليه،[7] فإذا خرج عن المكان الطبيعي اقتضى الحركةَ، وإذا حصل فيه لم يقتض، فاقتضاء الحركة تَبَعٌ لاقتضاء المكان الطبيعي وراجعٌ إليه بالحقيقة. وأما اقتضاء السكون فمعناه: عدم اقتضاء الحركة، فالطبيعة الواحدة ههنا لا تقتضي من حيث هي هي إلا الحصول في المكان، وهي بشرط الخروج عنه تقتضي الحركة، فلا يثبت للطبيعة الواحدة ما ادعينا استحالته، أعني: اقتضاء أمرين أوّلًا وبالذات، كما في اقتضاء الميلين المستقيم والمستدير. [١٦٢ظ]

فلا يرد حينئذٍ أن يقال: كيف يكون اقتضاء الحركة واقتضاء السكون شيئًا واحدًا مع أن كلّ واحد منهما يُوجَد مع عدم الآخر. وكيف يكون ذلك الشيء الواحد هو اقتضاء المكان الطبيعي؛ فإن اقتضاء المكان يُوجَد حالةَ الحركة بلا اقتضاء السكون، ويُوجَد حالةَ السكون بلا اقتضاء الحركة. وأيضًا:(ب) قد اعترف بأن استدعاء المكان

[1] ض ب: عليه.
[2] ب: توجيها.
[3] ب: توجيها.
[4] ك + من جهة واحدة، صح هامش.
[5] ك: متغايرين.
[6] ب: الكون وهو.
[7] غ: وسيلة له.

منهوات

(أ) وفي هامش د: يؤيّد ذلك اعتراضهم بـ«أن الجسم الذي إلخ.»، ولو كان المدّعى كما ذكرتَ لَمَا وجّه الاعتراض، تأمل. "نور الله".

(ب) وفي هامش ك: اعلم أن قوله «وأيضًا إلخ.» من جملة "ما يقال"، ودليل ثان لقوله «وكيف يكون ذلك الشيء إلخ.». وأما جعله وجهًا ثانيًا لقوله «يعني إلخ.» وعطفًا بحسب المعنى على قوله «فلا يرد حينئذٍ إلخ.» على معنى إنما قلنا: «يعني: أن الحركة إلخ.» لئلا يرد حينئذٍ أن يقال إلخ.، ولأنه «أيضًا قد اعترف إلخ.»، فوجب تأويل قوله السابق بما ذكر فبعيدٌ جدًّا. "لي [يعني: ناسخ ك]".

وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغايرٌ لاستدعاء المكان الطبيعي؛ إذ قد يُوجَد أحدهما منفكًّا عن الآخر، وقد يُوجَد معه، وإذا لم يكن في طِباعه ميلٌ مستقيمٌ استحال أن يتحرّك بالحركة المستقيمة، فلا تكون مركّبةً من أجسام مختلفة الطِباع؛ لأنها لو تركّبت منها لكانت بسائطُها قابلةً للاجتماع، فيصحّ عليها الانتقال، فيصحّ عليها الحركةُ المستقيمةُ، وقد بيّنّا أنها تمتنع، فتكون بسائطَ.

حاشيـة الجـرجـاني

واقتضاءه يستلزم اقتضاءَ الحركة بشرط، واقتضاءَ السكون بشرط آخر، ولا شكّ أن الملزوم يغاير اللازم.[١]

[١٥٢. ٦.] (**قوله: وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغايرٌ لاستدعاء المكان الطبيعي؛ إذ قد يُوجَد أحدهما منفكًّا عن الآخر، وقد يُوجَد معه**) فإن استدعاء الحصول في المكان الطبيعي يُوجَد في العناصر منفكًّا عن اقتضاء الحركة المستديرة، واقتضاء الحركة المستديرة يُوجَد في المُحدِّد منفكًّا عن استدعاء الحصول في المكان الطبيعي عند القائل بالسطح، وقد يُوجَدان معًا، كما في سائر الأفلاك، فهما متغايران قطعًا. وليس أحدهما وسيلة إلى الآخر؛ فإن الحركة بالاستدارة لا يتوصّل بها إلى الحصول في المكان، ولا بالعكس؛ بل المطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع، كما أن المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان. وفي الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرّك بالاستقامة، وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرّك بالاستدارة؛ فإن كلَّ وضعٍ يُفرَض كان طلبه بالاستدارة عينَ الهربِ عنه، فيكون المطلوب بالطبع مهروبًا عنه بالطبع في حالةٍ واحدةٍ بحركةٍ واحدةٍ، وهو مستحيل، فلا يكون اقتضاء الميل المستدير راجعًا إلى اقتضاء الميل المستقيم وتَبَعًا له، ولا يكون أيضًا راجعًا وتَبَعًا لما يرجع إليه اقتضاءُ الميل[٢] المستقيم، ويتبعه، أعني: اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي، فلو اجتمعا في طبيعة واحدة كانت مقتضيةً لشيئين أوّلًا وبالذات.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تمشية هذا الكلام وتطبيقه على ما وجّهنا به قولَه «لأنا نقول اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد» دفعًا لذلك الإلزام؛ لكنه يخدشه أنه يجوز أن يكون مقتضى[٣] / الطبيعة الواحدة وحدها [١٦٣و] لذاتها شيئًا، وبسبب شرطٍ ينضمّ إليها شيئًا آخرَ لا يكون وسيلةً إلى الشيء الأوّل، ولا راجعًا معه إلى ثالثٍ يتبعانه.[(أ)] إنما المستحيل أن تقتضي وحدها لذاتها شيئين، فلم لا يجوز أن تقتضي وحدها ميلًا مستديرًا، ومع شرطٍ ميلًا مستقيمًا، أو بالعكس، ولا يكونان راجعين إلى شيءٍ واحدٍ ولا أحدهما إلى الآخر. نعم، إن ادّعى أن الطبيعة الواحدة لا تقتضي وحدها ميلًا مستديرًا ومستقيمًا، وإلا لكان الواحد من حيث هو واحد مبدأً لأثرين[٤] مختلفين، كان صحيحًا عند من يسلّم تلك القاعدة، وكان السؤال باقتضاء الطبيعة الواحدة للحركة والسكون ساقطًا بدون ذلك التطويل؛ إذ ليست وحدها مقتضيةً لهما، كما لا يخفى.

[١٥٢. ٧.] (**قوله: لكانت بسائطُها قابلةً للاجتماع، فيصحّ عليها الانتقال، فيصحّ عليها الحركةُ المستقيمةُ**) **لقائل أن يقول**: لم لا يجوز أن تكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورةً بحيث تكون تلك البسائط مجتمعةً معًا متألّفًا بعضها مع بعض حالَ كونها في أحيازها الطبيعية.

واعترض أيضًا بأن ما قرّره –على تقدير[٥] صحّته– إنما يدلّ على أن الفلك

[١] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠ظ.
[٢] ب – الميل.
[٣] ب: أن تقتضي.
[٤] ب: لأمرين.
[٥] غ – تقدير.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: إشارة إلى ما مرّ من قوله «ولا يكون أيضًا راجعًا وتبعًا إلخ.».

وتكون خاليةً عن الكيفيات الفعلية -أي: الحرارة والبرودة- وما ينتمي إليهما، وإلا لكان فيها ميلٌ صاعدٌ أو هابطٌ، فتكون قابلةً / للحركة المستقيمة. [٤٨و]

وكذلك تكون خاليةً عن الكيفيات الانفعالية -أي: الرطوبة واليبوسة- وما يُنسَب إليهما، ....

حاشية الجرجاني

لا يقبل ميلًا مستقيمًا وحركةً مستقيمةً، ولا يلزم من ذلك[١] أن لا تكون بسائطه -أي: أجزاؤه- قابلةً لهما؛ إذ قد يجب للمركّب أو يمتنع عنه باعتبار صورته المنوّعة[٢] ما لا يجب للبسائط ولا يمتنع عنها باعتبار صورها.

لا يقال: إذا كان الفلك متحرّكًا على الاستدارة كان أجزاؤه الموجودة فيه بالفعل أيضًا متحرّكةً بالاستدارة، ففي طبائع تلك الأجزاء ميلٌ مستديرٌ، فلا يكون فيها ميل مستقيم، فلا يقبل الحركة المستقيمة.

لأنا نقول: جاز أن تكون حركات تلك[٣] الأجزاء بالتبعية مستندة إلى طبيعة المركب المقتضية لحركته، فلا يكون في طبائع الأجزاء ميل مستدير، حتى يمتنع عليها الميل المستقيم والحركة المستقيمة.

[١٥٢. ٨.] **(قوله: وما ينتمي إليهما)** كالكيفية الفاترة المتوسّطة بين الحرارة والبرودة، والكيفية[٤] اللذاعة[(أ)] المنتمية إلى الحرارة، والكيفية[٥] المُخدِّرة[(ب)] المنتمية إلى البرودة.

[١٥٢. ٩.] **(قوله: وإلا لكان فيها ميلٌ صاعدٌ أو هابطٌ)** وذلك لأن الحرارة توجب الميل الصاعد، والبرودة الميل الهابط، فيلزم أن يكون الفلك قابلًا للحركة المستقيمة.

وقد يقال: إن إيجاب[٦] الحرارة للميل الصاعد مثلًا مشروطٌ بكون المحلّ قابلًا له، والفلك لا يقبله، فلا توجب الحرارة فيه ميلًا صاعدًا، فلا يلزم انتفاء الحرارة عنه.[٧]

[١٥٢. ١٠.] **(قوله: عن الكيفيات الانفعالية، -أي: الرطوبة / واليبوسة-)** إنما سُمِّيتا انفعاليتين؛ لظهور الانفعال فيهما؛ فإنهما تُعِدّان[٨] المحلّ نحو الانفعال السريع أو البطيء من الفاعل، وسُمِّيت الحرارة والبرودة فعليتين؛ لظهور الفعل فيهما؛ فإنهما تُعِدّان محلّهما لأن يفعل فيما يجاوره بإفادة تلك الكيفية وإن كانت هذه الكيفيات الأربع منشأً للفعل والانفعال معًا في حصول المزاج منها، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.[(ت)] [١٦٣ظ]

[١٥٢. ١١.] **(قوله: وما يُنسَب إليهما)** كاللزوجة التي هي كيفيةٌ تقتضي سهولة التشكّل مع عسر التفريق،[٩] ويحصل من شدّة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل، وكالهشاشة التي هي كيفيةٌ تقابلها. وربما تعتبر[١٠] كيفية متوسّطة

١ ض ب: منه.
٢ ض: النوعية.
٣ ض ب - تلك.
٤ ض: وكالكيفية.
٥ ض: وكالكيفية.
٦ ض - الميل الصاعد والبرودة الميل الهابط فيلزم أن يكون الفلك قابلًا للحركة المستقيمة وقد يقال إن إيجاب، صح هامش.
٧ هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠ظ.
٨ غ: معدان.
٩ ك: التفرق.
١٠ ك: يصير.

منهوات

(أ) وفي هامش ب س ش د جار: اللذاعة كيفيةٌ نفّاذةٌ جدًّا لطيفةٌ تحدث في الاتّصال تفرّقًا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار، فلا يحسّ كلّ واحد بانفراده، ويحسّ بالجملة، كالوجع الواحد، كحرارة الماء المفرط الحرارة، إذا صُبّ على العضو تفرّق اتّصاله على الوجه المذكور. "منه رحمه الله".

(ب) وفي هامش ب س ش د: المُخدِّرة هي التي تبرد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه باردًا في مزاجه غليظًا في جوهره، فلا تستعملها القوى النفسانية وتجعل مزاج العضو كذلك، فلا تقبل تأثير القوى النفسانية. "منه رحمه الله".

(ت) وفي هامش ك: وهذا ما أحال عليه في بحث المزاج، حيث قال «لما مرّ».[(١)] "لي [يعني: ناسخ ك]". | [(١)] انظر: الفقرة ١٥٦. ٨.

وإلا لكانت قابلةً للخرق والالتئام والانفصال والاتصال، فتكون قابلةً للحركة المستقيمة، وتكون خاليةً عن لوازمها من الخفة والثقل والتخلخل والتكاثف بعين ما ذكرنا.

حاشيـة الجـرجاني

بين الرطوبة واليبوسة على قياس ما اعتبرت بين الحرارة والبرودة.(أ)

[١٥٢. ١٢.] (قوله: وإلا لكانت قابلةً للخرق والالتئام والانفصال والاتصال) هذان الأخيران تفسيران للخرق والالتئام.[١] وقد يعترض ههنا بأن الرطوبة واليبوسة[٢] إن فُسِّرتا بكيفيتين تقتضي إحداهما سهولة[٣] الالتصاق بالغير والانفصال عنه، والأخرى صعوبتهما، فلا نسلّم أن ما كان سهل الالتصاق والانفصال أو صعبهما بالقياس إلى الغير يكون قابلًا للانفصال والاتصال بمعنى الخرق والالتئام. وكذا إن فُسِّرتا بما تقتضي صعوبة التشكّل أو سهولته اتّجه أيضًا ما قيل من أنه لا يلزم من قبوله توارد الأشكال على أحد الوجهين ما ذكر. ألا يرى أنهم يستدلّون على مغايرة الجسم التعليمي للجسم الطبيعي بأن مكعّبًا من شمعة إذا جُعِل كرةً كان الجسم الطبيعي مع اتصاله[٤] باقيًا بعينه، وقد زال التعليمي الأوّل وحدث غيره، فقد تغيّر الشكل بلا خرقٍ والتئامٍ.[٥]

[١٥٢. ١٣.] (قوله: فتكون قابلةً للحركة المستقيمة) قيل: لا يلزم ذلك لجواز انفصالِ أحد الجزأين عن الآخر وحركتِه عنه على الاستدارة دون الاستقامة.[٦]

ويمكن(ب) أن يجاب عنه بأن أحد الجزأين إذا انفصل عن الآخر فقد خرج عن مكانه، وهو المراد بالحركة على الاستقامة؛[٧] فإن القطعةَ الجوّالةَ من النار على الاستدارة مثلًا متحرّكةٌ حركةً تُخرِجها عن مكانها، فتكون متحرّكةً حركةً مستقيمةً اصطلاحًا، بخلاف الجسم المتحرّك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته أصلًا؛ فإنه متحرّك على الاستدارة. وأما حركة الجوّالة ونظائرها فإنما تُسمّى مستديرةً لغةً لا اصطلاحًا.

[١٥٢. ١٤.] (قوله: وتكون خاليةً عن لوازمها) أي: عن لوازم الكيفيات الفعلية والانفعالية.

قيل عليه: أن اللازم قد يكون أعمّ، فلا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاؤه، فيجوز مثلًا أن يحدث تخلخلٌ بلا حرارةٍ؛ بل باستعدادات أخر لابدّ لنفيه من دليل.[٨]

١ ب - هذان الأخيران تفسيران للخرق والالتئام، صح هامش.
٢ ض - واليبوسة على قياس ما اعتبرت بين الحرارة والبرودة (قوله: وإلا لكانت قابلةً للخرق والالتئام والانفصال والاتصال) هذان الأخيران تفسيران للخرق والالتئام وقد يعترض ههنا بأن الرطوبة، صح هامش.
٣ ض - سهولة.
٤ ض: الاتصال.
٥ ك: ولا التئام. | المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠ظ.
٦ المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠ظ.
٧ ك: المستقيمة.
٨ المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٠ظ-٢٣١و.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: فتكون اللزوجةُ حينئذٍ منتميةً إلى الرطوبة كانتساب الكيفية اللذاعة إلى الحرارة، والهشاشةُ إلى اليبوسة كانتساب الكيفية المخدّرة إلى البرودة، ولا تُوجَد حينئذٍ كيفيةٌ متوسّطةٌ بينهما تكون منتسبةً إليهما معًا كالفاترة؛ لكنه يجوز أن تعتبر، فاعتبرها. "لي [يعني: ناسخ ك]". | | وفي هامش ك: هذا المقام هو الذي أحال عليه في أوائل الملموسات حيث قال فيه: «وقد مرّ تفسير الهشاشة واللزوجة»،(١) فلا تغفل عن هذا إذا وصلتَ إليه. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ١٩٣. ٢.

(ب) وفي هامش د: إنما قال «ويمكن»؛ لأنه يجوز أن يكون الجزء لا في مكانه على مذهب كون المكان السطحَ، إلا أن المصنّف اختار أن المكان هو البعد. | | وفي هامش جار: وإنما قال «يمكن»؛ لأنه يجوز أن يقال: إن الأجزاء لا تكون في مكان، كحركة الفلك الأعظم على القول بالسطح.

وتكون شفافةً؛ لأنها لا تحجب ما وراءها، ولا تكون قابلةً للكون والفساد، وإلا لكانت قابلةً للحركة المستقيمة.

حاشية الجرجاني

[١٦٤و] **والجواب**: أن قوله «بعين ما ذكرنا»[١] / إشارة إلى ما استدلّ به على انتفاء تلك الملزومات،[أ] أعني: لزوم كون الأفلاك قابلةً للحركة المستقيمة، ولا شكّ أن الخفة والثقل اللازمين للحرارة والبرودة يقتضيان الصعود والهبوط،[ب] فمحلّهما يكون قابلًا للحركة المستقيمة، وأن التخلخل والتكاثف اللازمين لهما أيضًا[٢][ت] يقتضيان الحركة المستقيمة في أجزاء الجسم؛ ليشغل[٣] مكانًا زائدًا على مكانه،[٤] أو ليخلو بعضه عنه.

[١٥٢. ١٥.] **(قوله: لأنها لا تحجب ما وراءها)** قد عرفتَ[ث] أن ذلك لا يتمّ في فلك البروج والفلك الأطلس، على أنه يجوز أن يكون كلّها ملوّنةً لونًا ضعيفًا يستر ما وراءه إذا كان صغيرًا، ولا يستره[٥] إذا كان كبيرًا، وما يرى من الكواكب يكون من القبيل الثاني.[٦]

[١٥٢. ١٦.] **(قوله: ولا تكون قابلةً للكون والفساد، وإلا لكانت قابلةً للحركة المستقيمة)** الكون والفساد حدوثُ صورةٍ وزوالُ أخرى عند تبدّل الصور النوعية على الهيولى الواحدة،[ج] وسيأتي إثباتهما[٧] في جزئيات العناصر.[٨] وأما تبدّل الصور الجسمية[ح] المتخالفة بالهويّات على الهيولى الواحدة بالفصل والوصل فلا يُسمّى كونًا وفسادًا؛[خ] لبقاء النوع بحاله مع تبدّل أفراده.

وبيان استلزام قبول الكون والفساد قبول الكائن للحركة المستقيمة هو أن الكائن لا يخلو إما أن يكون بحسب صورته الثانية التي هي الكائنة في مكان طبيعي أو في مكان غريب. وعلى التقدير الثاني يلزم أن تكون طبيعة الكائن مقتضيةً لميل مستقيم إلى مكانه الطبيعي، فيكون قابلًا للحركة المستقيمة. وعلى التقدير الأوّل يلزم أن يكون الكائن بحسب صورته الأولى التي هي الفاسدة في ذلك المكان غريبًا؛ لأن المكان الواحد لا يكون طبيعيًا لنوعين مختلفين، فإذن هو بحسب صورته الأولى قد زاحم الجسمَ الذي هذا[٩] المكان طبيعي له، وقد زحمه[١٠] وأخرجه عن مكانه، فيكون المتمكّن في ذلك المكان بالطبع

١ غ: ذكرناه.
٢ ب - أيضًا، صح هامش.
٣ ك: ليشتغل.
٤ غ: إمكانه.
٥ غ: سترة.
٦ انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣١و.
٧ يعني: الكون والفساد.
٨ انظر: الفقرة ١٥٤.
٩ ب: هو.
١٠ ض: زاحم.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: فإنه يدلّ على انتفاء تلك اللوازم التي فُرِضَتْ أعمّ من ملزوماتها، كما يدلّ على انتفاء الملزومات، فاستدلالنا على انتفائها ليس من قبيل الاستدلال بنفي الملزوم على نفي اللازم. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: فإن قيل: إن السائل قد جعلهما أعمّ منهما، فكيف يسلّم هذا الكلام؟ قلنا: محصله هو أن لزومهما لهما لا ينافي أعمّيتهما؛ لكن لا يُتصوّر معنى الخفة بدون اقتضاء الصعود، ومعنى الثقل بدون اقتضاء الهبوط، فيلزم الفساد على الأعمية أيضًا، اللّهم إلا أن يمنع إيجابهما لهما كليًا ويقال: هو مشروط بقابلية المحلّ على ما مرّ مثله في قوله «وإلا لكان فيها ميلٌ صاعدٌ أو هابطٌ». وأنت خبير بأنه بعيدٌ جدًا يظهر من تصور الخفة والثقل، فافهم. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش ك: سواء وُجِدتْ الحرارة في الأول، والبرودة في الثاني أم لا. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ث) وفي هامش د: في ردّ استدلال بطلميوس بقوله «وردّ ذلك بأنه لم يثبت أن الفلك الأعظم وفلك البروج غير ملوّنين».[١] | [١] انظر: الفقرة ١٥١. ٩.

(ج) وفي هامش ك: ومعناه: حدوث واحدةٍ منها، وزوال الأخرى منها؛ ولذلك لم يذكرها آنفًا. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ح) وفي هامش ك: وجميعها نوع واحد؛ لأن الصورة الجسمية طبيعة نوعية على ما مرّ. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(خ) وفي هامش جار: يعني إذا جعل الماء في الكوزة الواحدة كوزتين، أو جعل الكوزتين كوزة واحدة لا يسمّى كونًا وفسادًا.

وأصول هذه المسائل ستبيّن في مواضعَ[1] تليق بها.

[٣.٢.٢. العناصر البسيطة]

[١٥٣.] قال: وأما العناصر البسيطة فأربعةٌ: كرة النار، والهواء، والماء، والأرض. واسْتُفِيدَ عددُها من مُزاوَجات الكيفيات الفعلية والانفعالية.

أقول: لما فرغ من الفلكيات أراد أن يشير إلى العناصر وأحوالها، فبدأ بالعناصر البسيطة؛[2] لتقدّمها على المركبات بالطّبع، فقال: وأما[3] العناصر البسيطة فأربعة: كرة النار، والهواء، والماء، والأرض. واسْتُفِيد حصرُها في هذه الأربعة من انتساب الكيفيات الأربع الفعلية والانفعالية -أي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة- إليها بحسب الازدواجات الممكنة.

١ و: موضع.
٢ ج - البسيطة.
٣ ح - وأما.

حاشيـة الجـرجاني

قابلًا لجوهره للانتقال من ذلك المكان، فيكون قابلًا للميل المستقيم والحركة المستقيمة، فالكائن بحسب صورته الكائنة قابلٌ لهما بجوهره وحقيقته.

وفيه بحث؛ لجواز أن لا يكون الكائن في مكان أصلًا، بناءً على أن المكان هو السطح.

وأيضًا: لا نسلّم أن مكانًا واحدًا لا يكون طبيعيًا لنوعين مختلفين؛[1] فإن الأمور المتخالفة بالنوع جاز أن يشترك في لازم واحد.

وأيضًا: كونه مزاحمًا[2] إنما يلزم[3] أن لو كان حصوله في ذلك المكان الغريب حادثًا مسبوقًا بحصول الجسم ذي المكان بطبعه فيه، وإنه ممنوع؛ لجواز أن يكون حصوله قبل الفساد في ذلك المكان إبداعيًا.

[١٦٤ظ] وما يقال من أنه يلزم حينئذٍ أن يكون / القسر دائمًا، وتتعطّلُ طبيعةُ الفاسد؛(أ) إذ[4] لم يترتّب عليها مقتضاها(ب) أصلًا، فكلامٌ إقناعي.

وما يقال من أن الجسم المتمكّن بطبعه في ذلك المكان لو لم يكن بحيث يزحمه[5] هذا الجسم الغريب ويخرجه[6] عنه لم يُتصوَّر تمكّن هذا الغريب فيه ممنوعٌ.(ت)

[١٥٢. ١٧.] (**قوله: وأصول هذه المسائل**) يعني: أنه قد أشار إلى أصول هذه المسائل التي ذكرها ههنا إشارةً إجماليةً. وأما[7] تفاصيلها كما ينبغي ففي المواضع التي يليق بها من هذا الكتاب، أو أراد أن تلك الأصول وتفاريعها مفصّلة في مواضعَ يليق بها من علوم أخر.

[١٥٣. ١.] (**قوله: واسْتُفِيد حصرُها**) أي: عُلِم انحصارُ العناصر في هذه الأربعة من انتساب الكيفيات الأربع إلى العناصر بحسب الازدواجات الممكنة؛ فإن العناصر

١ غ: متخالفين.
٢ ك: زاحما.
٣ ب - يلزم، صح هامش.
٤ غ: إذا.
٥ ض: يزاحمه.
٦ غ: ويخرج.
٧ ض: أما.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: فإن الجسم المتصور بتلك الصورة الفاسدة إذا كان حصوله في ذلك المكان الغريب إبداعيًا لم يحصل في مكانه الطبيعي أصلًا، وليس هذا إلا تعطل طبيعته، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: وهو حصوله في مكانه الطبيعي. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش د: لأن هذا فرع وجود الجسم المتمكن بطبعه في ذلك المكان. أما إذا لم يكن هذا فلا.

بيان ذلك: أن العنصريات نجد فيها[١] قُوًى مهيّأةً نحوَ الفعل، أي: كيفياتٍ تجعل موضوعاتِها معدّةً للتأثير[٢] في شيء آخر، مثل الحرارة والبرودة وطعوم وروائح؛ وقُوًى مهيّأةً نحوَ الانفعال السريع أو البطيء، أي: كيفياتٍ تجعل موضوعاتِها معدّةً للتأثّر عن الغير بحسب السرعة أو البطء، مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك، ثم[٣] فتّشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية إلا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تُستَبْرَدُ بالقياس إلى الحارّ وتُستسخَنُ بالقياس إلى البارد، فإنا وجدنا جسمًا خاليًا عن اللون، وجسمًا خاليًا عن الطعم، ولم نجد جسمًا خاليًا عن الحرارة أو البرودة[٤] أو المتوسطة. وكذلك فتّشنا فوجدناها خاليًا عن جميع الكيفيات الانفعالية إلا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما، فعُلِم بهذا الاستقراء أن العناصر البسيطة لا تخلو عن إحدى الكيفيتين الفعليتين -أي: الحرارة والبرودة-، ولا عن إحدى الكيفيتين[٥] الانفعاليتين، أي: الرطوبة واليبوسة.

[١] ح: منها.
[٢] ج: للتأثر.
[٣] ج - ثم، صح هامش.
[٤] ج: والبرودة.
[٥] ج - الفعليتين أي الحرارة والبرودة ولا عن إحدى الكيفيتين، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

-كما ذُكِرتْ-[١] لا تخلو عن إحدى الفعليتين ولا عن إحدى الانفعاليتين، والازدواجات الممكنة بين هذه الكيفيات الأربع أربعة، فتكون العناصر أيضًا أربعةً.

[١٥٣. ٢.] (**قوله: أي: كيفياتٍ تجعل موضوعاتِها معدّةً للتأثير في شيء آخر**) فسّر القوى بالكيفيات؛ لأنها المرادة بها ههنا؛ فإن القوة[٢] -وهي مبدأ التغيّر في آخر من حيث هو آخر- قد تكون بحسب ماهيتها صورةً جوهريةً، وقد تكون كيفيةً عرضيةً. وتهيئة الكيفية نحو الفعل أن تجعل موضوعَها معدًّا للفعل، أي: التأثير في شيء آخر؛ فإن الفعل يصدر عن موضوعها بها، لا عنها. ألا يرى أن المحرق هو النار، لا الحرارة. وتهيئتها نحو الانفعال أن تجعل موضوعَها معدًّا للانفعال، أي: التأثّر عن شيء آخر؛ فإن المنفعل المتأثّر هو الموضوع. ألا يرى أن المحترق هو القطن،[٣] لا الكيفية القائمة به. فكلتا الكيفيتين -أعني: الفعلية والانفعاليةِ- مبدأٌ للتغيّر -أعني: تغيّر موضوعه[٤] عن غيره-، أو بالعكس، فتكونان[٥] من قبيل القوى.

وجَعْلُ الحرارة والبرودة من الكيفيات الفعلية ظاهرٌ. وأما عَدُّ الطعوم والروائح منها فقد قيل ذلك لانفعال مِشْعَرَي الذوقِ والشمِّ عنهما، ولعلّ المراد منه أن الرطوبة اللعابية تتأثّر بقبول الطعم من حامله، ثم تُؤدِّيه إلى الذائقة، وأن الهواء ينفعل عن ذي الرائحة بقبول تلكِ الرائحة،[٦] ثم يُؤدِّيها إلى الشامّة؛ إذ لو أريد انفعال قوّتَي الذوقِ والشمِّ بإحساس الطعم والرائحة كان جميع الكيفيات المحسوسة فعليةً بهذا المعنى، فلا وجه للتخصيص.

[١٥٣. ٣.] (**قوله: ثم فتّشنا فوجدناها**) يدلّ على أن الكلام في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار أحوال الأجسام التي تَلِينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء، لا على البيانات / القياسية وضبط الاحتمالات العقلية؛ [١٦٥و] فإن ذلك مما لا سبيل إليه ههنا، فلا يرد على قوله «ولم نجد جسمًا خاليًا» أن عدم وجداننا جسمًا خاليًا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسّطة بينهما لا يدلّ على[٧] عدم وجوده؛ لجواز أن يكون بعض ما غاب عنا من الأجسام خاليًا عن الثلاثة؛[٨] ولا على قوله «إلا الرطوبة واليبوسة» أنه يجوز أن يكون ما غاب عنا، كالنار البسيطة التي عند الفلك، والأرض البسيطة التي عند المركز خاليًا

[١] ض غ ب: ذكر.
[٢] غ: القوى.
[٣] غ ك: الحطب.
[٤] غ: موضوعها. | الضمير راجع الى "مبدأ".
[٥] ب: لتكونان.
[٦] ض غ - بقبول تلك الرائحة.
[٧] ض - يدل على، صح هامش.
[٨] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣١و.

ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية عن هذه الأربعة لا تزيد على أربعة: الحرارة مع اليبوسة، الحرارة مع الرطوبة، البرودة مع الرطوبة، البرودة مع اليبوسة، كانت البسائط الموضوعة لهذه المزدَوَجات أربعةً: موضوعَ الحرارة واليبوسة وهو النار، وموضوعَ الحرارة والرطوبة وهو الهواء، وموضوعَ البرودة والرطوبة وهو الماء، وموضوعَ البرودة[1] واليبوسة وهو[2] الأرض.

والدليل على أنها كراتٌ هو أنها بسائط، وقد علمتَ[3] أن الشكل الذي يقتضيه البسيطُ هو الكرية.

[١٥٤.] قال: وكلٌّ منها ينقلب[4] إلى الملاصق وإلى الغير بوسَطٍ أو وسائطَ، فالنار حارّةٌ يابسةٌ شفّافةٌ متحركةٌ بالتبعيّة، لها طبقةٌ[5] واحدةٌ، وقوةٌ على إحالة المركّب إليها؛ والهواء حارٌّ رَطِبٌ شفّافٌ، له[6] أربعُ طبقاتٍ؛ والماء باردٌ رَطِبٌ شفّافٌ محيطٌ بثلاثة أرباع الأرض، له طبقةٌ[7] واحدة؛ والأرض باردةٌ يابسةٌ ساكنةٌ في الوسَطِ شفافةٌ، لها[8] ثلاث طبقات.

أقول: كل واحد من العناصر الأربعة ينقلب إلى الآخر بأن يَخْلَعَ صورةً ويَلْبَسَ أخرى، وهو الكون والفساد. والانقلابُ إلى الملاصق بلا وسطٍ،

[1] ح - والرطوبة وهو الماء وموضوع البرودة، صح هامش.
[2] ج: هي.
[3] ج: علمنا.
[4] ج: ينتقل.
[5] ج: طبيعة.
[6] ط: وله.
[7] ج: طبيعة.
[8] ط: ولها.

حاشية الجرجاني

عن الرطوبة واليبوسة؛[1] ولا على قوله «فعُلِم بهذا الاستقراء» أن الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين، والتامّ الذي يفيده لم يثبت وجوده؛[2] ولا على قوله «كان البسائط الموضوعة لهذه المزدوجات أربعة»[3] أنكم إن أردتم بهذه الكيفيات التي يستدلّون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدّة لا يكون الهواء حارًّا رطبًا؛ لأن حرارته ليست في الغاية، وإن أردتم ما هو أعمّ من الشديد وغيره، ولا شكّ أن المتوسّطة بين غايةِ الحرارة والمعتدلةِ منها حدودٌ لا نهاية لها، فإن أثبتّم[4] لكلّ حدٍّ عنصرًا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على أربعة،[5] وإلا لزم الترجيح بلا مرجّح.[6] وقد يقال: هذه أَسْوِلةٌ قويةٌ جدًّا لا تندفع إلا عمّن أيّده الله تعالى بحدسٍ قويّ ينضمّ إلى المقدّمات التي ذكروها.

[١٥٣. ٤.] **(قوله: ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية)** لما كان كل اثنين من هذه الأربع متضادّين(أ) لم تُتصوَّر ههنا ازدواجات ثلاثيةٌ أو رباعيةٌ؛ بل ثنائيةٌ هي أربعة فقط.

[١٥٣. ٥.] **(قوله: والدليل على أنها كراتٌ هو أنها بسائط)** إن أراد أن[7] مقتضى طباعها هو الشكل الكري فمسلّم، وإن أراد أنها كراتٌ في الواقع فهو ممنوع. إنما يكون كذلك إذا[8] لم يعرض لها ما يخرجها عن مقتضى طباعها، وكانت باقيةً على صرافتها، وكون الأرض مضرّسةً بتضاريس الجبال والأغوار ظاهرٌ، وإن لم يخرجها عن كونها كرةً حسًّا، ويلزمه كون مقعّر الهواء مضرّسًا أيضًا، والماء ليس بتامّ[9] الاستدارة، كما سنذكره.[10]

[١٥٤. ١.] **(قوله: والانقلاب إلى الملاصق)** أقسام الانقلابات[11] في الكون والفساد بين هذه العناصر الأربعة اثنا عشر: ستةٌ منها بلا واسطةٍ

[1] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣١و.
[2] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣١و.
[3] ض: الأربعة.
[4] ب: آتيتم.
[5] ك: الأربعة.
[6] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣١و.
[7] غ - أن.
[8] ض: إن.
[9] ض ب: تام.
[10] انظر: الفقرة ١٥٤. ٤٠.
[11] ض: الانقلاب.

— منهوات

(أ) وفي هامش جار: بأن يكون الحرارة مع البرودة، واليبوسة مع الرطوبة.

كانقلابِ الأرض ماءً وبالعكس، وانقلابِ الهواء ماءً وبالعكس، وانقلابِ الهواء نارًا وبالعكس. والانقلابُ إلى غير الملاصق بوسطٍ أو وسائطَ. أما الانقلاب إلى غير الملاصق بوسط[١] كانقلاب النار ماءً بواسطة[٢] الهواء وبالعكس، وانقلابِ الهواء أيضًا بواسطة الماء وبالعكس. وأما الانقلاب إلى غير الملاصق بوسائط كانقلابِ النار إلى الأرض بواسطة الهواء ثم الماء وبالعكس. والذي يدلّ على هذه الانقلابات المشاهدةُ.

أما صيرورة النار هواءً فإن النار[٣] المنفصلة عن الشُّعَل لو بقيت لرُئِيَتْ، ولأَحْرَقَتْ ما قَابَلها على بعض الجوانب، فإذن انقلبت هواءً. / وأما صيرورة الهواء نارًا فعند إلحاحِ النفخ على الكِير، [٤٨ظ]

١ ف: بوسطه.
٢ ج: بوساطة.
٣ ج: فالنار.

حاشية الجرجاني

هي انقلابات[١] المتجاورات بعضها إلى بعض، وأربعةٌ منها بواسطةٍ واحدةٍ هي انقلابات عنصرين يتوسّطُهما[٢] عنصر واحد، واثنان بواسطتين هما انقلاب الأرض إلى النار وعكسه. ولما استدلّ الشارح على الانقلابات الستّة / التي [١٦٥ظ] هي بلا واسطة قال: فعُلِم[٣] منها ما هو بواسطة واحدة وما هو بواسطتين؛ فإن الأرض مثلًا إذا صارت ماءً، وذلك الماء صار هواءً، وذلك الهواء انقلب نارًا، فقد حصل الانقلاب الذي بواسطة وبواسطتين أيضًا. وقس على ذلك.

[١٥٤. ٢.] (**قوله: فإن النار المنفصلة عن الشُّعَل**) يعني: أن الشعل تنفصل عنها دائمًا[٤] ناريةٌ تنقلب هواءً، ولا تبقى لها حرارة محسوسة، وكذلك إذا أُطْفِئَتْ انقلبت الشعلة هواءً.

قال الإمام:[٥] «النار المشتعلة ليست واحدةً بالعدد باقيةً؛ بل هي متجدّدة على الاتصال؛ فإن كلَّ نارٍ تشتعل تتحرّك إلى فوق بطبعها، فيلحقها من البرد ما يبطلها». قال: «وأما انطفاء النار فإما لقوّتِها وإحالتِها ما يخالطها إلى النارية الصرفة(أ) كما في الشهب، وإما لضعفها وعروض شيءٍ باردٍ لها يُطْفِئُها كما في النار التي عندنا. وأنت تعلم أن القسم الأول ليس انطفاءً بحسب الحقيقة؛ بل بحسب الحسّ فقط.(ب)»[٦]

[١٥٤. ٣.] (**قوله: لو بقيت لرُئِيَتْ**) **قيل**: جاز أن لا ترى لتفرقها في الهواء وتصغّرِ[٧] أجزائها بحيث تفوت الحسّ، ويمكن أن لا تحرق أيضًا؛ لما ذكرنا(ت) أو لأنها اختلطت بالهواء البارد، فانكسرت سَوْرة حرارتها، فلم تحرق. ولو سُلّم أنها انقلبت فلم لا يجوز انقلابها إلى أجزاء ترابية، أو مائية بلا واسطة، أو إلى جسم آخر غير الأربعة؛ لأن الحصر فيها لم يثبت.[٨]

[١٥٤. ٤.] (**قوله: فعند إلحاح النفخ على الكِير**) «هو زقٌّ أو جلدٌ غليظٌ ذو حافات،(ث) وأما المبني من الطين فهو الكور». كذا في **الصحاح**.[٩]

١ ض: انقلاب.
٢ ب: بتوسّطهما.
٣ ك: يعلم.
٤ غ + أجزاء.
٥ ب - الإمام، صح هامش.
٦ عبارة الرازي هناك هكذا: «النار المشتعلة ليست نارًا واحدةً باقيةً؛ بل كلُّ نارٍ تشتعل فإنها تبطل وتتجدد أخرى على الاتصال؛ لأن كلَّ نارٍ تشتعل فهي تتحرك بطبعها إلى فوق، فيلحقها من البرد ما يبطلها. وأما الانطفاء فعلى وجهين: أحدهما: ما يكون لقوة النار على إحالة المادة إلى النارية إحالةً تامةً، فإذا صارت نارًا خالصةً صارت شفافةً؛ لما عرفتَ أن النار البسيطة لا ضوء لها. وثانيهما: ما يكون لضعف النار، وذلك عند ما يعرض لها شيءٌ باردٌ يُطْفِئُها. وإذا عرفتَ ذلك فنقول: انطفاء النار في الجو العالي من القسم الأول، والذي عندنا من القسم الثاني. ويظهر من هذا أن انطفاء الكواكب المنقضية من القسم الأول لا محالة». **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ١٣٥و.
٧ ض غ: ولصغر.
٨ المعترض هو نصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣١و.
٩ **الصحاح** للجوهري، ٨١١/٢.

منهوات

(أ) وفي هامش د: أي: إحالة النار ما يخالطها من الهواء إلى النار الصرفة.
(ب) وفي هامش د: لأن النار البسيطة لا ضوء لها، فيظن أنها انطفئت.
(ت) وفي هامش د: في قوله «وأما لضعفها وعروض».(١) | (١) انظر: الفقرة ١٥٤. ٢.
(ث) وفي هامش ك: جمع "حافة"، بالتركي "بوكلوم". "لي [يعني: ناسخ ك]".

وسدِّ الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد، كما يشاهد ذلك مَن يُبَاشر.[1]

وأما انقلاب الهواءِ ماءً[2] فإن الطاس المكبوب على الجمد يَركَبُه ندًى، كلما نَحَّيْتَه حدث مرةً بعد أخرى، ولا يكون ذلك بالرشح؛ إذ الماء ليس[3] يَصعَد بطبعه، ولأنه لو كان بالرشح لكان من الماء الحارّ أولى؛ لأنه أَقْبَلُ للرشح والصعود؛ ولا يكون ذلك موجودًا في الهواء فنزل إلى الطاس؛ لأن الهواء المُطِيفَ به[4] لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء، وخصوصًا في الصيف؛ لأن الأجزاء المائية في الصيف لو كانت باقيةً في الهواء لتصاعدت جدًّا لفرط الحرارة، ولا تبقى مجاورةً للإناء. ولو كانت الأجزاء المائية باقيةً في الهواء للزم إما نفادُ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الإناء[5] مرةً بعد أخرى، فينقطع مع كون الإناء بحاله الأولى؛

١ ط: يباشره.
٢ ج - ماء، صح هامش.
٣ ط: لا.
٤ ج - به.
٥ ط: الماء.

حاشيـة الجـرجاني

[١٥٤. ٥.] **(قوله: وسدِّ الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد)** فإن ذلك الهواء ينقلب نارًا. ومن قال: جاز أن تحصل لذلك الهواء سخونةٌ قويةٌ تعمل عمل النار في الإحراق -كما أنّ[1] السَموم، وهي[2] ريح في غاية السخونة، ينضج بدن الحيوان بلا نارٍ- فقد كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة؛ إذ تحدث هناك نارٌ يلين بها الحديد.

[١٥٤. ٦.] **(قوله: ولا يكون ذلك بالرشح)** أي: من داخل الطاس؛ إذ الماء ليس يصعد بطبعه. وأيضًا: قد يُوجَد الندى -من غير أن يكون فيه ماءٌ- بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلّل بعد.

[١٥٤. ٧.] **(قوله: لأنه أَقْبَلُ للرشح والصعود)** وذلك لأن الماء الحارّ ألطفُ، فيكون[3] أقبلَ للرشح[4] والنفوذ في تلك المسام الضيقة؛ وأخفُّ[5] بسبب الحرارة، فيكون أقبلَ للصعود.[6]

[١٥٤. ٨.] **(قوله: ولا يكون ذلك موجودًا في الهواء)** أي: ولا يكون ذلك الندى موجودًا في الهواء المُطِيف بالطاس، كما يزعمه[7] منكرو الكون والفساد بين الماء والهواء. قالوا: إن الهواء المطيف به يشتمل على أجزاءٍ مائيةٍ رشيةٍ متفرّقةٍ فيه لا تقدر أن تخرق الهواء وتنزل، / فلما تبرّدت بمجاورة الطاس ثقلت ونزلت. [١٦٦و]

[١٥٤. ٩.] **(قوله: ولو كانت الأجزاء المائية باقيةً في الهواء)** يعني: إذا فُرِضَ أن الأجزاء المائية موجودة في الهواء المطيف وتنزل منه إلى الطاس يلزم[8] أحد أمور ثلاثة: إما نفادُها وإما تناقصُها وإما تراخي أزمنة حدوثها؛ وذلك لأن تلك الأجزاء إما على قرب من الإناء أو على بعد منه، على معنى أن النازل إما أن ينحصر في الأجزاء القريبة منه أو لا ينحصر فيها،[9] فإن كانت على قرب منه، فإما أن ينزل الكلّ دفعةً فيلزم نفادُها في مرّة واحدة؛ أو ينزل شيءً فشيء على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها إذا تواتر نزولها بعد التنحية مرّةً بعد أخرى مع بقاء الإناء بحاله الأولى؛ أو على التناقص فيلزم تناقصها. وإن كانت على بعد منه يلزم تراخي الأزمنة لبعد المسافة.

واعترض على ذلك أوّلًا بجواز أن يلحق تلك الأجزاءَ مددٌ من بخارات الأرض؛ فإنها متجدّدة دائمًا، فتجاور[10] الإناءَ دائمًا، فلا يلزم شيء من تلك الأمور الثلاثة. وثانيًا بأنه[11] يجوز أن يتحرّك الأبعد إلى مكان الأقرب في زمان حركته إلى الإناء، مثلًا إذا تحرّك إلى الإناء ما كان على بعد ربع[12] ذراع منه تحرّك الذي على بعد نصف ذراع منه إلى مكان ما كان على بعد الربع، وهكذا، فلا تنفد ولا تتناقص ولا تتراخى أزمنة النزول.

١ ض غ: في.
٢ ك: وهو.
٣ ك - أقبل للرشح والصعود وذلك لأن الماء الحارّ ألطفُ، فيكون، صح هامش.
٤ ض ب: للترشح.
٥ غ - أخف.
٦ ب - أقبل للصعود، صح هامش.
٧ ض: زعمه.
٨ غ ك: للزم.
٩ غ: منها.
١٠ ب: فتجاوز.
١١ ض + لا.
١٢ غ - ربع.

وإما تناقصُها، فيكون حدوثه كلَّ مرةٍ أنقصَ مما كان قبلها؛ وإما تراخي أزمنة حدوثها، فيكون بين كل حدوثين زمانٌ أطولَ مما بين حدوثين قبلها؛ لتباعدها عن الإناء، وهذا كلّه على خلاف الواقع.

قيل على ذلك:[1] إن كانت برودة الإناء مقتضيةً لفساد الهواء المحيط بالإناء لزم[2] أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماءً بسبب برودة الماء، وكذلك الهواء المحيط بذلك إلى أن يجري الماء جريانًا،[3] والمشاهدة تُكَذِّبه، فعُلِمَ أن الهواء لم يصر ماءً؛ بل حصل من أجزاء مائية.

أجيب بأن جرم الإناء لصلابته يَعسُر تكيّفه بالكيفيات الغريبة، وعند التكيف يشتدّ تكيّفه بها ويَحْفَظُه[4] بطيئًا؛ ولذلك ربما تُوجَد الأواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من تلك المائعات، فالإناء المذكور لشدة برده يُفسِد الهواءَ المحيطَ به، والماءُ لسرعة[5] تكيّفه بالكيفية الغريبة يُحيلُه الهواءُ المطيفُ به ظاهرُه عن برودته الشديدة سريعًا، فلا يَفسُد الهواءُ[6] ما دام على سطح الإناء ماءٌ. أما إذا نُحِّيَ منه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده.

[1] هذا الاعتراض وجوابه ذكره الطوسي في شرح الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢/٣١٩.
[2] ج ف: للزم.
[3] ط + صالحا.
[4] ف: يحفظها.
[5] ف - لسرعة، صح هامش.
[6] ج - الهواء، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[١٥٤. ١٠.] (**قوله: وهذا كلّه على خلاف الواقع**) وذلك لأنا نرى حدوث الندى مرّةً بعد أخرى على وتيرةٍ واحدةٍ بشرط أن ينحّى من[1] الإناء ما عليه من الندى، ويكون الإناء على حاله في البرودة.

وقيل على ذلك: أيُّ راصدٍ رصد تساوي الأزمنة والمقادير حتى يعلم أنه لا تفاوت أصلًا، وما ذلك إلا تخمينٌ لا يُفِيد ظنًّا غالبًا فضلًا عن اليقين.[2]

[١٥٤. ١١.] (**قوله: أجيب: بأن جرم الإناء لصلابته إلخ.**) هذا إنما يصير جوابًا للسؤال على الوجه الذي قرّره الشارح. أما إذا قُرِّرَ السؤال هكذا: "لو كان برودة الإناء سببًا لانقلاب الهواء ماءً[3] لوجب أن يَرْكَب الندى جميع سطح الإناء بلا فرجة؛ لأن جميعه في[4] غاية البرودة، والهواء متّصل أيضًا بجميعه، فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض، وحينئذٍ يسيل الماء بطبعه لثقله عن سطح الإناء بأسره،[5] ويلاقيه الهواء مرّةً ثانيةً على تلك الوتيرة، ويؤدّي إلى سيلان الماء عن سطح الإناء سيلانًا صالحًا. وليس الأمر كذلك؛ بل الراكب على سطح الإناء قطراتٌ متفاصلةٌ كحبّات متفرّقة" -فلا يتمّ ما ذكره من الجواب؛ بل جوابه أن يقال: لا يلزم من إحالة جزءٍ من سطح الإناء الهواء / [١٦٦ظ] الملاصق به إلى الماء إحالةُ كلِّ جزءٍ منه ما يلاصقه؛ لجواز أن يكون للبرد المحيل شرطٌ لا يُوجَد في كل جزء وإن لم نعلمه بعينه، كما أجيب به[6] أيضًا عن قول الإمام أن تبريد الإناء للهواء ليس بأشدّ وأقوى من تبريد الأراضي[7] الجمدية إياه في صميم[8] الشتاء، خصوصًا في المواضع[(١)] التي تخفى الشمس عنها ستّةَ أشهر، وذلك يقتضي انقلاب أكثر الهواء ماءً. وأيضًا: لو كان انقلاب الهواء ماءً[9] للبرودة فبعد نزول الثلج

[1] ب: على.
[2] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣١ظ.
[3] غ - ماءً.
[4] ض - في، صح هامش.
[5] غ: بأسرها.
[6] انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢/٣٢٠-٣٢١.
[7] غ ب: الأرض.
[8] غ ب: حميم.
[9] ض - وأيضًا لو كان انقلاب الهواء ماءً.

— منهوات

(١) وفي هامش ك: الأولى "في الموضع الذي إلخ."؛ لأن المراد به هو عرض تسعين، وهو ليس بمتعددٍ في الربع المسكون، وتحقيقه في شرح التذكرة[(١)] "لي [يعني: ناسخ ك]". | [(١)] شرح التذكرة للجرجاني، ٧٨وظ.

وأما انقلاب الماء هواءً فعند تحلّل الأبخرة بحيث يتلطّف بالكلية. وأما صيرورة الماء أرضًا فعند انجماد المياه الجارية التي تُشْرَب بحيث تصيرُ حجارةً صلدةً. وأما صيرورة الأرض ماءً فعندما تُحَلُّ الأجسادُ الصلبةُ الحجريةُ مياهًا سيّالةً، يَعْرِف ذلك أصحاب الحيل، يعني: طلاب الإكسير؛ وذلك بأن تُصيَّرَ أوّلًا أملاحًا إما بالإحراق أو بالسَّحْق، ثم تُذَابُ بالماء.

ولما تبيّن الانقلابات بغير الوسط يُعْلَم إمكانُ الانقلابات بوسطٍ أو وسائطَ، وهذه الانقلابات دالّةٌ على أن هيولى العناصر مشتركةٌ.

ولما أشار إلى الانقلابات أشار إلى مقتضى طبعِ كلٍ من العناصر الأربعة، فقال: فالنار حارّةٌ يابسةٌ. أما حرارة النار فظاهرة محسوسة؛ فإن النار التي عندنا مُخالَطةٌ بما يتكيّف بالبرودة، ومع هذا حرارتُها محسوسةٌ،

حاشيـة الجرجاني

يصير الهواء أبرد مما كان قبله،[1] ويوم الصحو أبرد من يوم المطر، فإذن يلزم أن يستمرّ الثلج والمطر إلى أن يتغيّر الفصل والهواء.[2]

[١٥٤. ١٢.] **(قوله: فعند تحلّل الأبخرة بحيث يتلطّف بالكلية)** يريد أن الأبخرةَ المتصاعدةَ من الماء المتسخّن المشتملةَ على أجزاء مائية وهوائية قد تتلطّف بحيث تصير تلك الأجزاء المائية هواءً؛ فلذلك لا ترى.

وقد يقال: جاز أن يكون ذلك التلطّف وعدم الرؤية لتلاشي الأجزاء المائية في الهواء وتصغّرها جدًّا، لا لأجل انقلابها هواءً.

[١٥٤. ١٣.] **(قوله: بحيث تصيرُ حجارةً صلدةً)** وذلك مشاهدٌ في حجر المرمر المنعقد من ماءِ عينٍ بآذربيجان.

[١٥٤. ١٤.] **(قوله: إما بالإحراق أو بالسَّحْق)** فإن سبب الملوحة مخالطة المرّ المحترق بالمائية العذبة مخالطةً باعتدالٍ، كما نصّ عليه في كلّيات **القانون**،[3] فإحراق الأجساد الصلبة[4] الحجرية وسيلة إلى جعلها أملاحًا وإن لم يكن وحده كافيًا فيه. وأما السَّحْق فقد قيل: إنها تسحق مع ما يجري مجرى الأملاح كالنوشادر، ثم يجعل ملحًا.

[١٥٤. ١٥.] **(قوله: ثم تُذَابُ بالماء)** يعني: أنها بعد ما صارت أملاحًا تلقى في الماء، فتذوب بالكلّية، وتصير ماءً بحيث لا يبقى هناك من أجرامها[5] شيء.

[١٥٤. ١٦.] **(قوله: دالّةٌ على أن هيولى العناصر مشتركةٌ)** أي: هناك هيولى واحدةٌ تخلع صورةً من الصور النوعية للعناصر، وتلبس صورةً أخرى منها؛ إذ لولاها لم يُتصوَّر انقلاب بعضها إلى بعض؛ بل يعدم بعضها بالكلّية، ويحدث بعضٌ آخَرُ بلا مادّة، وذلك مما لا يجوز عند الحكيم القائل بالكون والفساد. وأما المتكلّم القائل بالفاعل المختار وأنه يرجّح أحد مقدوريه بلا داعٍ وسببٍ فلا يروج عنده شيء من هذه المسائل، وما يتمسّك به[6] في إثباتها. فالأولى بالمصنّف أن لا يتعرّض لها في كتابه هذا إلا على سبيل النقل من الحكماء.

[١٥٤. ١٧.] **(قوله: مخالَطةٌ بما يتكيّف بالبرودة)** يعني: من الأجزاء الأرضية والمائية والهوائية؛ فإن الهواء لقلّة حرارته في حكم البارد بالقياس إلى النار.

[1] ض – أكثر الهواء ماء وأيضًا لو كان انقلاب الهواء ماءً للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله، صح هامش.
[2] انظر: شرح الإشارات للرازي، ١٧٧/٢-١٧٨.
[3] انظر: القانون في الطب لابن سينا، ٣٠/١-٣١. | هذا القول منقول من الحاشية لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣١ظ.
[4] ض – الصلبة، صح هامش.
[5] ض غ: أجزائها.
[6] ض – به.

فالنار الصرفة بالطريق الأَوْلى.[1] وأما يبوستها فالذي يدلّ عليها أنها مُفْنِيَةٌ للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها. وفيه نظر؛ إذ يجوز أن يكون إفناءُ الرطوبة للتلطيف والتصعيد، لا بأنها يابسةٌ في نفسها.

وقيل: إنها رطبةٌ؛ لأنها سهلةُ القبول للتشكّل[2] سهلةُ الترك له.

وفيه نظر؛ لأن التي تكون كذلك هي النار التي[3] عندنا، فجاز أن يكون ذلك بسبب مخالطة أجزاء هوائية لها، ويُحتمَل أن تكون النار البسيطة فيها يُبْسٌ ما إذا قِيسَتْ إلى الهواء.

واستدلّ الشيخ الرئيس في **الإشارات**[4] على يبوسة النار بالصاعقة، فإن النار إذا خمدت وفارقتها سخونتُها تَكَوَّنَ منها أجسامٌ[5] صلبةٌ أرضيةٌ يَقْذِفها السحابُ الصاعق، فتَوَلُّد الأجسامِ الصلبةِ من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدلّ على أنها[6] يابسةٌ. وهذا[7] إنما يستقيم أن لو[8] تولّد الصاعقة -أعني: الأجسام الصلبة الأرضية التي يَقْذِفُها السحاب- من النار.

[1] ج - الأولى، صح هامش.
[2] ح: للشكل.
[3] ج - التي، صح هامش.
[4] انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ٢/٣١١-٣١٤.
[5] ح - أجسام، صح هامش.
[6] ح - أنها، صح هامش.
[7] و: هذا.
[8] ج + كان، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

[١٦٧و] [١٥٤. ١٨.] (**قوله: فالنار الصرفة بالطريق / الأَوْلى**) هذا مما لا يشتبه على ذي مسكةٍ وإنصافٍ، فلا يعتدّ بالمناقشة في ذلك بجواز كون النار التي عند الفلك مُخالِفَةً بالنوع للنار التي عندنا، فلا يلزم الاشتراك في اللوازم، أو بجواز كون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئةً من خصوصية التركيب، لا من الجزء الناري الذي فيه.[1]

[١٥٤. ١٩.] (**قوله: للتلطيف والتصعيد**) فإن النار إذا أَثَّرَتْ في جسم مركّب لَطَّفَتْ أجزاءَه بالحرارة، وأفادتها خفّةً تصعّدها، فتبقى أجزاؤه الكثيفة اليابسة.

[١٥٤. ٢٠.] (**قوله: لأنها سهلةُ القبول للتشكّل**) يعني: أن النار قد يُتوهَّم كونها رطبةً إذا فُسِّرَتْ الرطوبة بما تقتضي سهولة قبول الأشكال. وأما إذا فُسِّرَت بما تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال[2] فلا يُتوهَّم فيها ذلك ولا في الهواء.

[١٥٤. ٢١.] (**قوله: ويُحتمَل أن تكون النار البسيطة فيها يُبْسٌ ما إذا قِيسَتْ إلى الهواء**) لا يقال: إن الحرارة تُوجِبُ رقّةَ القوام، فيجب أن تكون النار الصرفة في[3] غاية الرقّة، فتكون أسهل قبولًا للتشكّل بالأشكال الغريبة، فتكون أرطب من الهواء.

لأنا نقول: لا نسلّم أن رقّة القوام وحدها تُوجِب سهولة قبول الأشكال؛ بل الموجب لها رقّة القوام مع الرطوبة التي لم يثبت وجودها في النار.(أ)

[١٥٤. ٢٢.] (**قوله: يدلّ على أنها يابسةٌ**) إنما يدلّ على ذلك أن لو كانت الصورة النارية باقيةً في الصاعقة، وهو ممنوع؛ لجواز أن تحصل فيها صورةٌ أُخرَى تقتضي[4] تلك اليبوسة.

[1] هذه المناقشة لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣١ظ.
[2] ب - والانفصال.
[3] غ - في.
[4] ك: فتقتضي.

مـنهوات

(أ) وفي هامش ك: هذا المقام هو الذي وعد إليه في الأعراض في بحث الكيفيات الملموسة،[1] فافهم. | [1] انظر: الفقرة ١٩٥. ١.

لكن فيه نظر؛ لأن الشيخ قال في بعض أقواله: «إن الصاعقة تتولد من الأدخنة والأبخرة المتصعّدة من الأرض المحتبسة في السحاب».[1]

والنار شفّافةٌ؛ لأنها لم تكن ساترةً لما وراءها من الكواكب، وأيضًا النار عندنا كلما كانت أقوى كان تَلوُّنُها أقلّ، وكذلك[2] أصول / الشُّعَل، وحيث[3] النار قوية هي شفّافةٌ لا يقع لها ظلّ. [٤٩و]

والنار متحرّكة بالتبعية، أي: بمتابعة[4] الفلك؛ لأنا نرى الشهب متحركةً نحو المغرب، وتلك الحركة بسبب حركة كرة النار. وفيه نظر؛ فإن الشهب تُرَى تتحرّك حركاتٍ مختلفةً، تارةً من جهة المشرق، وتارةً من جهة المغرب، وتارةً إلى الجنوب، وتارةً إلى الشمال. وما قيل "إن السطح المقعّر لفلك القمر مكانٌ للنار،

[1] نقل الطوسي هذا القول في شرحه للإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢/٣١٤.
[2] ح ف: ولذلك.
[3] ج: جعل.
[4] ف: بمشايعة.

حاشية الجرجاني

[١٥٤. ٢٣.] (قوله: لأن الشيخ قال في بعض أقواله: «إن الصاعقة[1] تتولّد من الأدخنة والأبخرة المتصعّدة من الأرض المحتبسة في السحاب») هذا أظهر قوليه. وأيّد بما حكاه من أن الصواعق تُشْبِهُ الحديدَ تارةً، والنحاسَ تارةً،[2] والحجرَ تارةً،(ا) فدلّ على أن مادّتها الأدخنة والأبخرة الشبيهة بموادّ هذه الأجسام في معادنها.[3]

[١٥٤. ٢٤.] (قوله: والنار شفّافةٌ) أي: النار الصرفة -التي هي كرة مماسّة لمقعّر فلك قمر عند القائل بوجودها- لا لون لها ولا ضوء، وإلا لسترت ما وراءها من الكواكب.

[١٥٤. ٢٥.] (قوله: هي شفّافةٌ لا يقع لها ظلّ) أي: أصولُ الشعل والمواضع التي تكون النار فيها قويةً متمكّنةً من إحالة ما تخالطها تكونُ شفافةً ينفذ نور البصر فيها ولا يقع لها ظلّ عن مصباح آخر؛ ولا تكون مضيئةً؛ إذ ليس معها ما ينفعل بالضوء عنها، وما فوق تلك الأصول -أعني: رؤوس الشعل- لا ينفذ فيها[4] البصر؛ بل تستر ما وراءها، ويقع لها ظلّ، وتكون مضيئةً؛ إذ فيها أجزاءٌ أرضيةٌ تنفعل عنها بالضوء.(ب)

[١٥٤. ٢٦.] (قوله: تتحرّك حركاتٍ مختلفةً) كان ذلك(ت) لاختلاف[5] أوضاع / الأدخنة المتصاعدة، فإذا[6] وصل أحد طرفي الدخان إلى موضعٍ تُوجَد فيه النارُ اشتعل ذلك الطرف، وامتدّ ذلك الاشتعال إلى الطرف الآخر على وضعه من الطرف الأول في الجهة، فإن كان شرقيًا عنه[7] يُرَى كأن[8] كوكبًا أنقض من المغرب إلى المشرق، وهكذا الحال في سائر الجهات. [١٦٧ظ]

وقد يقال:(ث) يتعلّق بالشهب نفوسٌ تحرّكها تلك الحركات وتفارقها بتلاشيها.

وربما يستدلّ على حركة النار تبعًا للفلك بحركات الكواكب ذوات[9] الأذناب والنيازك وما يشبهها من الحريق الواقع هناك؛ فإنها قد تبقى

[1] ض - وهو ممنوع لجواز أن تحصل فيها صورة أخرى تقتضي تلك اليبوسة (قوله لأن الشيخ قال في بعض أقواله إن الصاعقة)، صح هامش.
[2] ب: أخرى.
[3] انظر: شرح الإشارات للرازي، ٢/١٦٩؛ شرح الإشارات للطوسي، ٢/٣١٤.
[4] ك + نور.
[5] ض ب: الاختلاف.
[6] ض: فإنها إذا؛ ك: فإنه إذا.
[7] غ - عنه.
[8] ض - كأن.
[9] ب: وذوات.

منهوات

(ا) وفي هامش ك: إذ لو كانت مادتها النارَ لما اختلفت بهذا الاختلاف. "خ ز" [يعني خواجه زاده].

(ب) وفي هامش جار: فعلم من هذا أن إضاءة النار مشروطة بما ينفعل عن النار بسبب ضوءها في حدّ ذاتها.

(ت) وفي هامش جار: هذا إشارة إلى جواب النظر المذكور في الشرح.

(ث) وفي هامش جار: اعلم أن قوله «وقد يقال» جوابٌ آخرُ عن النظر المذكور في الشرح. وكذا قوله «وربما يستدلّ»، تأمل.

فإذا تحرّك ذلك بحركة فلك القمر انتقل المتمكن فيه بالعرض كجالس السفينة" فضعيف، وإلا لزم[1] أن تتحرّك كرة الهواء والماء والأرض.

والنار[2] ذات طبقة واحدة؛ لأنها قويّة على إحالة ما يمازجها إلى النارية، فلا يُوجَد في مكانها غيرها، والنار قويّة على إحالة المركّب إلى جوهرها. ومكانها الطبيعي أن يكون فوق الهواء بأن تكون شاملًا[3] للهواء مشمولًا لمقعَر فلك القمر.

[1] و ح: للزم.
[2] ج - النار، صح هامش.
[3] ح - شاملا، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

مدّةً مديدةً متحرّكةً نحوَ المغرب تغرب وتطلع على نحو طلوع الكواكب وغروبها.

[١٥٤. ٢٧.] (**قوله: فضعيف**) أما أوّلًا فلأن أجزاء النار متساوية الماهية، وكذا أجزاء الفلك، فيستحيل أن يلتصق بعض أجزاء النار ببعض أجزاء الفلك التصاقًا بالطبع، حتى يلزم من حركة الفلك حركةُ النار. والتشبيهُ بجالس السفينة وهمٌ؛ لأن ذلك في الحركة المستقيمة، وكلامنا في المستديرة. وأما ثانيًا فلما ذكره من لزوم حركة سائر كرات العناصر.

[١٥٤. ٢٨.] (**قوله: والنار قويّة على إحالة المركّب إلى جوهرها**) **قيل**: قد[1] تقتضي صورة بعض المركبات أن لا ينفعل[2] بتأثير[3] النار، كما يروى عن الحيوان الذي يسمّونه سَمَنْدَر،[4] فلا يتمّ ما ذكره كليًا.[5] **وأيضًا**: جاز أن تكون أطراف النار بسبب مجاورة الهواء أقلَّ حرارةً من أوساطها،[6] فلا تقوى الأطراف على إحالة ما يمازجها.[7]

[١٥٤. ٢٩.] (**قوله: ومكانُها الطبيعي أن يكون فوق الهواء**) **قد عرفتَ**[8] أن المباحث المتعلّقة بعدد العناصر وكيفياتها[9] المزدوجة وأحوالها في الكون والفساد مبنية على الظاهر من التجارب والاستقراءات التي تفيد ظنًّا غالبًا لمن أنصف، وتفيد يقينًا لمن أُيِّدَ بحدسٍ ينضمّ إليها. ولما كانت النار أحرّ العناصر المعلومة وأخفّها كان الظاهر أن يكون مكانها الطبيعي فوق أمكنة ما عداها من العناصر بحيث يكون محدّب النار مماسًّا لمقعّر الفلك الأخير الذي هو فلك القمر بحسب الظاهر، كما هو المشهور.

فلا يتّجه أنه يجوز أن يكون الجسم الحارّ الرَطْب المسمّى بالهواء نوعين: أحدهما فوق النار، والآخر تحتها.[10] وأيضًا: لم يقم دليلٌ على انتهاء الفلكيات من جهتنا بفلك القمر، غايته أنه لم يُوجَد، وعدمُ الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.[11] وأيضًا: أيّ دليلٍ قام على هذه الدعوى، أعني: كون النار طالبة للمحيط. والاستدلال بحركة النار المشاهدة في الهواء إلى فوقٍ لا يتمّ؛ لجواز أن يكون ذلك لخصوصية صورة المركّب؛[(أ)] فإن / النار التي عندنا مركّبة، فيجوز أن تكون صورة النار الصرفة -إن سُلِّم وجودها- طالبةً للمركز. ومن هذا القبيل ما أُورِدَ على قوله «وأما بالنسبة إلى النار فلا تكون شديدةً، كحرارة النار»، [١٦٨و]

[1] غ - قد.
[2] غ ب: ينفصل.
[3] غ: تأثير.
[4] ك: بسَمَنْدَر.
[5] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٣٢و.
[6] غ: أوسطها.
[7] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٣٢و.
[8] انظر: الفقرة ١٥٣. ١.
[9] ك: كيفيتها.
[10] هذا الوجه لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٣٢و.
[11] هذا الوجه لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٣٢و.

مـنهوات

(أ) وفي هامش ك: هذا ينفعك فيما سيأتي في الأعراض في بحث الكيفيات الملموسة،[(١)] فلا تغفل عن هذا فيه. "لي [يعني: ناسخ ك]". | [(١)] انظر: الفقرة ١٩٣. ١.، ودوامها.

والهواء حارٌ رَطْبٌ. أما حرارته فبالنسبة إلى الماء. وأما بالنسبة إلى النار فلا تكون شديدةً كحرارة النار. والذي يدلّ على حرارة الهواء بالنسبة إلى الماء أن الماء يتشبّه به بصيرورته بخارًا إذا سُخِّن ولُطِّف، ولو لم يكن أَسْخَنَ من الماء لم يكن أَخَفَّ وأَلْطَفَ منه. والهواء المجاور لأبداننا إنما نُحِسّ ببرودته؛ لأنه ممتزج بأبخرةٍ اختلطت به من الماء. وأما رطوبة الهواء -أعني: كونه ذا كيفيةٍ يقبل بسببها التشكّلَ[1] وتركَه بسهولة- فظاهرةٌ.

والهواء شفّاف؛ إذ لا يحجب ما وراءه، وهو مشمولٌ للنار شاملٌ للأرض والماء. وله أربع طبقات:

الطبقة الأولى: الهواءُ المجاورُ للأرض المتسخّنُ بمجاورة الأرض[2] المتسخّنة بشعاع الشمس، وهي بخارية حارّة. والبخار هو المتحلّل الرطب، وهو أجزاءٌ مائيةٌ اكتسبت حرارةً فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواءَ.

الطبقة الثانية: الهواءُ المتباعدُ عن الأرض الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض، وهي بخاريةٌ باردةٌ، ويقال لها: الطبقة[3] الزمهريرية.

[1] ج ف: الشكل.
[2] ج - والماء وله أربع طبقات الطبقة الأولى الهواء المجاور للأرض المتسخن بمجاورة الأرض، صح هامش.
[3] ف: طبقة.

وهو أن الحال في الهواء[1] المشاهد كذلك؛ لكنه[2] يجوز أن يكون ذلك لمانعٍ عرض فيه، لا لاقتضاء طبيعة النوع.[3] وأكثر هذه المناقشات مذكورة في كتب الإمام مع زوائد أبعد منها.

[١٥٤. ٣٠.] **(قوله: يتشبّه به بصيرورته بخارًا إذا سُخِّن ولُطِّف)** أي: إذا تسخّن الماء وتلطّف -أي: تخلخل- يُشبِهُ بالهواء في أنه يتبخّر ويتصاعد من[4] حيّزه. فلولا أن الهواء حارٌّ بالقياس إلى الماء لم يكن الأمر كذلك؛ لأن التجربة دلّت على أن الحرارة تقتضي الخفّة واللطافة، وأن البرودة تقتضي الثقل والكثافة، فلو لم تكن في الهواء سخونةٌ بالقياس إلى الماء[5] لم يكن أخفّ وألطف من الماء، فلم يكن يتشبّه به الماء في حال سخونته ولطافته.

[١٥٤. ٣١.] **(قوله: بأبخرةٍ اختلطت به من الماء)** فتلك البرودة المحسوسة من الهواء إما برودة الأجزاء المائية المختلطة به وحدها، وإما مع برودةٍ تعرض الهواءَ لأجلها على خلاف طبعه.

[١٥٤. ٣٢.] **(قوله: وأما رطوبة الهواء -أعني: كونه ذا كيفيةٍ يقبل بسببها التشكّلَ وتركَه بسهولة- فظاهرةٌ)** لا يخفى على أحد؛ بل يكون الهواء حينئذٍ أرطب من الماء. وأما إذا فُسِّرَتْ الرطوبة بكيفيةٍ تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال فلا رطوبة للهواء؛ بل للماء فقط.

[١٥٤. ٣٣.] **(قوله: بمجاورة الأرض المتسخّنة بشعاع الشمس)** أي: بشعاعها المنعكس عن الجرم الكثيف الصقيل؛ فإن انعكاسه يوجب السخونة. وأما الشعاع نفسه فليس بحارٍّ، ولا موجب للحرارة، وإلا لكانت المواضع المرتفعة أسخن مما عداها، وهذه الطبقة من الهواء -أعني: المجاورة للأرض- فيها أجزاءٌ هبائيةٌ كثيرةٌ جدًّا، كما يظهر للحسّ من وقوع شعاع الشمس في البيت من ثقبة فيه،[6] وتلك الأجزاء ينعكس إليها الشعاع فيتسخّن. وأما الطبقة التي فوقها فليس فيها ما يقبل الشعاع المنعكس، والأجزاء المائية الرشية -التي فيها- شفّافةٌ لا تقبل ضوءًا، وقد عادت باردةً بمقتضى طباعها، وبَرَّدَتْ الهواءَ الذي هي فيه. وأما قوله «الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض» ففيه أن الموجب للسخونة هو انعكاس الشعاع، وذلك لا يتوقّف على قرب؛ بل على أن يكون وضع المنعكس إليه من الصقيل / كوضعه من المضيء.

[١٦٨ظ]

[1] غ - الهواء، صح هامش.
[2] ك: لكن.
[3] هذه الوجوه منقول من الحاشية لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٢و.
[4] ب: في.
[5] غ - إلى الماء.
[6] غ: منه.

الطبقة الثالثة: هواءٌ أقربُ من المُحُوضَة أو مَحْضٌ.

الطبقة الرابعة: طبقةٌ دخانيةٌ؛ فإن البخار وإن صعد في الهواء؛ لكنّ الدخانَ يجاوزه ويعلوه؛ لأنه أخفّ حركةً وأقوى نفوذًا لشدة الحرارة. والدخان هو المتحلّل اليابس، وهو أجزاءٌ أرضيةٌ صغارٌ اكتسبت حرارةً فتصاعدت لأجلها.[1]

والماء باردٌ رَطْبٌ شفافٌ -وهو ظاهر- محيطٌ بثلاثة أرباع الأرض، وهو طبقة واحدة،

[1] و - لأجلها.

حاشيـة الجـرجاني

ولعلّه أراد أن الأشعة المنعكسة من الأجزاء الأرضية تقع على الأجزاء الهبائية التي هي في الطبقة المجاورة لقربها، ولا تتعدّى عنها إلى ما فوقها، فصار البعدُ بواسطة ذلك المتوسّطِ المانعُ(1) من الانعكاس سببًا لعدم وصول تأثير الشعاع، والأظهر أنه لم يعتبر الانعكاس، وأراد أن الأرض تتسخّن بالشعاع، فتُسخِّن ما يجاورها دون ما يبعد عنها، وهذه الطبقة الزمهريرية منشأ السُحب والصواعق والبرق والرعد.

[١٥٤. ٣٤.] (**قوله: أقربُ من[1] المُحُوضَة أو مَحْضٌ**) وذلك لأن الأبخرة لا تصل إليها، والأدخنةُ تجاوزُها، فإن لم يبق فيها أثر من الدخان كانت محضًا صرفًا، وإن بقي كانت أَقْرَبَ إلى مُحُوضَة الهواء مما فوقها ومما تحتها.

[١٥٤. ٣٥.] (**قوله: لشدة الحرارة**) وذلك لأن المدخّن يُؤثِّر في الأجزاء الأرضية تأثيرًا قويًّا، فيفيدها حرارةً قويةً وخفةً، فتختلط بالأجزاء الهوائية. قيل: وبالنارية أيضًا، وتحفظ حرارتها، فلا تنفعل عن غيرها لكثافتها، فتتحرّك نحو المحيط حركة أسرع وأكثر. وأما الأجزاء المائية في البخار فلا تحتاج إلى مُؤثِّرٍ قويٍّ، وتنفعل سريعًا، فتتخلّف عن الدخان.

[١٥٤. ٣٦.] (**قوله: والماء باردٌ رَطْبٌ**) رطوبة الماء كبرودته ظاهرةٌ، سواء فُسِّرَتْ بما تقتضي سهولةَ التشكّل أو سهولةَ الالتصاق.

[١٥٤. ٣٧.] (**قوله: شفافٌ**) أي: لا لون له، ولا ضوء له، وهذا أيضًا ظاهر.

لا يقال: إن الماء مرئي، فلا يكون شفّافًا.

لأنا نقول: ذلك لتركّبه من أجزاء أرضية؛ ولذلك إذا بُولِغَ في تصفيته وتقطيره في أوانٍ خَزَفِيَّةٍ صلبةٍ صغيرةِ المسام صار بحيث لا يكاد يرى.

[١٥٤. ٣٨.] (**قوله: محيطٌ بثلاثة أرباع الأرض**) هذا كلام مشهور فيما بينهم؛ لكنهم صرّحوا بأنه تخميني، كما ذكر في كتب الهيئة.

[١٥٤. ٣٩.] (**قوله: وهو طبقة واحدة**) لا يخفى أنه يمكن أن يكون[2] له طبقات ثلاث؛ لأن الملاقي منه للأرض مختلط بأجزاء أرضية صغيرة جدًّا لا تَرسُب فيه لصغرها، والملاقي منه للهواء[3] فيه أجزاءٌ صغارٌ[4] هوائيةٌ لا تطفو عليه لصغرها أيضًا، وما يتوسّطهما إما بسيط أو يقرب[5] منه.[6]

[1] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: إلى.
[2] ب: يقال.
[3] ض - للهواء، صح هامش.
[4] ض: صغيرة.
[5] ب: قريب.
[6] ض - منه. | قارن: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٢و.

منهوات

(1) وفي هامش ك: قوله «المانع» إن كان صفةً لـ«ذلك المتوسّط» الذي هو الأجزاء الهبائية القريبة يراد بمنعِه منه منعُه منه بالنظر إلى ما فوقه بسبب كونه في مرتبةٍ لا يتجاوز الانعكاس عنها إلى ما فوقها؛ لتكثّر الغلظة والكثافة في نهاية تلك المرتبة، فتكون مانعةً كالجدار ونحوه.

وهو والأرض بمنزلة كرة واحدة.

والأرض باردةٌ يابسةٌ. أما يبوستها فظاهرة. وأما برودتها فلأنها لو خُلِّيَتْ وطباعَها ولم تسخَّن بسبب غريب ظهر عنها بردٌ محسوسٌ.

وهي ساكنة. وما قيل "إن الأرضَ تتحرك من المغرب إلى المشرق، وشروقَ الكواكب وأفولَها إنما هو بسبب حركة الأرض حركةً وضعيةً يوميةً" فباطلٌ، لا لِمَا قيل: إنها لو كانت متحركةً -كما زعموا- وجب أن لا يقع الحجر المرمي في الهواء على استقامةٍ على موضعه الأول؛ بل يجب أن يقع في الجانب الغربي منه؛ لتحرّك الأرض مدّةَ صعوده وهبوطه قدرًا ما إلى جانب الشرق؛[1]

[1] انظر: التذكرة للطوسي، ص ١٠٧.

حاشية الجرجاني

[١٥٤. ٤٠.] (**قوله: وهو والأرض بمنزلة كرة واحدة**) أي: إذا اعتبر سطح القطعة الخارجة من الأرض عن الماء مع محدّب الماء المحيط بها كان المجموع كسطحٍ واحدٍ مستديرٍ مركزُه مركز العالم، وهذا الحكم أيضًا تخميني.

[١٥٤. ٤١.] (**قوله: ولم تسخّن بسبب غريب ظهر عنها بردٌ محسوسٌ**) **قيل**: لم لا يجوز أن يكون ذلك[1] البرد المحسوس غيرَ مستندٍ إلى طباعها؛ بل إلى سببٍ غريبٍ قد غفل عنه.[2]

وزعم بعضهم / أن الأرض أبرد من الماء؛ لأنها أكثف منه، إلا أن الإحساس ببرودة الماء أشدّ؛ وذلك لفرط وصوله إلى المسام والتصاقه بالأعضاء، كما أن النار أسخن من النحاس المذاب، مع أن الإحساس بحرارة النحاس أشدّ وأقوى. ألا يرى أن من أمرّ يدَه على النار بسرعة سلمت، وإن أمرّها على النحاس المذاب احترقت. [١٦٩و]

واعترض عليه بأنه يجوز أن تكون كثافتها لشدّة يُبسِها، لا لشدّة برودتها.

[١٥٤. ٤٢.] (**قوله: وشروقَ الكواكب وأفولَها إنما هو بسبب حركة الأرض**) قالوا: إن الأرض تتحرّك من الغرب إلى الشرق[3] بالحركة السريعة اليومية،[4] فتظهر حينئذٍ من جهة الشرق كواكبُ كانت مختفيةً بحدبة الأرض،[5] وتختفي بحدبتها من جهة الغرب كواكبُ كانت ظاهرةً، فيُتوهَّم أن الكواكب متحرّكةٌ من المشرق إلى المغرب، هذه الحركة كما يَتَوَهَّمُ[6] جالس السفينة السائرة إلى جهةٍ حركةَ الماء[7] إلى خلاف تلك الجهة. وإنما ذهبوا إلى هذا القول لأنهم[8] رأوا أن الكواكب تتحرّك حركةً بطيئةً إلى المشرق وحركةً سريعةً إلى المغرب، واعتقدوا أنه يستحيل كون الجسم الواحد في حالة واحدة متحرّكًا إلى جهتين، ولم يعلموا أن ذلك جائزٌ إذا كانت إحداهما بالعرض، فأسندوا تلك الحركة السريعة إلى الأرض؛ إذ لا يختلّ بذلك شيء من الأحكام المتعلّقة بالحركة اليومية.(أ)

[1] ذ - ذلك.
[2] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٢و.
[3] ك: من المغرب إلى المشرق.
[4] ض - اليومية.
[5] غ: بحدبتها.
[6] ض + أن الكواكب متحرّكة من المشرق إلى المغرب هذه الحركة كما يتوهّم.
[7] غ + السائر.
[8] ب: أنهم.

— منهوات

(أ) وفي هامش جار: وزعم بعض الأوائل أن الأرض متحركة وضعيةً من المغرب إلى المشرق، وبسببها ترى الكواكب متحركةً من المشرق إلى المغرب، كما يتخيّل أن السفينة الجارية في الماء ساكنة مع كون الشطّ متحرّكًا إلى خلاف جهة حركة السفينة؛ تهاربًا عن لزوم كون الكواكب ذا حركتين: سريعةً إلى المغرب وبطيئةً إلى المشرق. "**شرح تذكرة**".(1) | (1) قارن: **شرح التذكرة** للجرجاني، ١٢ظ - ١٣و.

ولا لِمَا قيل أيضًا: إنها لو كانت متحركةً -كما توهّموا- لوجب أن تكون الحركةُ لما ينفصل عن الأرض كالسهم والطائر إلى جهة حركتها -وهي الشرق- أبطأ، وإلى خلاف جهة حركتها -وهو الغرب- أسرعَ؛ لأن المتصل بالأرض من الهواء يمكن أن يشايعها بما يتّصل به من السهم والطائر والحجر، كما يشايع الأثيرُ الفلكَ؛[1] **بل لأنها** ذات ميلٍ مستقيمٍ، فيمتنع أن تتحرك على الاستدارة بالطبع، ويمتنع أيضًا أن تتحرك إلى سفل أو علو، وإلا لما وصل الحجر المرمي إليها إن كانت علويةً، ولما نَزَلَ الحجر المرمي إلى فوق إن كانت سفليةً.[2]

[1] انظر: التذكرة للطوسي، ص ١٠٧.
[2] انظر: التذكرة للطوسي، ص ١٠٧.

حاشية الجرجاني

[١٥٤. ٤٣.] **(قوله: وإلى خلاف جهة حركتها -وهو الغرب- أسرعَ)** وذلك لأنه يتباعد حينئذٍ عما يُفرَض مبدأً لحركته من أجزاء الأرض بمجموع الحركتين،(أ) وعلى التقدير الأول يتباعد عنه بفضل حركته على حركة الأرض.

وقد يقال: إن الأرض حينئذٍ[1] تقطع في عُشْر ساعةٍ مائةَ ميلٍ.(ب) وليس في السهام والطيور ما يقطع هذا المقدار من المسافة في هذا المقدار من الزمان، فيجب أن يتخلّف المتحرّك[2] نحو المشرق عنها.[3] وهذا أظهر بطلانًا من الإبطاء في الحركة.

[١٥٤. ٤٤.] **(قوله: لأن المتصل بالأرض من الهواء)** هذا جواب عن الاستدلالين معًا.

لا يقال: على تقدير المشايعة يلزم أن يكون الحجران المختلفان في الحجم المرميان إلى فوق على سمتٍ واحدٍ فيما بين الشمال والجنوب مختلفين في النزول، فيقع الأكبر في جانب الغرب من الأصغر؛ لأن تحريك الأصغر نحو الشرق أقوى.

لأنا نقول: ذلك إنما هو في الحركة القسرية. وأما الحركة العرضية للمتمكّن بواسطة المكان فلا تختلف بصغر المتمكّن وكبره.(ت)

[١٥٤. ٤٥.] **(قوله: وإلا لما وصل الحجر المرمي إليها إن كانت علويةً)** الظاهر أن يقال: / إن كانت حركة الأرض سفليةً[4] لم يصل الحجر المرمي إلى فوق بالعود إليها؛ لأن حركة الأرض أسرع من حركة الحجر في العود؛(ث) لكونها أثقل منه، [١٦٩ظ]

[1] ض - حينئذ.
[2] غ: بحركة.
[3] غ: عنهما.
[4] ب - الظاهر أن يقال إن كانت حركة الأرض سفلية، صح هامش.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: أعني: حركة الأرض وحركة المنفصل؛ بَل وجب أن لا يرى نحو المشرق أبدًا؛ لأن الأرض على هذا الرأي تتحرك في ساعةٍ ألفَ ميلٍ؛ لأن مجموع الدور أربعة وعشرون ألف ميل؛ ويتم في أربعة وعشرين ساعةً، هي بليلته، وليس في المتحركات الأرضية ما يتحرك في ساعةٍ هذا القدرَ؛ فذلك المنفصل يتخلف لا محالة عن موضع الاتصال إلى جهة الغرب. فحاصل الكلام أنه لو أمكن إسناد الحركة الأولى إلى الأرض لكان يوجب أن لا يقع الحجر المرمي في الهواء على موضعه الأول؛ ويوجب أن الحركةَ لما ينفصل منها إلى جهة حركتها أبطأ، ويوجب إلى خلافها أسرعُ؛ لكن التوالي بأسرها باطلة، فكذا المقدّم. قال المصنّف -رحمة الله عليه-: هذا القول لا يوجب إبطال ذلك الرأي؛ لأن المتّصل بالأرض عن الهواء يمكن أن يشايعها بما يتّصل بها، أي: بالأرض؛ وذلك كما يشايع الأثيرُ الفلكَ بدلالة حركات ذوات الأذناب بحركته، أي: بحركة الفلك. فقوله "بحركته" يتعلق بـ"يشايع". "شرح تذكرة".[1] | [1] قارن: شرح التذكرة للجرجاني، ١٣و.

(ب) وفي هامش ك: وذلك لأن تمام الأرض ثمانية آلاف فرسخٍ، على ما بيّن في كتب الهيئة. وكلّ فرسخٍ ثلاثةُ مِيَلٍ، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش ك: كجالسَي السفينة: أحدهما ثقيل، والآخر خفيف. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ث) وفي هامش ك: هذا بيان الواقع، وإلا فيتمّ الدليل على تقدير مساواتهما أيضًا لثبوت مسافةٍ ما بينهما. "لي [يعني: ناسخ ك]".

والأرض في وَسَط الكل، أي: مركزها منطبق على مركز الفلك الأعظم. والذي يدلّ على ذلك ظهورُ النصف من فلك البروج دائمًا، وتطابقُ إظلال الشمس في وقتي طلوعها وغروبها عند كونها على المدار الذي[1] يتساوى زمانًا ظهوره وخفائه[2] على خطّ واحد مستقيم، أو عند كونها في جزأين متقابلين من الدائرة التي تقطعها بسيرها[3] الخاصّ بها، وانخسافُ القمر في مقاطراته الحقيقية.

[1] ج - الذي، صح هامش.
[2] ف: ظهورها وخفائها.
[3] ح: مسيرها.

حاشية الجرجاني

والسريع لا يُدْرِكُ الأسرعَ؛ وإن كانت علويةً لم ينزل إليها الحجر المرمي إلى فوق؛ بل يجب أن يتحرّك هو أيضًا إلى جهة الفوق؛ لأن الجزء يوافق الكلّ في الطبيعة.

لا يقال: من أين عُلِمَ أن ملاقاته للأرض بنزوله إليها؟ لم لا يجوز أن يكون بسرعة حركتها إليه.؟![1]

لأنا نقول: لو كان الأمر كذلك لما أُحِسَّ من الحجر -إذا وُضِع اليد تحته- ميلٌ إلى جهة السفل.[2]

هذا، وأما قول الشارح «وإلا لما[3] وصل الحجرُ المرمي إليها إن كانت عُلويةً» فإن أريد به أن الحجر حينئذٍ يجب أن يتحرّك إلى فوق؛ لكونه موافقًا للأرض في الطبيعة المقتضية للحركة العلوية، فلا يُتصوَّر بينهما وصولٌ، اتّجه عليه أن الأرض أسرع حركةً منه، فجاز أن تلحقه بسرعتها؛ وإن أريد أنه لا يصل الحجر بالعود إليها؛ لكنه يعود وينزل؛ لِما مرّ، كان راجعًا إلى ما ذكرنا مع قصور العبارة عنه.

وقوله[4] «ولما نزل الحجر المرمي إلى فوق إن كانت سُفْليةً» إن أريد به ظاهره -وهو أن لا يكون للحجر على ذلك التقدير نزول بالطبع إلى جهة السفل- فهو ظاهر الفساد، وإن أريد به أنه[5] لا ينزل نزولًا[6] يصل به إلى الأرض عاد إلى ما قرّرناه من عدم الوصول مع أدنى قصورٍ في العبارة.

وقد يستدلّ على أنها ليست صاعدةً بأنه[7] يلزم منه أن نكون نحن كلَّ يوم أقرب إلى الفلك، فكان يجب أن يزداد عظم الكواكب في حسّنا كلّ يوم، وعلى أنها ليست هابطةً بضدّ ذلك.

[٤٦. ١٥٤.] **(قوله: في وَسَط الكلّ)** أي: مركز حجمها منطبق على مركز الفلك الأعظم المسمّى بمركز العالم.(أ)

[٤٧. ١٥٤.] **(قوله: ظهور النصف من فلك البروج دائمًا)** عُلِمَ ذلك بأنه إذا غرب أحد الكوكبين اللذين هما في جزأين متقابلين من أجزاء فلك البروج[8] طلع الآخر، وإذا عاد الغارب إلى الطلوع وصل الطالع إلى الغروب، وهذا يدلّ على أن مركز الأرض ليس خارجًا عن مركز العالم إلى إحدى جهتي سمتي[9] الرأس والقدم،(ب)

[1] غ: إليها.
[2] هذا الاعتراض وجوابه ذكرهما نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٢و.
[3] ب - لما، صح هامش.
[4] ك: قوله.
[5] ض: أن.
[6] غ + لا.
[7] ك: بأنها.
[8] ض - دائمًا علم ذلك بأنه إذا غرب أحد الكوكبين اللذين هما في جزأين متقابلين من أجزاء فلك البروج، صح هامش.
[9] غ - سمتي، صح هامش.

— منهوات

(أ) وفي هامش د: وبيانه: أن كل نقطةٍ تفرض على وجه الأرض وأخرج من مركزها -وهو مركز العالم- خطّ مستقيم إلى تلك النقطة، [illegible] على استقامته في جهتيه إلى سطح الفلك الأعلى حتى يكون ذلك الخط قطرًا من أقطار العالم. والدائرة العظيمة التي يكون هذا الخط محورَها وطرفاه قطبيها سُمّيَ بأفق تلك النقطة، أعني: أفقها الحقيقي، وأقرب طرفي الخط إلى تلك النقطة سُمّيت سمت رأسها، وأبعد طرفيه عنها سُمّي سمت قدمها.

(ب) وفي هامش ك: وهذا التخصيص حقٌّ؛ إذ ليس جميع الأرض معمورة حتى يمكن معرفة ظهور النصف من كل جانب، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

والأرض شفّافة، أي: الشفافية[1] أغلب؛ لأنها وإن لم تكن أرضيةً صرفةً فالأرضية غالبة فيها.

[٤٩ظ] وللأرض ثلاث طبقات: طبقةٌ تميل إلى مُحُوضَة الأرضية؛[2] / وتُغَشِّيها طبقةٌ مختلطةٌ من الأرضية والمائية هو[3] طين؛ وطبقةٌ منكشفةٌ عن الماء جَفَّفَ وجهَها الشمسُ وهو البَرُّ والجبلُ.

وطبقات هذه العناصر الأربعة[4] تُشبِهُ أن تكون غيرَ موجودة على محوضتها وصرافتها؛ وذلك لأن قوى الأجرام[5] السماوية تَنفُذُ فيها، فتُحدِثُ في السفليات الباردة حرارةً تخالطها، فتصير بذلك بخاريةً ودخانيةً، فتختلط بها ناريةٌ وهوائيةٌ، وتَصعَد إلى العلويات أيضًا أبخرةٌ مائيةٌ وأدخنةٌ أرضيةٌ، فتَخْلِطها[6] بها، فيكاد أن يكون جميع المياه وجميع الأهوية مخلوطةً ممزوجةً. ثم إن[7] تُوُهِّمَتْ صرافةٌ فيُشبِه أن تكون للأجزاء النارية؛ فإن الأدخنة والأبخرة لثقلهما لا تبلغ ذلك الموضع بحركتهما، وإذا بلغت[8] فالنار قوية على إحالتها سريعًا. ويُشبِه أن يكون باطنُ الأرض القريبُ إلى المركز على هذه الصفة.

[٢.٢.٤. العناصر المركبة]

[١٥٥.] **قال: وأما المركبات فهذه الأربعةُ أُسطُقُسّاتُها.**

أقول: اعلم أن لهذه الأجسام الأربعة اعتبارات:

منها: أنها يتحصّل بنَضْدِها عالم الكون والفساد، وبهذا الاعتبار تُسمَّى أركانًا.

[1] ح: الشفافة.
[2] ج: الأرض.
[3] ط: وهو.
[4] ط - الأربعة.
[5] ح: الأجسام.
[6] ج: فتختلط.
[7] ط: إذا.
[8] ج - بلغت، صح هامش.

حاشية الجرجاني

وتطابق الإظلال على خطٍّ مستقيم عند أصل المقياس في زمان كون الشمس على معدّل النهار أو كونها في جزأين متقابلين من فلك البروج يدلّ على أن مركز الأرض ليس خارجًا عن مركز العالم إلى إحدى جهتي الشمال والجنوب، وانخسافُ القمر في مقاطراته الحقيقية يدلّ على عدم خروج[1] مركزها في هذه الجهات الأربع. وأما عدم خروجه إلى إحدى جهتي الشرق / والغرب[(أ)] فيدلّ عليه أن زمان ازدياد ارتفاع الكواكب من الأفق إلى الدائرة المسمّاة بنصف النهار يساوي زمان انتقاص ارتفاعها منها إلى الأفق،[(ب)] فظهر أن مركز حجم الأرض -وهو مركز ثقلها في الظاهر- ليس خارجًا عن مركز العالم في شيء من الجهات خروجًا يحسّ به.[(ت)] [١٧٠و]

[١٥٤. ٤٨.] (**قوله: والأرض شفّافةٌ**) أي: الأرض البسيطة -إن وُجِدَتْ- شفّافةٌ لا لون لها في نفسها ولا ضوء. وأما الأرض المختلطة بغيرها فلها لون -وإن كان ضعيفًا-؛ لغلبة الأجزاء الأرضية. وهذا هو المراد بقوله «أي: الشفّافيةُ أغلب إلخ.».

[١٥٤. ٤٩.] (**قوله: طبقةٌ تميل إلى مُحُوضَة الأرضية**) وهي التي عند المركز؛ لأن الظاهر عدم وصول المائية إلى هناك.

[1] ب- خروج، صح هامش.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: وأما عدم خروجه إلى غير هذه الجهات فلأنه يلزم مع ما ذكر إمكان انخساف القمر في غير مقاطراته الحقيقية للشمس. واللوازم بأسرها باطلة. "**شرح نظام الدين للتذكرة**".

(ب) وفي هامش د: دائرة الأفق دائرةٌ عظيمةٌ تفصل بين ما يرى من الفلك وبين ما لا يرى، وبالنسبة إليها يعرف الطلوع والغروب، وقطباها سمت الرأس والقدم، وتنصف معدل النهار بقطبين. لا يقال لإحداهما "نقطة المشرق" والأخرى "نقطة المغرب"، ويقال للخط الواصل بينهما "خط المشرق والمغرب".

(ت) وفي هامش د: فمن الدوائر العظام المشهورة معدّل النهار، أعني: منطقة الفلك الأعظم. وإنما سُمِّيت هذه المنطقة معدّل النهار لتساوي الليل والنهار دائمًا في المواضع التي تُسمَّى هي سمت رأسها، ولأن الشمس إذا سامتها اعتدل الليل والنهار في جميع النواحي.

ومنها: أنها ينقلب كل منها إلى الغير، وبهذا الاعتبار تُسمَّى أصولَ الكون والفساد.

ومنها: أنها تنحلّ المركبات إليها، وبهذا الاعتبار تُسمَّى عناصرَ.

ومنها: أنها تتركّب المركبات منها، وبهذا الاعتبار تُسمَّى أُسطُقُسَّاتٍ. والدليل على أن المركبات أسطقسّاتها هذه الأربعة الاستقراءُ.

قيل: النار غير موجودة في المركبات؛ لأنها لا تَنْزِلُ عن الأثير إلا بالقسر، ولا قاسر هناك، ولا تتكّون عن غيرها؛ لأن استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعفُ من استعداده لقبول غيرها.

أجيب بأن المُعِدّ -كإسخان الشمس وغيرها- إذا صار غالبًا على سائر الأجزاء صَيَّرَ الاستعدادَ لقبول النارية أقوى.

[٥.٢.٢. حدوث المركبات]

[١٥٦.] قال: وهي حادثةٌ عند تَفَاعُلِ بعضِها في بعضٍ، فتَفْعَلُ الكيفيةُ في المادة فتَكْسِر صرافةَ كيفيّتها،[١] وتَحْصُل كيفيةٌ متشابهةٌ في الكلّ متوسّطةٌ هي المزاج مع حفظ صور البسائط.

أقول: لا شكّ أن المركبات حادثةٌ؛ وذلك لأنها تحصل باجتماعِ العناصر وتَفَاعُلِها بكيفياتها، وذلك لا يتمّ إلا بالحركة، فتكون وجوداتها مسبوقةً بالحركة، فتكون مسبوقةً بالزمان، فتكون حادثةً؛ ولهذا[٢] قال: «وهي حادثةٌ عند تَفَاعُلِ بعضِها في بعضٍ».

[١] ج: لبعضها.
[٢] ف: فلهذا.

حاشية الجرجاني

[١٥٥. ١.] **(قوله: ومنها: أنها تنحلّ المركبات إليها، وبهذا الاعتبار تُسمَّى عناصرَ)** منهم من عكس، فجعلها بهذا الاعتبار أُسطُقُسَّاتٍ، وباعتبار أنها يتركّب منها المركّبات عناصرَ.

[١٥٥. ٢.] **(قوله: والدليل على أن المركبات أُسطُقُسَّاتُها هذه الأربعة الاستقراءُ)** وذلك بتحليل المركّب بالقرع والإنبيق؛ إذ يظهر منه هناك أجزاء أرضية ومائية وهوائية[١] بخارية. وأما النارية فلابدّ منها للطبخ والنضج.(أ)

[١٥٥. ٣.] **(قوله: لأنها لا تَنْزِلُ عن الأثير إلخ.)** يرد عليه أنه منقوضٌ بوجود النار عندنا، ولهم طريقةٌ أُخرَى هي أن النار إذا اختلطت بما يغمرها من الأجزاء الأرضية والمائية فإنها تنطفئ،[٢] فلا تبقى نارًا.

أجيب[٣] بأن حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء.[٤]

[١٥٦. ١.] **(قوله: فتكون مسبوقةً بالزمان)** فتكون حادثةً لا نزاع في أن كلّ واحد من المركّبات المعدنية والنباتية والحيوانية حادثٌ بحسب شخصه؛ لما ذكره. إنما النزاع في حدوث أنواعها المحفوظة بتعاقب الأشخاص،[٥] وقد تقدّم[٦](ب) أن الأنواع المتوالدة[٧] يجب أن تكون قديمةً عند الحكماء. وأما المتولّدة فمحتملة للأمرين.

[١] ض - وهوائية، صح هامش.
[٢] ض: فانطفت.
[٣] ك: وأجيب.
[٤] ض - (قوله: لأنها لا تَنْزِل عن الأثير إلخ.) يرد عليه... أجيب بأن حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء، صح هامش.
[٥] ض: أشخاصها.
[٦] انظر: الفقرة ٨٠. ٢.
[٧] غ: المتولدة.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: قد يقال: إن الهواء حارٌ، فجاز أن تكون مُنضِجًا. وأيضًا: أشعة الكواكب -سيّما الشمس- تكفي فيه. "أخ". [لعله يشير بهذا الرمز إلى أخوين].

(ب) وفي هامش ك: ولعله قبيل بحث الماهية بمقدار خمسة أوراق،(١) فإنه قال هنا: «وأما المركبات العنصرية المتوالدة إلخ.». "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ٨٠. ٢.

والأسطقسات إذا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بأن تَفْعَلَ كيفيةُ كلٍّ منها في مادة الأخرى فتَكْسِرَ صرافةَ كيفيةِ الأُخرَى، فاستحالت في كيفياتها حتى تحصل منها كيفيةٌ متشابهةٌ في الكل متوسطةٌ توسّطًا ما، وتلك الكيفية المتوسّطة هي المزاج، ولم تُفسِد صورَ البسائط.

واعلم أن العناصر إذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن أن يفعل كلّ واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك؛ لأن فعلَ كلٍّ منها إن كان مع انفعاله لزم أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء آخر غالبًا مغلوبًا معًا، وإن كان فعلُه في الآخر متقدمًا على انفعاله عنه يلزم أن يكون الآخر المغلوب غالبًا عليه، وإن كان بعد انفعاله عنه يلزم أن يكون غالبًا بعد ما كان مغلوبًا، فإذن لابدّ وأن يكون فعلُ كلٍّ منها في الآخر من جهةٍ غيرِ جهةِ انفعالِه.

ولا يجوز أن يكون من حيث المادة فاعلًا؛ لأن الهيولى من حيث هي هيولى[١] قابلةٌ، والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلًا.

١ ط: الهيولى.

حاشية الجرجاني

[١٥٦. ٢.] (**قوله: والأسطقسات إذا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضادة**) قال الإمام: إن حمل التضادّ ههنا على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية التخالف لم يكن الكلام متناولًا للمزاج الثاني الواقع بين أسطقساتٍ ممتزجةٍ قد انكسرت كيفيّاتها الأُوَل بحسب المزاج الأول، كما في تركيب الزئبق بالكبريت؛ إذ ليس بين مزاجهما غاية البعد. وإن حمل على التخالف مطلقًا تناول الكلّ.[١]

[١٧٠ظ] وردّ[٢] ذلك(أ) بأنه لا حاجة إلى حمل الكلام / على خلاف المصطلح؛ فإن المركّبات بعضها حارّ، وبعضها بارد، وبعضها رطب، وبعضها يابس، وكما أن بين السواد والبياض على الإطلاق تضادًّا وغايةَ الخلاف كذلك بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.[٣]

[١٥٦. ٣.] (**قوله: فاستحالت في كيفياتها**) أي: تحرّكت الأسطقسات في كيفياتها؛ لأن الكيفية[٤] نفسها لا تتحرّك، فلا تستحيل؛ بل تتبدّل ومحلّها -أعني المادة- يتحرّك ويستحيل في الكيفية.

[١٥٦. ٤.] (**قوله: فلا يمكن أن يفعل كلّ واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك**) مثلًا إذا فُرِضَ أنها[٥] فاعلةٌ بكيفياتها ومنفعلةٌ في كيفياتها كانت كيفيةُ كلّ واحد منها فاعلةً ومنفعلةً، فيلزم ما ذِكر؛ لأن الفعل إما قبل الانفعال أو بعده أو معه، وكذا الحال إذا فُرِضَ كونها فاعلةً بصورها ومنفعلةً في صورها، أو فاعلةً بموادّها ومنفعلةً في موادّها.

[١٥٦. ٥.] (**قوله: لأن الهيولى من حيث هي هيولى قابلةٌ**) فلا تكون من هذه الحيثية فاعلةً، وأيضًا: كون الهيولى كاسرةً إنما يكون بواسطة الكيفية، كما ذكره في الصورة، فيلزم ههنا أيضًا ما لزم هناك قطعًا.

١ انظر: شرح الإشارات للرازي، ١٨٩/٢. لكن نقل الجرجاني قول الإمام من شرح الإشارات للطوسي. انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢٣١/٢.
٢ ض: رد.
٣ انظر: المحاكمات للرازي، ٢٧٦/٢.
٤ غ: الكيفيات.
٥ غ - أنها، صح هامش.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: **فإن قيل**: هذا الردّ مردودٌ؛ لجواز حصول المزاج الثاني من تركيب الأسطقسات الممتزجة الحارّة؛ كما في بعض المعاجين المركّبة من الأدوية الحارّة الصرفة. **قلنا**: له أن يمنعه بناءً على أنه لا يطلق المزاج على ما ليس فيه انكسار وكسر، ومثله من قبيل اجتماع النيران والأضواء وغير ذلك مما ليس فيه مزاج، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

ولا يجوز أن يكون الفاعل هو الصورةَ، والكيفيةُ هي المنكسرَ؛ لأن الصورة إنما تَكْسِر بواسطة الكيفية، فيلزم أن يكون الكاسر منكسرًا، والمنكسر كاسرًا، والشيء[1] في حالة واحدة[2] كاسرًا ومنكسرًا؛ لأن مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرًا، والمجموع أيضًا منكسرًا.

والحق: أن الفاعل هو الكيفية،[3] والمنفعل هو المادّة؛ ولذلك يحصل المتوسط بين الحارّ والبارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، ولا يلزم محال.[4]

[1] ح ف: أو الشيء؛ ط + الواحد.
[2] ط + لا يكون.
[3] و - يكون كاسرا والمجموع أيضا منكسرا والحق أن الفاعل هو الكيفية، صح هامش.
[4] انظر: تلخيص المحصل للطوسي، ص ١٤٢.

حاشية الجرجاني

[١٥٦. ٦.] (قوله: لأن الصورة إنما تَكْسِر بواسطة الكيفية) فإن الصورة النارية مثلًا تفعل بذاتها في مادّتها حرارةً، وإذا امتزجت بالماء فإنما تكسر برودة الماء بتوسّط الحرارة، لا بذاتها وحدها.

[١٥٦. ٧.] (قوله: لأن مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرًا) هذا ظاهر؛ لأن الفرض كون الصورة فاعلةً بتوسّط الكيفية، فالكاسر بالحقيقة هو المجموع؛ لكن قوله «والمجموع أيضًا منكسرًا» منظورٌ فيه؛ لأن الفرض كون الكيفية منكسرةً، فالكاسر من الجانبين هو مجموع الصورة والكيفية، والمنكسر منهما هو الكيفية وحدها، فلا محذور أصلًا؛(ا) بل الصواب أن يقال: إن الكيفية المتوسّطة يجب أن تكون غالبةً، والكيفية المنفعلة يجب أن تكون مغلوبةً، فيعود المحذور بحذافيره.

[١٥٦. ٨.] (قوله: والحقّ: أن الفاعل هو الكيفية، والمنفعل هو المادّة) حكم بأن الفاعل هو الكيفية وحدها، أعني: بلا مشاركة الصورة، كما هو المشهور؛ لما[1] ذكره من أن الماء الحارّ إذا امتزج بالماء البارد انكسرت[2] الحرارة والبرودة، وحصل[3] هناك كيفيةٌ متوسّطةٌ بينهما، وليس هناك صورة مسخّنة.

ويتّجه عليه أنه لم لا يجوز أن تفعل صورةٌ واحدةٌ فعلين متقابلين -أعني: التسخين والتبريد- بتوسّط كيفيتين متقابلتين، أعني: الحرارة والبرودة.[4] وأما كونها فاعلةً[5] بلا مشاركة الهيولى(ب) / فلأنها قابلةٌ قبولًا محضًا. [١٧١و]

وحكم بأن المنفعل هو المادّة؛ لأن الانفعال من خواصّها.

ويرد عليه أن انفعال المادّة ههنا ليس إلا استحالتها(ت) في كيفياتها، وإذا كانت المادّة منفعلةً في الكيفية كانت الكيفية مغلوبةً بالضرورة، فكان الإشكال باقيًا بحاله. وقد يُورَدُ هذا بعبارة أخرى(ث) فيقال: انفعالُ مادّةِ أحدِهما عن كيفيةِ الآخر[6] ليس إلا تكيّفها بكيفيةٍ من جنس الكيفية الفاعلة، وذلك لا يكون إلا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي[7] للمادّة المنفعلة، فحينئذٍ نقول: فعل كلّ كيفية في مادّة الكيفية الأخرى: إما حال فعل الكيفية الأخرى في مادّة الأولى،

[1] ض: ولما.
[2] ك: وانكسرت.
[3] ك: حصل.
[4] هذا الوجه لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٢ظ.
[5] ب - فاعلة، صح هامش.
[6] ض: أخرى.
[7] ك - التي.

منهوات

(ا) وفي هامش د: لأن الغالب هو المجموع، والمغلوب جزؤه.

(ب) وفي هامش د: فيه أن الهيولى قابلةٌ بالنسبة إلى فاعله، فلم لا يجوز أن تكون فاعلًا بالنسبة إلى شيءٍ آخَرَ؟ "منه رحمه الله".

(ت) وفي هامش ك: وهي الحركة في الكيف. ومعلوم أن الحركة معدّة لحصول المطلوب، وهو ههنا حصول الكيفية الثانية للمادة. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ث) وفي هامش د: والمُورِدُ بهذه العبارة نَظَرَ إلى الكيفية الصرفة التي صارت معدومةً بتأثير الكيفية الأولى، فعلى تأثيرها يلزم تأثير المعدوم. والمُورِدُ بالعبارة السابقة نَظَرَ إلى الكيفية التي صارت مغلوبةً بالأولى، فعلى تقدير تأثيرها يلزم تأثير المغلوب.

حاشيـة الجـرجاني

فيلزم كون المعدوم مُؤثِّرًا حال كونه معدومًا؛ وإما قبل فعل الأخرى، فيلزم أن تكون الكيفية الأخرى بعد انعدامها مُؤثِّرةً في مادّة الأولى؛ وإما بعد فعل الأخرى، فيلزم أن تكون الكيفية الأولى بعد انعدامها مؤثّرةً في مادة الأخرى.[١]

فذهب بعضهم(أ) إلى أن المحيص ههنا(ب) أن يلتزم جواز كون[٢] كيفية واحدة غالبةً ومغلوبةً في حالة واحدة من جهتين: غالبةً من جهة الصورة الفاعلة[٣] ومغلوبةً من جهة المادة[٤] المنفعلة.

وذهب آخرون إلى أن الحقّ أن يقال: لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة؛ بل اجتماعُها على صرافة كيفياتها متصغّرةً متماسّةً[٥] معدٌّ تامٌّ لزوالِ تلك الكيفيات الصرفة(ت) ووجودِ كيفيةٍ أُخرَى متوسّطةٍ بينها فائضةٍ من المبدأ على تلك العناصر؛ أو يقال: إن الفاعل هو الصورة، والمنفعل هو المادّة في كيفيتها،[٦] والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدّة لفعلها، والمعدّ يجوز انعدامه عند تأثير العلّة في معلولها المتوقّف على إعداد ذلك المعدّ، فيجوز انعدام الكيفيات المعدّة للموادّ عند تأثير الصور في تلك الموادّ، فاندفع الإلزام بكون الكاسر منكسرًا، والمنكسر[٧] كاسرًا، وكون المعدوم مُؤثِّرًا.[٨]

ولقائلٍ أن يقول على الأول: إن تلك الأجزاء المتصغّرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون متفاوتةً في الاستعداد، فكيف تلبس كيفيةً متوسّطةً متشابهةً في الكل،(ث) وأن يقول على الثاني: إن إعداد كلّ كيفية لمادّة الأخرى لا يتصوَّر إلا بإحالتها في كيفياتها، فتستحيل إلى كيفية قريبة من الكيفية المعدّة، فننقل الكلام إلى الإعداد، فتعود تلك الأقسام والإلزام.

[١] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٢ظ.
[٢] ض غ - كون؛ ك + كل.
[٣] غ ك: الفاعلية.
[٤] ض - المادة.
[٥] ك: مماسة.
[٦] غ: كيفياتها.
[٧] ض: وكون المنكسر.
[٨] المذهب المذكور بقوله «فذهب آخرون إلخ.» لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٢ظ.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: قيل: هو مولانا قطب الدين. ولا يخفى أن الغالبية والمغلوبية متنافيتان لا تجتمعان أصلًا، سواء قيستا إلى شيء واحد أو شيئين. ألا يرى أنه قال الشريف في بحث الإمكان: إن الرجحان وعدمه لا يجتمعان في محل واحد، كما في كفتي الميزان؛ فإن تعدّد الفاعل لا يجوّز اجتماع المتنافيين،(١) فافهم. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ٣٣. ٧.

(ب) وفي هامش ك: أي: في بحث المزاج، لا في قول الشارح «والحق»؛ إذ هو غير تام، فلابدّ من تركه ومن اختيار كون الصورة فاعلة بتوسط الكيفية. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش ك: الظاهر المتبادر من قيد «الصرافة» هو زوالُ سَوْرَتِها مع بقاء سائر المراتب المتوسطة، فإذا قيل بوجودِ كيفيةٍ أُخرَى فائضةٍ من المبدأ يلزم اجتماع المتماثلين في كل واحد من العناصر. اللّهم إلا أن يقال: المراد بوجودِ كيفيةٍ أُخرَى هو حصول الكيفية الملتئمة من الكيفيات المتقاربة الفاترة على ما ذهب إليه الأطباء، وغاية الفرق بينهما هو القول بالانفعال والتفاعل وعدمه. فإن قيل: فعلى هذا المتبادر كيف يتوجه السؤال بقوله «ولقائل أن يقول على الأول إلخ.». قلنا: وجه الورود هو أنه إذا لم يكن ههنا تفاعلٌ ولا كسرٌ وانكسارٌ لم يكن في صورة النار اقتضاءٌ لخصوص الكيفية الفاترة وحصولها فيها، بل لها استعدادٌ لحصول الكيفية الشديدة الصرفة. وكذا الحال في الماء والهواء والأرض، فلم يُوجَد مرجّحٌ لحصول الكيفية الفاترة ههنا، بخلاف مذهب الأطباء؛ إذ الكسرُ والانكسارُ جَعَلا النار مستعدةً له، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ث) وفي هامش ك: وأما إذا خلعتها بها فلا تكون متفاوتةً في الاستعداد؛ إذ مادةُ كلٍّ منها قد صارت مجروحةً أوّلًا، ثم انعدمت تلك الكيفيات، وهذه الجراحة أخرجت الموادّ عن التفاوت في الاستعداد، فلا يرد هذا على مذهب الحكماء، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

وقوله «كيفية متشابهة» أي: تكون تلك الكيفية متشابهةً في جميع أجزاء العناصر. وقوله «متوسطة» أي: الكيفية المتشابهة متوسّطةً بين كيفيات البسائط.[1] وقوله «مع حفظ صور البسائط» إشارةٌ إلى بطلان قول من يقول: "إن[2] البسائط إذا امتزجت[3] وانفعل بعضُها من بعض خلعت صورَها ....

[1] و - وقوله كيفية متشابهة أي تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع أجزاء العناصر وقوله متوسطة أي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط، صح هامش.
[2] ج - إن.
[3] ح - امتزجت، صح هامش.

حاشية الجرجاني

وما يُتوهَّم من أنه يجوز أن تكون كيفيات العناصر باقيةً على صرافتها؛ لكنّها لغاية صغرها وشدّة امتزاجها لا يُميّز الحسُّ بين كيفياتها؛ بل يُدرِكُ المجموع معًا / على أنه كيفية واحدة، وهذا المقدار من الامتزاج كافٍ في [١٧١ظ] فيضان صور المركّبات عليها -فمستبعدٌ جدًّا. كيف ودعوى بقاء الأجزاء بحالها في الماء الممتزَج من الحارّ والبارد البالغين في كيفيتهما مما يُعَدُّ مكابرةً.

وذهب الأطبّاء إلى أن العناصر تستحيل في كيفياتها، فتحصل لها كيفياتٌ متقاربةٌ فاترةٌ بالقياس إلى تلك الكيفيات الشديدة الصرفة المتباعدة، فتلك الكيفيات المتقاربة الفاترة هي المزاج، فلا يكون المزاج كيفيةً واحدةً في الحقيقة؛ بل لها وحدة ما في الجملة.

وذهب الحكماء إلى أنها بعد استحالتها في كيفياتها تخلع تلك الكيفيات بأسرها وتفيض عليها[1] كيفية واحدة حقيقةً[2] هي[3] المزاج.

وقد ظهر من هذه المباحث أنهم جعلوا كلَّ واحدةٍ من[4] الكيفيات الأربع مبدأً للفعل والانفعال في تحصيل المزاج، وذلك لا ينافي تسمية الحرارة والبرودة بالفعليتين وتسمية الرطوبة واليبوسة بالانفعاليتين؛ لما مرّ.[5]

[١٥٦. ٩.] (قوله: أي: تكون تلك الكيفية متشابهةً في جميع أجزاء العناصر) هذا على تقديرِ خلعِ الكيفيات وفيضانِ كيفيةٍ واحدةٍ في غاية الظهور. وأما على تقدير بقاء الكيفيات المنكسرة فلأن الأجزاء النارية تستحيل في كيفية الحرارة متوجّهةً نحو البرودة، فتحصل لها كيفيةٌ متوسّطةٌ بينهما[6] على وجهٍ ما، والأجزاء المائية تستحيل في برودتها متوجّهةً نحو الحرارة، فتحصل لها كيفية متوسّطة بينهما[7] على ذلك الوجه، وقِسْ على ما ذكرنا حال الرطوبة واليبوسة،[8] فتتشابه الكيفية في جميع أجزاء العناصر.

[١٥٦. ١٠.] (قوله: أي: الكيفية المتشابهة متوسّطةً بين كيفيات البسائط) لم يُرِدْ بذلك أنها في حاقّ التوسط[9] بين تلك الكيفيات؛ بل أراد أن لها توسّطًا ما بينها[10] بحيث تستسخن بالقياس إلى البرودة وتستبرد بالقياس إلى الحرارة، وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة.

[١٥٦. ١١.] (قوله: إلى بطلان قول من يقول: "إن البسائط إذا امتزجت) هذا مذهبٌ اخترعه جمعٌ في[11] زمان قريب من زمان الرئيس، على ما ذكره في الشفاء.[12]

[1] ض - وذهب الحكماء إلى أنها بعد استحالتها في كيفياتها تخلع تلك الكيفيات بأسرها وتفيض عليها، صح هامش.
[2] ك: حقيقية.
[3] ض: وهي.
[4] غ + تلك.
[5] ض: كما مر. | انظر: الفقرة ١٥٢. ١٠.
[6] غ - بينهما.
[7] ب - على وجه ما والأجزاء المائية تستحيل في برودتها متوجّهة نحو الحرارة فتحصل لها كيفية متوسّطة بينهما، صح هامش.
[8] ض - فتحصل لها كيفية متوسّطة بينهما على ذلك الوجه، وقس على ما ذكرنا حال الرطوبة واليبوسة.
[9] ض: الوسط.
[10] غ: بينهما.
[11] غ: من.
[12] انظر: السماء والعالم من طبيعيات الشفاء لابن سينا، ١٣٣/٢.

ولبست صورةً واحدةً، فتصيرُ لها هيولى واحدة وصورة واحدة، وهي صورةٌ متوسّطةٌ بين صور العناصر أو صورةٌ أُخرَى من النوعيات على اختلاف الرائين"؛ فإن صور البسائط / لو لم تكن محفوظةً لم يكن هناك مزاجٌ؛ بل كونٌ وفسادٌ؛ لأن المزاج إنما يُتصوَّر عند بقاء المُمتزَجات. [٥٠و]

والقول بالمزاج مبني على الاستحالة في الكيف. وقد أنكر طائفة من المتقدّمين، وهو أصحاب الخليط القائلون بأنه لا تغيُّرَ في الكيفية وفي الصورة، ويزعمون أن العناصر الأربعة لا يُوجَد شيء منها صرفًا؛ بل هي مختلطةٌ من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية. وإنما يُسمَّى بالغالب الظاهرُ منها، ويَعْرِضُ لها عند ملاقاة الغير أن يَبْرُزَ منها ما كان كامنًا فيها، فيَغْلِبَ ويَظْهَرَ للحس بعدما كان مغلوبًا[١] غائبًا عنه، لا على أنه حَدَثَ؛ بل على أنه بَرَزَ، ويَكْمُنَ فيها ما كان بارزًا، فيصيرَ مغلوبًا وغائبًا بعدما كان غالبًا وظاهرًا.

ويإزائهم قومٌ يزعمون أن الظاهر ليس على سبيل بروز؛ بل على سبيل نفوذ من غيره فيه، كالماء مثلًا، فإنه إنما يتسخّن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

[١] و - مغلوبا.

حاشيـة الجـرجاني

[١٥٦. ١٢.] **(قوله: ولبست صورةً واحدةً)** هي صورة المركّب الحالّة في مادّةٍ قد خلعت الصور النوعية التي كانت حالّةً فيها وموجبةً لتعدّدها، فصارت واحدةً. فبعضهم ذهبوا إلى أن تلك الصورة[١] يجب أن تكون متوسّطةً بين صور العناصر على قياس ما قيل في المزاج من توسّطه بين تلك[٢] الكيفيات، وبعضهم / لم يُوجِبوا ذلك. [١٧٢و]

[١٥٦. ١٣.] **(قوله: لم يكن هناك مزاجٌ؛ بل كونٌ وفسادٌ)** قيل: قد يلتزم هذا القائل أن الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة لصور المركّبات كونٌ وفسادٌ، وأن ليس هناك استحالةٌ في الكيفيات وتوسّطٌ بينها على ما ذكرتموه؛ إذ لم ينتهض[٣] دليل على بطلانه.[٤]

[١٥٦. ١٤.] **(قوله: والقول بالمزاج مبني على الاستحالة في الكيف)** لِمَا عرفتَ من أن العناصر تستحيل في كيفياتها، فتستقرّ على كيفية وحدانية متشابهة متوسّطة بينها[٥] على أحد الوجهين، أعني: مذهبي الحكيم والطبيب، فتلك الكيفية المتفرّعة على الحركة في الكيف المسمّاة بالاستحالة اصطلاحًا هي المسمّاة بالمزاج عندهم، فيكون القول به مبنيًا على الاستحالة في الكيف، أي: التغيّر والحركة فيه، وكذا القول بالمزاج يتوقّف على الكون والفساد؛ لأن الأجزاء النارية التي في المركّبات لا تنزل من الأثير، فلابدّ من تكوّنها من العناصر الأخر.[٦]

[١٥٦. ١٥.] **(قوله: وقد أنكر طائفة من المتقدّمين)** ذهب أنكساغورس[٧] وأصحابه المسمّون بأصحاب الخليط إلى أنه لا تغيّر في الكيفية أصلًا، لا دفعةً ولا تدريجًا، أي: لا حركة فيها ولا انتقال دفعيًا؛ ولا تغيّر في الصورة[٨] أيضًا، أي: لا كون ولا فساد فيها.

[١٥٦. ١٦.] **(قوله: ومن سائر الطبائع النوعية)** كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب.

[١] ب: صور.
[٢] ب - تلك.
[٣] غ ك: ينهض.
[٤] ض: بطلانها. | المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٣ظ-٢٣٣و.
[٥] ض: بينهما.
[٦] ب: أخر.
[٧] أناكساغورس (٥٠٠ ق.م. - ٤٢٨ ق.م.) هو فيلسوف من أحد الفلاسفة الملطيين. ولد في كلازومني. ذهب إلى أن الشمس هي ملتهبة، والقمر من الأرض، وليست آلهة؛ ولذلك حكموا عليه بالقتل، وأنقذه السياسي الشهير بركليس من الموت، فتوجه إلى مصر، وطاف ببعض البلاد، ثم عاد إلى بلده، ومات فيها. وهو أوّل من قال بالكمون والظهور. الملل والنحل للشهرستاني، ٣٧٨/٢-٣٧٩.
[٨] ك: الصور.

والمذهبان مُشترِكان في أن الماء لم يصر حارًّا؛ بل الحارّ أجزاءٌ ناريةٌ خالطته، ومُفترِقان[1] بأن أحدهما يَرَى أن النار برزت من داخل الماء، والثاني أنها وردت عليه من خارجه. والقول بالمزاج لا يمكن إلا بعد بطلان هذين المذهبين.

والذي يدل على بطلان المذهب الأول أنّ النار الكثيرة تنفصل عن خشبة الغَضَى، وتبقى في ظاهر الجمر وباطنه، ما لو[2] كانت كامنةً فيها لأحرقتها، فلا يسع عقلك أن يحكم بكمون جميع[3] النارية المنفصلة عنها والباقية فيها.

والذي يدل على بطلان المذهب الثاني حدوثُ السخونة عند الحركة العنيفة فيما يَغلِب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نارٍ غريبةٍ يمكن نفوذها في المتسخّن كالمحكوك، وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسّه مثلُه مماسّةً عنيفةً كخشبتين يابستين،

[1] ف: مفترقان.
[2] ط: فلو.
[3] ط + الأجزاء.

حاشيـة الجـرجاني

[١٥٦. ١٧.] (**قوله: والمذهبان مُشترِكان**) يعني: أن مذهبَي البروزِ والنفوذِ متقاربان يشتركان[1] في أنه لا استحالة في كيفيات العناصر أصلًا، ولا تبدّل في صورها النوعية قطعًا؛ بل إذا غلبت الأجزاء النارية ظهرت الحرارة، ويُسمَّى المشتمل عليها وعلى أجزاء من[2] عناصر أخر مغلوبةً بالنار. وإذا غلبت الأجزاء الهوائية أو المائية أو الأرضية ظهرت كيفياتها، وتسمّى بأسمائها، وقد تظهر الكيفيات[3] بأدنى غلبة، فلا تتغيّر الأسماء، وكذا الحال في سائر الطبائع النوعية. والذي دعاهم إلى هذين المذهبين حُكْمُهم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئًا آخر.

[١٥٦. ١٨.] (**قوله: والقول بالمزاج لا يمكن إلا بعد بطلان هذين المذهبين**) أي: يتوقّف على بطلانهما وإن لم يكن هذا البطلان كافيًا في تحققه؛ بل لابدّ مع ذلك من إثبات تغيّر كيفيات العناصر الممتزجة في المركّبات.

[١٥٦. ١٩.] (**قوله: فلا يسع عقلك أن يحكم بكمون جميع الأجزاء النارية المنفصلة عنها والباقية فيها**) أي: لا يسعك أن تحكم بكمون الجميع في تلك / الخشبة؛ بل ولا[4] بكمون الباقي فيها عند التجمّر مع عدم احتراقها كمونًا لا يكون معه بروزٌ بِرَضٍّ ولا سَحْقٍ، ولا إدراكٌ بلمسٍ ولا نظرٍ، وكذا لا يمكنك أن تصدّق بوجود جميع النارية الغاشية[5] في الزجاج الذائب كامنةً فيه قبل ذَوَبَانِه؛ لأنه شفّاف لا يمنع نفوذَ البصر فيه والإحساسَ بما في باطنه. [١٧٢ظ]

[١٥٦. ٢٠.] (**قوله: فيما يَغلِب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية**) فالمحكوك مما غلب عليه الأرضية، كما ذكره. وأما ما يغلب عليه المائية فكالمُخَضْخَض: وهو الجسم الرطب كالماء واللبن مثلًا، إذا حُرِّك تحريكًا عنيفًا فإنه يتسخّن. وليس هناك نارٌ غريبةٌ تنفذ فيه، وكيف يُتصوَّر نفوذ النارية فيه إذا كان في إناءٍ مُسْتَحْصَفٍ،(أ) كالنحاس مثلًا، وما يغلب عليه الهوائية، كالمُخلخَل: وهو الجسم الذي يُرَقَّق قوامُه بالقسر، كالهواء الذي[6] في داخل كُورِ الحدّادين؛ فإنه إذا سُدّ[7] منافذُه وأُلِحَّ عليه بالنفخ رقّ[8] قوامه، وتسخّن بلا نارية غريبة هناك. نعم، إذا زيد[9] في الإلحاح يكون نارًا، كما مرّ،[10] ولا يمكن للعاقل

[1] غ: مشتركان.
[2] ض - من.
[3] ض: كيفيات.
[4] ض: لا.
[5] ك: الناشئة.
[6] ب - الذي.
[7] ك: شد.
[8] ك: يرق.
[9] ب: أزند.
[10] انظر: الفقرة ١٥٤. ٤ - ١٥٤. ٥.

مـنهوات

(أ) وفي هامش ع: أي: مُشَيَّدٍ لا يمكن النفوذ فيه من خارج.

فإن المحكوكة منهما[1] تَحْمَى؛ بل تحترق من غير نار، وهو مما تَغلِب عليه الأرضيةُ.

[٢.٦.٢.٢. المزاج]

[١٥٧.] قال: ثم تختلف الأمزجة في الإعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال، مع عدم تناهيها بحسب الشخص، وإن كان لكلّ نوعٍ طرفًا إفراطٍ وتفريطٍ، وهي تسعةٌ.

أقول: المزاج هو المُعِدُّ لحصول صور المركّبات من المعدِنيات والنباتات والحيوانات.

بيان ذلك: أن المركبات ثلاثة: ذو صورةٍ لا نفس له،[2] ويُسَمَّى معدِنيًا؛ وذو صورةٍ، هي[3] نفسٌ غاذيةٌ ونامية، ومولّدةٌ للمثل، لا حسّ ولا حركةَ إراديةَ لها، ويُسمَّى نباتًا؛ وذو صورةٍ، هي[4] نفسٌ غاذيةٌ ونامية، ومولّدةٌ للمثل وحسّاسةٌ متحركةٌ بالإرادة، ويُسمَّى حيوانًا.

[1] ج: منها.
[2] ج ح: لها.
[3] و ح ف: له.
[4] و: له.

حاشيـة الجـرجـاني

أن يحكم بأن تلك النار نفذت إليه من خارج، أو كانت كامنةً[1] هناك.

[١٥٦. ٢١.] **(قوله: بل تحترق من غير نار) قيل:** لذلك القائل أن يقول: إن الحكّ أفاد المادّة الهوائية المجاورة للمحكوكة استعدادَ تكوّنها نارًا، فتكوّنت، فالحرارة المحسوسة من المحكوك هي حرارة تلك النار، فلا استحالة للمحكوك في كيفيته.[2]

وأنت تعلم أن ذلك القائل إنما ارتكب مذهبه دفعًا للتغيّر في الكيفيات والتبدّل في الصور، فكيف يلتزم التبدّل في الصور ههنا هربًا من التغيّر في الكيفيات، فيصير[3] كالهارب من المطر إلى الميزاب. نعم، هذه شبهة واهية ربما تُورَد دفعًا لتغيّر المحكوك في الكيفية. وجوابها أنا نعلم حدوث الحرارة في المحكوكين من غير أن تحدث هناك نار، كما إذا حكّ إحدى اليدين بالأخرى.

[١٥٧. ١.] **(قوله: ثم تختلف الأمزجة في الإعداد)** يعني: أن الأمزجة -مع[4] كونها متشاركةً في أنها كيفيةٌ وحدانيةٌ متشابهةٌ حادثةٌ من تفاعل العناصر متوسّطةٌ بين كيفياتها- متخالفةٌ في إعداد محالّها لقبول صور المركّبات التي لا تتناهى[5] أشخاصها.

قالوا: إن العناصر المتعدّدة إذا امتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرّت على كيفية وحدانية صارت واحدةً من هذه الجهة مناسبةً للمبدأ الذي هو أحَدِيّ الذات، فاستحقّت لاستعدادها ومناسبتها أن يفيض[6] منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع / مدّةً، ولولاه لتداعت سريعًا إلى الافتراق بمقتضى طباعها. [١٧٣و]

[١٥٧. ٢.] **(قوله: ذو صورةٍ لا نفس له)** أي: له صورةٌ جوهريةٌ منوّعةٌ تحفظ تركيبه، ولا تصدر عنها أفاعيلُ مختلفةٌ أصلًا، ولا فعلٌ واحدٌ بشعور حتى تُسمَّى نفسًا. والحاصل أن المركّب التامّ الذي له صورةٌ منوّعةٌ ويُرجَى بقاؤه زمانًا إما أن يكون له نشوٌ ونماءٌ أو لا، فالثاني هو المعدني، والأوّل إما أن يكون له حسٌّ وحركةٌ إراديةٌ أو لا، فالثاني هو النبات، وله صورةٌ جوهريةٌ منوّعةٌ تُسمَّى نفسًا نباتيةً تحفظ تركيبه، وتصدر عنها بلا شعور أفاعيلُ متفنّنةٌ[7] من التغذية والتنمية وتوليد المثل، والأوّل هو الحيوان، وله صورةٌ تُسمَّى نفسًا حيوانيةً تحفظ التركيب، وتصدر عنها تلك الأفاعيل مع الإحساس والحركة الإرادية.

[1] ض - كما مرّ ولا يمكن للعاقل أن يحكم بأن تلك النار نفذت إليه من خارج أو كانت كامنةً، صح هامش.
[2] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٣و.
[3] غ: ويكون.
[4] ب - مع.
[5] ض: تنحصر.
[6] ب: يقتضي.
[7] ض غ: مختلفة.

وجميع هذه الصور كمالاتٌ أُولَى، فإن الكمال ينقسم إلى منوِّعٍ هو صورةٌ كالصورة الإنسانية،[١] وهو أَوَّلُ شيءٍ يحلّ في المادة؛ وإلى غير منوِّعٍ هو عرضٌ كالضحك، وهو كمالٌ ثانٍ يَعرِضُ للنوع بعد الكمال الأول، فهذه الصور كمالاتٌ مختلفةُ الآثار، يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي، ومن النباتي ما يصدر من المعدني، من غير عكس.

[١] ج ح ف: كالإنسانية.

حاشيـة الجـرجاني

وقد يقال:[١] لم ينتهض[٢] دليلٌ على أن المعدني والنبات ليس لهما حسّ وحركة إرادية، وأن المعدني ليس له تغذٍّ ونموٌّ. غايته عدم الوجدان، وإنه لا يدلّ على العدم.[٣]

وقد يتمسّك في شعور النبات واختياره في الحركة بما يُشاهَد من ميلانه عن سَمْتِ استقامتِه[٤] في الصعود إذا كان هناك مانع؛ فإنه قبل أن يصل إلى ذلك المانع يَعْوَجُّ، ثم إذا جاوزه عاد إلى تلك الاستقامة، وفي شجرة النخلِ واليَقْطِينِ[(أ)] أماراتٌ شاهدةٌ بذلك. ويتمسّك في اغتذاء المعدنيات بما يظهر على المرجان المسمّى بالبُسَّد من هيئة النماء؛[(ب)] ولذلك قيل: هو مُقرِّب[٥] المعدنيّات وأقرب معدني إلى النبات، كما أن النخل[٦] مُقرِّب[٧] النبات،[٨] وأقرب نباتٍ إلى الحيوانات.[٩(ت)] وذهب بعضهم إلى أن طبائع العناصر البسيطة لها شعورٌ ما[١٠] وإن لم يترتّب عليه حركة إرادية.

واعلم أن أمثال هذه الاحتمالات المنقدحة لا تنكشف إلا عن ذي بصيرةٍ نافذةٍ ينضمّ حدسُه إلى الأمور الظاهرة بحسب الوجدان والتتبع، فينكشف ضَبَابُها[١١] عن نور بصيرته، فيشاهد به الأشياء على ما هي عليه بقدر ما يفي به فِكرتُه وحدسُه، وقلّما تخلو مسألة حكمية عن الحاجة إلى مساعدة الفكرة بالحدس، وقد صرّح بعضهم بذلك في كثير من مسائلها.

[١٥٧. ٣.] **(قوله: كمالاتٌ أُولَى)** هي الصور[١٢] المنوّعة؛ فإنها بحلولها في الموادّ تُحَصِّل الأنواع أوّلًا، ثم تترتّب عليها خواصّها وآثارها المسمّاة بالكمالات الثانية.

[١٥٧. ٤.] **(قوله: كالصورة الإنسانية)** أي: صورتها[١٣] النوعية الحالّة في مادّتها المُحَصِّلة لنوع البدن الإنساني التي هي كالآلة / للنفس الناطقة في التصرّف في البدن وأجزائه. وأما النفس الناطقة فإنها وإن كانت كمالًا أَوّلَ[١٤] ومنوّعةً في الحقيقة ومبدأً للآثار والخواصّ الإنسانية؛ لكنّها ليست حالّةً في المادّة؛ بل متعلّقة بها، فلا تسمّى صورةً إلا مجازًا. [١٧٣ظ]

[١٥٧. ٥.] **(قوله: يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي إلخ.)** وذلك لأن تصغّر[١٥] العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة، وبذلك تتفاوت حال الأمزجة بالقرب والبعد مقيسةً إلى الاعتدال، فتتفاوت محالّها في الاستعداد والوحدة

[١] غ: قيل.
[٢] غ ك: ينهض.
[٣] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٣و.
[٤] ك: الاستقامة.
[٥] ض غ ب: مغرب.
[٦] ك: النخيل.
[٧] ض غ ب: مغرب.
[٨] ض ك: النباتات؛ غ: للنبات.
[٩] غ: الحيوان.
[١٠] غ – ما.
[١١] غ: بضبابها.
[١٢] غ: الصورة.
[١٣] ض: صورته.
[١٤] غ: أولًا.
[١٥] غ: تصور.

منهوات

(أ) وفي هامش د: وهو ما لا ساق له من النباتات، كالقرع.
(ب) وفي هامش د: وإنما قيّد المرجان بالبُسَّد؛ لأن المرجان يُطلَق على اللؤلؤ الصغير.
(ت) وفي هامش د: وقيل أيضًا: من المعدنيات ما وصل إلى أفق النباتية، ومن النباتات ما وصل إليه إلى أفق الحيوانية.

وكلّ واحد من هذه الثلاثة جنسٌ لأنواعٍ لا تنحصر، بعضها فوق بعض، وكذلك يشتمل كلُّ نوع على أصناف، وكلُّ صنفٍ على أشخاصٍ لا حصر لها، بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع، ولا من الأصناف، ولا من الأشخاص. وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى، ولا بسبب الجسمية؛ فإنهما يشتركان، ولا بسبب المبدأ المفارق، فإنه أحَدِيُّ الذات متساوي النسبةِ إلى جميع الماديات، فهو إذن بسبب أمور مختلفة. والأمور المختلفة في الهيولى هي الصور الأربع النوعية التي للعناصر التي هي موادُّ المركبات. والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها؛ لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة، فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب وفيما يَعرِض بعد التركيب من الأمزجة، فإن التركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات، والمزاجاتُ تختلف باختلاف التراكيب.

حاشية الجرجاني

الموجبة للمناسبة، فتتفاوت[1] الصور الفائضة عليها كمالًا ونقصانًا، ولما كان المركّب المعدني بعيدَ المزاجِ عن الاعتدال ضعيفَ الوحدةِ استحقّ صورة ناقصة قليلة الأثر بعيدة المناسبة. ولما كان النباتي أقربَ منه إلى الاعتدال والوحدة استحقّ صورةً أكملَ وأكثرَ آثارًا، والحيوان أقرب إلى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحقّ صورةً أشرفَ وأشبهَ بالمبدأ الفيّاض.

[١٥٧. ٦.] (**قوله: وكلّ واحد من هذه الثلاثة**) أي: المعدني والنباتي والحيواني جنسٌ يشتمل على أنواعٍ لا تنحصر في عددٍ بعضُ تلك الأنواع فوق بعض، فيكون هناك أنواعٌ إضافيةٌ تنتهي بأنواعٍ حقيقيةٍ يشتمل كلّ نوع حقيقي منها على أصنافٍ متكثّرةٍ يشتمل[2] كلّ صنف منها على أشخاصٍ لا حصر لها. والأظهر أن يراد بالفوقية شرف بعض الأنواع على بعض في ظهور الآثار[3] والخواصّ.

[١٥٧. ٧.] (**قوله: بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع**) أي: تلك الأنواع الحقيقية مع اشتراكها في أحد الأجناس الثلاثة وما يجوز أن[4] يكون تحته من الأجناس التي فوق تلك الأنواع متخالفةٌ بحيث لا تُعَدُّ متشابهةً، وكذا الحال في الأصناف والأشخاص مع كونها متشاركةً في أمور أكثر مما يشارك فيه الأنواع.

[١٥٧. ٨.] (**قوله: وليس هذا الاختلاف**) أي: ليس الاختلاف الواقع في المركّبات نوعًا وصنفًا وشخصًا مستندًا إلى الهيولى العنصرية، ولا إلى الصورة الجسمية؛ لكونهما مشتركتين بين المركّبات بأسرها، فلا يقتضيان اختلافًا بينها[5] بوجهٍ، ولا إلى المبدأ المفارق؛ لأنه أَحَدِيّ الذات متساوي النسبة إلى جميع الماديات، فلا يتصوّر منه اختلاف فيها.

وردّ هذا بمنع تساوي النسبة؛ إذ يجوز أن يكون للمفارقات اجتماعٌ مخصوصٌ يقتضي بتلك الخصوصية أثرًا مخصوصًا في مادّةٍ مخصوصةٍ دون أخرى، كما ذكره المصنّف في اختصاصِ نُقَرِ التداويرِ والكواكب / بجانبٍ من الفلك دون جانبٍ مع بساطته؛[6] فإنه أحال هذا الاختلاف إلى العلّة المقتضية لوجود ذلك الفلك، وقال: كما أن اختلاف الآثار يجوز أن يستند[7] إلى العلل القابلية يجوز أيضًا أن يستند إلى العلل الفاعلية.[8] [١٧٤و]

وأما ادّعاء كون الفاعل مختارًا يَفعَلُ ما يشاء باختياره[9] ويخصّ كلَّ شيءٍ بما تقتضيه حِكمتُه فهو الدين القويم[10] والصراط المستقيم الذي يُنْجِي العقولَ عن مهالكها ويهديها لتفويض الأمور إلى مدبّرها ومالكها.

[1] غ: تتعاقب.
[2] ب - يشتمل.
[3] غ: على بعض بالآثار.
[4] غ - يجوز أن.
[5] غ: بينهما.
[6] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٣و؛ وقارن: شرح الإشارات للرازي، ١٣٠/٢.
[7] ض - يجوز أن يستند.
[8] انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢٧٩/٢.
[9] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٣و.
[10] ك: القوي.

ولما كان إمكان انقسام الأسطقسّات غيرَ متناه كان إمكان التراكيب[1] غيرَ متناهٍ،[2] فكان[3] إمكان الأمزجة غيرَ متناه، وتلك الاختلافات الواقعة في الأمزجة هي أسبابٌ مُعِدّةٌ لاختلاف المركّبات، فكان إمكان أشخاص المركبات غيرَ متناه.

[1] و - التراكب، صح هامش.
[2] ج - كان إمكان التراكيب غير متناه.
[3] ح: وكان.

حاشيـة الجـرجاني

ولعلّ الفائدة الكبرى في أمثال هذه المباحث والتنقير عنها وتدقيق النظر في مبانيها أن يَظْهَرَ للعقول عجزها عن معرفة المصنوعات وبدائع صنعها، كظهور المحسوسات التي لا شبهة فيها، فتَعْلَم حينئذٍ أن لا سبيل لها[1] إلى حريم الكبرياء وجناب قدسها، فتُطْرِق هناك عجزًا وانكسارًا، وتتضرّع بين يدي سيّدها ومولاها حالًا ومقالًا، فيتداركها الرحمن بأنوار هدايته، ويقرّبها إليه زُلفى برحمته، أولئك ﴿ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟﴾ [مريم، ٧٦/١٩]، ﴿وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [التوبة، ٢٠/٩]. وأما الواقعون[2] في شبهات العقول والأوهام الخابطون في ظلماتها والمفتخرون بما أَرَوا[3] من تمويهاتها فسوف يتذكّرون إذا سُلبت عن[4] أنفسهم جلابيبُها، وظهرت لهم نقصانُها،[5] و﴿أَنَّىٰ لَهُمُ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ [الدخان، ١٣/٤٤]، ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ [فصلت، ٤٤/٤١]، ﴿وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾ [التوبة، ٦٩/٩].

[١٥٧ . ٩.] **(قوله: ولما كان إمكان انقسام الأسطقسّات غيرَ متناه، كان إمكان التراكيب غيرَ متناه) اعترض** عليه بأن الأجزاء التي يحدث بسببها المزاج هي الأجزاء الخارجية، وتلك متناهيةٌ. وأما الأجزاء الوهمية -وإن كانت غير متناهية- فاختلافها لا يوجب اختلافًا في المزاج خارجًا، كما هو مطلوبكم.[6]

والجواب: أن الأجزاء المأخوذة من العناصر في المركّبات تردّ إليها بفسخِ التركيب وإزالةِ صورها[7] الجامعة إياها، ثم يحدث من تلك الأجزاء وحدها أو مع غيرها أو من بعضها وحده أو مع غيره مركّبٌ آخرُ، ومثل هذا التقسيم الوارد على العناصر يجوز أن يكون غير متناه حاصلًا في الخارج في الأزمنة الماضية على التعاقب، وكذا في الأزمنة الآتية؛ بل مذهبهم أن الأمزجة الحاصلة في المركّبات الماضية غير متناهية، وأنّ[8] الأمزجة التي ستحصل في المركّبات الآتية لا تقف على حدٍّ.[9] وليس ذلك بالقياس إلى جميع أشخاص الأنواع / المندرجة [١٧٤ظ] تحت واحد من الأجناس الثلاثة؛ بل بالقياس إلى أشخاص كلّ نوع منها. إنما المستحيل أن يُؤْخَذ[10] من عنصرٍ جزءٌ، ثم جزءٌ آخرُ، وهكذا،(1) ولا[11] يردّ إليه[12] شيء من تلك الأجزاء، ويكونَ هذا التقسيم غير متناه في الخارج. وليس الأمر عندهم على ذلك. ألا يرى أنهم[13] يقولون: إن الحكمة في فسخ التراكيب وخلع صورها أن الموادّ في أنفسها قابلةٌ لاكتساءِ صورٍ لا تتناهى على التعاقب،

[1] ب - لها، صح هامش.
[2] ض ب: الواقفون.
[3] ك: رأوا.
[4] ض - عن.
[5] ب: بصفاتها.
[6] ض: المشهور. | المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٣و.
[7] ك: صورتها.
[8] ك: كأن.
[9] ك - لا يقف على حد.
[10] غ: يوجد.
[11] ض: أو لا.
[12] غ: عليه.
[13] ض غ ك: ألا تراهم.

— منهوات

(1) وفي هامش ك: أي: المستحيل هو أن يُؤخَذ من النار جزءٌ ومن الهواء جزءٌ ومن الماء جزءٌ ومن الأرض جزءٌ وتركّب تلك الأجزاء الأربعة فيحصل منها مزاج، ثم يُوخَذ من كل منها جزءٌ آخرُ مغايرٌ للأول فيركّب فيحصل مزاجٌ آخرُ، ثم يُؤخَذ من كل منها جزءٌ آخرُ مغايرٌ للثاني وللأول، وهكذا إلى غير النهاية. وإنما كان هذا مستحيلًا؛ لأنه يقتضي أن تكون الأجزاء الخارجية لكل واحد من العناصر الأربعة غير متناهية، وليس كذلك، فلابد أن يُحمَل مراد الشارح على ما ذكر أوّلًا، لا على هذا المستحيل، فافهم. "لي [يعني: ناسخ ك]".

[٥٠ظ] وإن كان لكل نوع مزاجٌ، له عَرْضٌ[1] بين طرفي إفراط وتفريط، / لو جاوز ذلك الطرفَ لم يكن ذلك النوعَ؛ لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة الشخصية، بحسب انقسام الأسطقسات التي وقع فيها هذا المزاج النوعي، ولا يخرج شيء من تلك الأشخاص عن حَدَّي المزاجِ الذي يكون لذلك النوع.

[1] ح + ينظر.

حاشية الجرجاني

فلو لم تخلع عنها صورتها الحاصلة فيها لم تُوجَد فيها تلك الصور الأخرى التي لا تتناهى، فتضيع قابليتها لها. قالوا: لما كان الفاعل غير متناه[1] في فاعليته أوجد قابلًا غيرَ متناهٍ في قابليته، ودبّر بصنعه معدّاتٍ غيرِ متناهيةٍ يتفاوت بها استعدادُ القابل تفاوتًا غيرَ متناهٍ، كما أشير إليه فيما سبق،[2] فيفيض منه على القابل في كلّ وقت؛ بل في كلّ آن ما يُكمِّل[3] استعدادَه من الصور التي لا تتناهى، فسبحانه ما أعظم شأنه، ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن، ٢٩/٥٥].

[١٥٧. ١٠.] (**قوله: وإن كان لكل نوع مزاجٌ، له عَرْضٌ**) كل نوع من أنواع المركّبات له مزاجٌ يناسب آثارَه وخواصَّه المطلوبة منه، فللفرس مثلًا مزاجٌ يناسب العَدْوَ وسائر المنافع المتعلّقة به، كما أن له أعضاءً[4] وآلاتٍ تناسبها أيضًا، هو الذي أعطى كلّ شيء خلقه.[5] وهذا المزاج يُسمَّى الاعتدال النوعي الذي تتبعه الحياة في الحيوانات.

ثم إن الاعتدال النوعي ليس في التوسّط بين الكيفيّات الأربع على حدٍّ واحدٍ معيّنٍ لا يتجاوزه إلى جانبيه؛ إذ ليس أفراد نوع واحد -كالإنسان مثلًا- على أمزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات. كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة[6] بحسب أسنانه المختلفة؛ بل كلّ نوع من المركّبات له اعتدالٌ نوعيٌّ له عَرْضٌ بين طرفي إفراط وتفريط، فمزاج الإنسان مثلًا يحتمل زيادة الحرارة إلى حدٍّ معيّنٍ لا يتجاوزه، فإذا جاوز[7] مزاجٌ ذلك الحدَّ من الحرارة لم يكن مزاجَ الإنسان؛ بل ربما كان مزاجَ نوعٍ آخرَ -كالأسد مثلًا-،[8] فإذا حصل ذلك[9] المزاج للإنسان هلك. وكذا يحتمل نقصان الحرارة إلى حدٍّ معيّنٍ لا يتجاوزه،[10] فإذا جاوزه[11] لم يكن مزاجَه؛ بل ربما كان مزاجَ نوعٍ آخرَ -كالثعلب مثلًا-، فإذا حصل ذلك المزاج للإنسان هلك أيضًا، وهكذا الحال في سائر الكيفيات.[12]

[١٥٧. ١١.] (**قوله: لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة**) وبهذا الاعتبار يُتوهَّم بين الطرفين امتدادٌ يُسمَّى عَرْضَ المزاج النوعي، / [١٧٥و] وكذا لكلّ صنفٍ مزاجٌ يخالف مزاج الصنف الآخر، فللتركي مزاج، وللهندي مزاج آخر، وللمزاج الصنفي أيضًا عَرْضٌ بين طرفي إفراط وتفريط،(١) فإذا جاوز شخص من[13] ذلك الصنف أحدَ طرفَيْ عَرْضِ مزاجه هلك أو مرض مرضًا شديدًا.

[1] ض - متناه.
[2] انظر: الفقرة ١٥٧. ١.
[3] غ ب: كمل.
[4] ض - أثاره وخواصه المطلوبة منه فللفرس مثلًا مزاج يناسب العدو وسائر المنافع المتعلّقة به كما أن له أعضاء، صح هامش.
[5] فيه تلميح إلى قوله تعالى ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِيٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه، ٥٠/٢٠].
[6] ض - في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة، صح هامش.
[7] ك: تجاوز.
[8] ض - مثلا.
[9] ض - الحدَّ من الحرارة لم يكن مزاجَ الإنسان بل ربما كان مزاجَ نوع آخر كالأسد مثلًا فإذا حصل ذلك، صح هامش.
[10] غ: يتجاوز.
[11] غ ب: جاوز.
[12] ب - وهكذا الحال في سائر الكيفيات.
[13] ب - شخص من، صح هامش.

منهوات

(١) وفي هامش ك: إذ ليس أفرادُ صنف واحد -كالتركي مثلًا- على أمزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

والأمزجة تسعة؛ وذلك لأن مقادير الكيفيات المتضادّة في المُمتزَج إن كانت متساويةً فهو المعتدل، وإلا فهو الغير المعتدل، وغير المعتدل إما خروجُه عن الاعتدال في كيفية مفردة، وهو أربعةُ أقسامٍ: الخارج عن الاعتدال

وكذا[١] لكلّ شخص مزاجٌ له عَرْضٌ،[أ] ولا شكّ أن عَرْضَ المزاج الصنفي واقعٌ في عَرْضِ المزاج النوعي وبعضٌ منه. وأما عَرْضُ المزاج الشخصي فإنما يكون بين جزئيات الأمزجة الواقعة في عَرْضِ المزاج الصنفي، فقد يكون مساويًا له،[٢] وقد يكون أقلّ منه.

فإن قلت: كيف تكون مراتب الأمزجة الواقعة بين طرفَيْ عَرْضِ المزاج النوعي -أعني: طرفي الإفراط والتفريط- غيرَ متناهيةٍ -كما ذكره-،[ب] مع أنها محصورة بين حاصرين.

قلت: لم يذكر أن تلك المراتب غير متناهية؛ بل ذكر[ت] أن أشخاص تلك المراتب غير متناهية، ولو أطلق عدم التناهي على تلك المراتب[٣] لم يرد بعدم تناهيها إلا عدم انحصارها في عددٍ مخصوصٍ معلومٍ، ويكون المقصود الكثرة الفائتة للحصر.[٤]

فإن قلت: قد تقدّم منك[٥][ث] أن أمزجة المركّبات غير متناهية عندهم حقيقةً كعدد المركّبات.

قلت: تلك هي الأمزجة، والمركّباتُ[٦] الشخصيةُ -كما ذكره الشارح ههنا- فإنها تتعاقب، فلا تُوجَد منها في كلّ زمان إلا جملة متناهية، وكلّ مزاجٍ واقعٍ بين الطرفين على حدٍّ معيّنٍ ليس شخصًا؛ بل هو نوعٌ يُتصوَّر له أفرادٌ غيرُ متناهيةٍ؛ فإن مزاجَ المركّب من أجزاءٍ ناريةٍ هي ضِعف الأجزاء المائية، ومن أجزاءٍ أرضيةٍ وهوائيةٍ بينهما نسبةٌ مخصوصةٌ، وكذا بين كلّ واحدة منهما، وكلّ واحدة من الأولين نسبةٌ مخصوصةٌ -مزاجٌ[٧] واحدٌ من الأمزجة الواقعة بين الطرفين على حدّ معيّن، وإنه يتعدّد بحسب تعدّد المركّبات التي رُوعِيَ في أجزائها تلك النسب المخصوصة، فالمركّبات النوعية والصنفية وأمزجتها يجب تناهيها؛ لأنها موجودة معًا، فلو كانت غير متناهية لزم لا تناهي الأبعاد بخلاف المركّبات الشخصية وأمزجتها؛ فإنها غير متناهية ومتعاقبة، كما مرّ.[٨] ولنضرب لذلك مثالًا، فنقول: مثلًا من واحد إلى مائة عرضٌ للمزاج النوعي، وكلّ[٩] عشرة منها عرضٌ للمزاج الصنفي، ثمّ إن كلّ عدد مخصوص منها[١٠] يُوجَد في متعدّداتٍ غيرِ متناهيةٍ على سبيل التعاقب دون الاجتماع.

[١٥٧. ١٢.] (**قوله: وذلك لأن مقادير الكيفيات المتضادّة في المُمتزَج إن كانت متساويةً**) بنى الكلامَ على تعادل الكيفيّات وتساويها في القوّة؛ لأن المعتدل بهذا المعنى -أعني: المشتقّ من التعادل-

١ ب - وكذا، صح هامش.
٢ ض - له.
٣ ب - لم يذكر أن تلك المراتب غير متناهية بل ذكر أن أشخاص تلك المراتب غير متناهية ولو أطلق عدم التناهي على تلك المراتب، صح هامش.
٤ ض - الفائتة للحصر، صح هامش.
٥ انظر: الفقرة ١٥٧. ٩.
٦ ض - متناهية عندهم حقيقة كعدد المركّبات قلت تلك هي الأمزجة والمركّبات، صح هامش.
٧ هذا خبر "إن".
٨ من قوله «على التعاقب» في الفقرة ١٢٣. ١٢.
٩ ب: كل.
١٠ ب - منها.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: وأشار إليه الشريف آنفًا بقوله «كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه إلخ.»،(١) فافهم. "لي [يعني: ناسخ ك]".
| (١) انظر: الفقرة: ١٥٧. ١٠.

(ب) وفي هامش ك: حيث قال [الشارح]: «يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة».

(ت) وفي هامش ك: حيث قال [الشارح]: «من الأمزجة الشخصية».

(ث) وفي هامش ك: في قوله: «بل مذهبهم أن الأمزجة إلخ.».

في الحرارة فقط، أو الرطوبة فقط، أو البرودة فقط، أو اليبوسة فقط؛ أو خروجُه عن الاعتدال في كيفيتين، ولا يمكن في المتضادتين؛ بل[1] إما في الحرارة واليبوسة، أو في الحرارة والرطوبة، أو في[2] البرودة والرطوبة، أو في البرودة واليبوسة، فهذه أربعةُ أقسامٍ أُخَرَ، فالخارج عن الاعتدال ثمانيةٌ، والمعتدل واحدٌ، فيكون الجميع تسعةً.

والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده وبقاؤه؛ إذ لو كان له وجودٌ فلا يخلو إما أن يكون له ميلٌ طبيعيٌّ إلى مكانٍ أو لا. وكلا القسمين باطلٌ: أما الثاني فظاهر؛ لأنه يمتنع وجودُ جسمٍ لا ميل فيه إلى مكانٍ. وأما الأول فلأنه لو كان له ميل طبيعي إلى مكان فلا يخلو إما أن يكون ذلك المكان مكانَ أحدِ بسائطِه أو غيره. والثاني باطلٌ؛ إذ لا مكانَ للمركّب غيرُ مكان بسائطه، وإلا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب. وكذا الأول؛ لأنه لو كان له ميلٌ طبيعيٌّ إلى مكان أحد بسائطه يلزم الترجيح بلا مرجّح؛ ضرورةَ تساوي البسائط فيه، فلا يُوجَد المعتدل الحقيقي، فالموجود من الأمزجة ما هو خارج عن الاعتدال.

[1] ح - بل.
[2] و - في.

حاشية الجرجاني

[١٧٥ظ] يكون في حاقّ الوسط بينها بحيث لا يميل إلى الحرارة ولا إلى / البرودة؛ بل يكون على الحدّ المشترك بينهما على سواءٍ، وكذا[1] لا يميل إلى الرطوبة ولا إلى اليبوسة؛ بل يكون على الحدّ المشترك بينهما كذلك، ويكون أيضًا حظّه من مجموع الكيفيتين الفاعلتين مساويًا لحظّه من مجموع الكيفيتين[2] المنفعلتين، وذلك إنما يُتصوَّر بتعادل الكيفيّات في مقادير قواها[3] بحيث لو كانت موزونةً كانت متساويةً في الوزن. وأما تعادل العناصر في كمياتها فيلزم أيضًا إذا كانت العناصر متساويةً في مقادير قوى كيفياتها المتخالفة، كما[4] إذا كان عشرة أجزاء منها في مقدار قوّة الحرارة كعشرة أجزاء منها في مقدار قوّة البرودة. وأما إن كان مقدار الحرارة في عشرة أجزاء أكثر من مقدار البرودة في عشرة فلا يلزم من تساوي الكيفيّات في مقادير[5] قواها تساوي العناصر في كمياتها.

[١٥٧. ١٣.] (**قوله: وإلا يلزم الخلاء**) ممنوعٌ؛ لجواز أن يشغله بعض البسائط بالتخلخل قسرًا لضرورة الخلاء.[6] وأيضًا: مطلقُ المركّب عندهم قديمٌ وإن كان كلّ واحد من أفراده حادثًا، كما مرّ.[7]

[١٥٧. ١٤.] (**قوله: ضرورةَ تساوي البسائط فيه**) يرد عليه أن المعتبر في المعتدل الحقيقي هو تعادل الكيفيات في مقاديرها قوّةً، وقد لا يستلزم ذلك -كما مرّ-[8] تساويَ البسائط بحسب كمياتها؛ لجواز أن تكون النار مثلًا في الحرارة أشدّ وأقوى من الماء في البرودة، بحيث تُساوِي قوةُ حرارة عشرة[9] أجزاء من النار قوةَ برودة خمسة عشر جزءًا من الماء، فلا يلزم تساوي البسائط في المعتدل.

ويمكن أن يقال: إن مراتب الثقل والخفّة التي بها تطلب العناصر أمكنتها بالطبع مستندةٌ إلى صورها بحسب كيفياتها، فإذا تساوت الكيفيات في المعتدل تساوت تلك المراتب فيها، فيتساوى طلبه لأمكنة البسائط، وإن لم تكن مقادير البسائط فيه متساويةً، فلو كان له ميل إلى مكان أحدها لزم الترجيح بلا مرجّح.

وقد يدفع لزومه بجواز أن تحصل له صورةٌ منوّعةٌ تقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه. وأما ما ذكر من أن المركّب إذا تساوى فيه ميول طبائع أجزائه كان مكانه الطبيعي ما اتّفق وجوده فيه، فقد عرفتَ بطلانه.

[1] غ: وكذلك.
[2] ب - الفاعلتين مساويًا لحظّه من مجموع الكيفيتين، صح هامش.
[3] ض: قوتها.
[4] غ: مثلًا.
[5] غ: ومقادير.
[6] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٣و.
[7] انظر: الفقرة ٨٠. ٢.
[8] انظر: الفقرة ١٥٧. ١٢.
[9] ك - عشرة؛ صح هامش.

وقد يُطلَقُ المعتدل على ما تُوُفِّرَ عليه من الأسطقسات بكمياتها وكيفياتها القسطُ الذي يليق به. والمعتدل بهذا المعنى موجودٌ، وهو مأخوذٌ من العدل في القسمة، والأول من التعادل. وإن لم يُتوفَّر عليه ذلك يُسمَّى خارجًا عن الاعتدال، والخارج عن الاعتدال بهذا المعنى أيضًا[1] ثمانيةٌ؛ لأنه إما أحرّ مما ينبغي، أو أبرد، أو أرطب، أو أيبس، أو أحرّ وأرطب، أو أحرّ وأيبس، أو أبرد وأرطب، أو أبرد وأيبس، فقوله «وهي تسعة» إن حُمِل على الأول لم يكن الموجود منها إلا ثمانيةً، وإن حُمِل على الثاني تكون جميع الأقسام موجودةً.

[1] ط - أيضا.

حاشية الجرجاني

[١٥٧. ١٥.] (قوله: لأنه إما أحرّ مما ينبغي إلخ.) فإن قلت: قد تكون الأجزاء الحارّة والباردة معًا زائدتين على القسط الذي ينبغي أو ناقصتين معًا عنه، وكذا تقول في الأجزاء الرطبة واليابسة، فتزيد الأمزجة الخارجة المركّبة على أربعة.[1]

قلت: قد ذكر بعضهم(أ) أن الخروج عن الاعتدال العدلي إن كان في كيفية واحدة فإما بالزيادة / [١٧٦و] على ما ينبغي من تلك الكيفية أو بالنقصان منه، وأقسامه ثمانيةٌ. وإن كان[2] في كيفيتين معًا كان أقسامه ثمانية عشر؛(ب) لأن المركّب الثنائي من الكيفيات الأربع ستّةٌ، وفي كلّ واحد من الأقسام الستّة إما أن يكون الخروج بالزيادة فيهما، أو بالنقصان فيهما، أو بالزيادة في[3] إحداهما، والنقصان في الأخرى، يُضرَب الثلاثة في الستّة، فيرتقي إلى ثمانية عشر. وإن كان في ثلاث كيفيات كان أقسامه اثنين وثلاثين؛ لأن المركّب الثلاثي من الكيفيات الأربع أربعةٌ، وفي كلّ واحد من الأقسام الأربعة إما أن يكون الخروج بالزيادة فقط، أو بالنقصان فقط، أو بهما، وفي هذا القسم -أعني: المشتمل على الزيادة والنقصان- إما أن تكون الزيادةُ في كيفيةٍ واحدةٍ والنقصانُ في كيفيتين، أو بالعكس، وكلّ منهما ينقسم ثلاثة أقسام، فأقسام هذا القسم ستّةٌ تكون مع القسمين الأولين ثمانيةً، فإذا ضُرِبَ الأربعة الأولى في الثمانية كان الحاصل ما ذكر. وإن كان في أربع كيفيات، فإما أن يكون الخروج في كلّ منها[4] بالزيادة أو بالنقصان[5] أو في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان، وحينئذٍ إما أن تكون الزيادة في كيفية، أو في[6] كيفيتين، أو في ثلاث كيفيات، فأقسامه خمسةٌ، والمجموع ثلاثة وستون.(ت)

[1] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٢٣و.
[2] غ: كانا.
[3] غ: على.
[4] ض غ: منهما.
[5] ض: والنقصان؛ ب - أو بالنقصان، صح هامش.
[6] ب - في.

منهوات

(أ) وفي هامش ب: ذكره الكاتبي في حاشيته على كليات القانون.(١) | (١) انظر: شرح حكمة العين لميرك البخاري، ص ٣٦٠.

(ب) وفي هامش ك: قال في شرح حكمة العين:(١) بل أربعة وعشرين؛ لأن الخروج إما بالزيادة فقط، أو بالنقصان فقط، أو بزيادة الأولى ونقصان الثانية، أو بالعكس. "أخ". [لعله يشير بهذا الرمز إلى أخوين]. | (١) انظر: شرح حكمة العين لميرك البخاري، ص ٣٦٠.

(ت) وفي هامش ك: قيل: بل ستّة عشر، فمجموع الأقسام الممكنة ثمانون. "أخ". [لعله يشير بهذا الرمز إلى أخوين]. || وفي هامش د: أي: الحاصل من تركيب الرباعي خمسة؛ لأن التركيب الرباعي واحد، وهو -باعتبار زيادة كله، أو نقصان كله، أو زيادة بعضه ونقصان بعضه- خمسةٌ: الزيادة في الكل، أو النقصان فيه، أو الزيادة في الواحدة والنقصان في الثلاث، أو الزيادة والنقصان في الكيفيتين، أو الزيادة في الثلاث والنقصان في الواحدة. وإذا ضربنا الواحد الرباعي إلى هذه الخمسة يحصل الخمسة. وأما التركيب الثلاثي فأربعة، وهو -باعتبار زيادة كله، أو نقصانه، أو زيادة بعضه ونقصان بعضه- ثمانيةٌ: الزيادة في الكل، أو النقصان فيه، أو الزيادة في البعض والنقصان فيه، وهي ستّةٌ، فإذا ضربنا الأربعة إلى الثمانية يحصل اثنان وثلاثون. وأما حصول ثمانية عشر في الثنائي وثمانية في الوحداتي فظاهر، وعلى هذا فالمجموع ثلاثة وستون.

حاشيـة الجـرجـاني

وهذا وهمٌ فاسدٌ؛ لأن الاعتدال العدلي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي، فإذا كان اللائق بحال المركّب أن تكون مثلًا حرارتُه ضِعفَ برودته ورطوبتُه ضِعفَ يبوسته، فهذه النسبة ما دامت[1] مرعيةً كان مزاجه معتدلًا، ولا يقدح في ذلك أن تكون أجزاؤه الحارّة مثلًا عشرين والباردة عشرةً، أو الحارّة[2] ثلاثين والباردة خمسةَ عشرَ إلى غير ذلك مما رُوعِيَ فيه[3] تلك النسبة، وأمكن أن يتركّب منه نوع ذلك المركّب، فلا يُتصوَّر حينئذٍ بزيادة الأجزاء الحارّة والباردة كون[4] المركّب أحرّ وأبرد مما ينبغي؛ لأن كون الحرارة ضِعف البرودة إن كان باقيًا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلًا، وإن لم يكن باقيًا معها، فإما أن تكون الحرارة أقلَّ من الضِعف فيكون أبرد مما ينبغي، أو أكثرَ[5] فيكون أحرّ مما ينبغي، فظهر أن الخارج عن الاعتدال الطبي[6] ثمانيةٌ، كما أن الخارج عن الاعتدال الحقيقي[7] كذلك.

[1] ب + تكون.
[2] ض: والحارة.
[3] غ - فيه.
[4] ك + ذلك.
[5] ض - أو أكثر.
[6] ض غ: الطبيعي.
[7] ض: الطبيعي.

[٢.٣. الفصل الثالث: في بقية أحكام الأجسام]

[٢.٣.١. تناهي الأجسام والأبعاد]

[١٥٨.] قال: **الفصل الثالث في بقيّة أحكام[١] الأجسام. وتشترك الأجسامُ في وجوب التناهي؛ لوجوب اتصاف ما فُرِضَ له ضدُّه به، عند مقايسته بمثله، مع فرضِ نُقصانِه عنه.**

أقول: لما ذكر في الفصل الثاني مباحث الأجسام[٢] وأقسامها، وانجرّ البحث عنها إلى البحث[٣] عن بعض أحكامها، ذكر في هذا الفصل بقية أحكام الأجسام، فقال: وتشترك الأجسام في وجوب التناهي؛ لأنه يمتنع وجودُ بُعْدٍ غيرِ متناهٍ؛ لأن ما فُرِضَ له ضدُّ التناهي يجب أن يتصف بالتناهي. أي: كلّ ما فُرِض أنه غيرُ متناه يلزمه أن يكون متناهيًا. وكل ما يلزم من فرضه عدمُه يكون محالًا، فوجودُ بُعْدٍ غيرِ متناه يكون محالًا.

وإنما قلنا: إن كلّ ما فُرِض أنه غيرُ متناهٍ يلزمه التناهي؛ لأن ما فُرِض أنه غيرُ متناه إذا قيس بمثله، أي: بما فُرِض أيضًا أنه غيرُ متناه، مع فرض نقصانه عنه، وذلك بأن نَفرِض في البعد الغير المتناهي خطًّا غيرَ متناه،[٤] ونَفرِض خطًّا آخرَ[٥] بعد مبدأ ذلك الخطِّ بذراعٍ، فيحصل في الوهم خطّان: المفروض الأول والمفروض الثاني، ويكون الخطّ الثاني أَنْقصَ من الخطّ الأول بذراعٍ، فنُطبِّق الثاني على الأول، فلابدّ وأن ينقطع الثاني ولا ينطبق على الأول،

١ ج – أحكام، صح هامش.
٢ ج: الجسم، صح هامش؛ ف: الجسم.
٣ ج – عنها إلى البحث، صح هامش.
٤ ح – مع فرض نقصانه عنه وذلك بأن نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه، صح هامش.
٥ ج – خطا آخر، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[١٥٨. ١.] (**قوله: وانجرّ البحث عنها إلى البحث عن بعض أحكامها**) اعتذر عن الفصل بين الأحكام[أ] بأن المقصود / من الفصل الثاني بيان أقسام الأجسام، إلا أن الكلام قد انجرّ إلى ذكر بعض الأحكام هناك، فذكر بقيّتها ههنا.[١] [١٧٦ظ]

[١٥٨. ٢.] (**قوله: وكل ما يلزم من فرضه عدمُه يكون محالًا**) أي: كلّ ما لزم من وجوده فرضًا عدمُه كان مستحيلًا؛ إذ لو كان ممكنًا لأمكن اجتماع وجوده وعدمه معًا. وإنما قلنا فرضًا؛ لأن وجود مثله لا يكون إلا مفروضًا.

[١٥٨. ٣.] (**قوله: وذلك بأن نَفرِض في البعد الغير المتناهي خطًّا غيرَ متناه**) إذا كان هناك بُعْدٌ غيرُ متناهٍ -سواء كان بُعْدًا[٢] مجرّدًا عن المادّة أو حالًّا فيها، وسواء كان غيرَ متناهٍ في جهة واحدة أو في جهتين أو في الجهات كلّها- أمكن أن يُفرَض فيه من مبدأٍ معيّنٍ خطٌّ غيرُ متناهٍ، وأمكن أن يُقطَع منه[٣] من ذلك المبدأ ذراعٌ مثلًا، فيحصل خطٌّ آخرُ[٤] غيرُ متناهٍ أيضًا[٥] مع كونه أنقص من الأوّل بذراع، فإذا توهّمنا انطباق مبدأ الخطّ الثاني على مبدأ الأوّل لزم انقطاع الثاني؛ لما ذكره. وهذا هو[٦] برهان التطبيق مع اشتماله على الشرائط المعتبرة فيه.

١ ب – ههنا، صح هامش.
٢ ض – بعدا.
٣ غ: فيه.
٤ غ – آخر.
٥ ب – أيضًا.
٦ ض – هو.

— منهوات

(أ) في هامش ك: حيث أورد بعضها في الفصل الثاني وبعضها في الثالث مع أن الأنسب إيراد كلها في االثالث. "لي [يعني: ناسخ ك]".

وإلا يلزم أن يكون الناقصُ مثل الزائد، وهو محال. وإذا انقطع الثاني[1] يلزم أن يكون متناهيًا، والأول زائدٌ عليه بمقدارٍ متناهٍ، وهو ذراعٌ، فيكون الأول أيضًا متناهيًا، فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما، فيكون لا تناهيهما محالًا.

وما ورد على هذا البرهان من الاعتراضات قد ذكر في امتناع التسلسل مع الجواب عنها.

[١٥٩.] قال: ولحفظِ النسبةِ بين ضِلْعَي الزاويةِ وما اشتملا عليه، مع وجوب اتصاف الثاني به.

أقول: هذا برهان آخر على وجوب تناهي الأبعاد.

[٥١و] **تقريره**: / أن الأبعاد متناهية؛ لأن النسبة بين ضِلْعَي الزاويةِ وما اشتمل الضلعان عليه من البُعد الواقع بينهما محفوظةٌ بأن يكون تَزَايُد البُعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين، أي: إذا كان طول كلّ من الضلعين ذراعًا يكون البُعد بينهما ذراعًا، وإذا كان عشرةَ أذرعٍ يكون البُعد بينهما عشرةَ أذرعٍ، وعلى هذا يزداد البُعد بينهما بمقدارِ تَزَايُدِهما. والبُعد بين الضلعين يجب أن يكون متناهيًا، وإلا لكان غير المتناهي محصورًا بين حاصرين،

[1] و - ولا ينطبق على الأول وإلا يلزم أن يكون الناقص مثل الزائد وهو محال وإذا انقطع الثاني، صح هامش.

حاشيـة الجـرجـاني

لا يقال: هذه أحكامٌ وهميةٌ لا يعتدّ بها في بيان أحوال الأعيان الموجودة في الخارج.

لأنا نقول: الأحكام الوهمية في المحسوسات(أ) صادقةٌ، وقد تلزم[1] الأعيانَ بحسب نفس الأمر أمورٌ وهميةٌ[2] يستحيل انفكاكها عنها. أولا يرى أن الجسم يجب أن يكون بحيث يمكن أن تُفرَض فيه خطوطٌ وهميةٌ متقاطعةٌ على زوايا قائمة، وأنه إذا لم يكن كذلك لم يكن[3] جسمًا، فكذلك[4] البُعْد إذا كان غيرَ متناه في الخارج وجب أن يكون بحيث يمكن أن يُفرَض فيه ذانك الخطّان وتطبيق أحدهما على الآخر، فيلزم أن يكون الخطّ الذي لم يتناهَ بحسب نفس الأمر في الوهم متناهيًا بحسبها فيه، وإنه محالٌ لم ينشأ إلا من عدم تناهي الأبعاد دون سائر الأمور المعتبرة معه؛ لظهور إمكانها على تقدير اللاتناهي، كما لا يخفى، فيكون عدم التناهي محالًا.

[١٥٩. ١.] **(قوله: هذا برهان آخر)** هذا البرهان يدلّ على أنه يمتنع لا تناهي الأبعاد في جميع الجهات بأسرها، وأنه يمتنع لا تناهيها في جهتين معًا. وأما لا[5] تناهيها في جهة واحدة فقط فلا دلالة[6] على امتناعه؛ إذ لا يمكن حينئذٍ أن يُفرَض انفراجُ ضِلْعَي الزاويةِ بقدر امتدادهما.(ب) وأصل هذا البرهان هو البرهان المُسمَّى بالتُرْسيّ:(ت) وهو أن[7] نفرض محيطَ جسمٍ مستديرٍ كمحيطِ تُرْسٍ مثلًا؛ بل نفرض محيطَ دائرةٍ، ونقسمه ستّة أقسامٍ متساويةٍ، ونصل بين كلّ نقطتين متقابلتين من مبادئ تلك الأقسام، فتحصل هناك / [١٧٧و] خطوطٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على مركز الدائرة هي أقطارها، ويحدث عند المركز ستُّ زوايا متساويةٍ لتساوي القسيّ التي هي مقاديرها، وكلّ واحدة من تلك الزوايا ثُلُثَا قائمةٍ؛ لأن المركزَ -بل كلَّ نقطةٍ تُفرَض على سطحٍ يحيط به- أربعُ قوائم،

[1] غ + في.
[2] غ: موهومة.
[3] ض - لم يكن.
[4] ب: وكذلك.
[5] ض - لا.
[6] ض ب + له.
[7] ض - وهو أن، صح هامش.

— منهوات —

(أ) وفي هامش ك: أي: بعضها. كما صرّح به السيف الأبهري في حاشية شرح عضد.

(ب) وفي هامش س جار: وإليه أشار صاحب المواقف بقوله: «ولو جَوَّز مجوّزٌ أسطوانةً غيرَ متناهيةٍ في طولها لم يتمّ ذلك في إبطالها».(١) | (١) **المواقف** للإيجي، ٦٤٦/٢.

(ت) وفي هامش ش: هذا البرهان الترسي أفرغه الشيخ المقتول.(١) | (١) انظر للبرهان الترسي: **المشارع والمطارحات** للسهروردي، من العلم الثاني في آخر المشرع الأول، ٢٢٢و؛ **ألواح عمادي** للسهروردي، ص ١١٦؛ **التنقيحات في شرح التلويحات** للشهرزوري، ٨٨ظ؛ **التنقيحات في شرح التلويحات** لابن كمونة، ص ٦٣-٦٥.

وهو محال، فيجب أن يكون الضلعان أيضًا متناهيين؛ لأنهما لو كانا غيرَ متناهيين والبُعد بينهما يتزايد بقدرهما يلزم أن يكون البُعد بينهما غيرَ متناه، وقد قلنا: إنه يجب أن يكون متناهيًا، هذا خلفٌ. وإذا كانا متناهيين يلزم أن تكون الأبعاد متناهيةً، وإلا يلزم من عدم تناهيها عدمُ تناهي الضلعين، وقد بيّنّا أنه يجب تناهيهما، هذا خلفٌ.

حاشيـة الجـرجـاني

وقد قسّمت ههنا أقسامًا ستّةً متساويةً، فكانت كلّ واحدة ثُلُثَيْ قائمةٍ يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الأقطار، وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنّف -أعني: ضلعي زاوية- يكون الانفراج بينهما[1] مساويًا لامتدادهما، وذلك أنه[2] إذا فصل من هذين الضلعين خطّان متساويان ووصل بين المَفْصِلَيْن[3] بخطّ مستقيم حدث هناك مثلّثٌ متساوي الأضلاع؛ لأن مجموع زوايا المثلّث مساويةٌ[4] لقائمتين، فلمّا كان إحداها -أعني: التي بين الضلعين- ثُلُثَيْ قائمةٍ، ووجب أن تكون الزاويتان اللتان على القائدة -أعني: الخطّ الواصل بين المَفصِلين-[5] متساويتين؛ لتساوي الساقين، لزم أن يكون كلّ واحدة منهما ثُلُثَيْ قائمةٍ أيضًا، فيكون زوايا المثلّث متساويةً، فوجب أن تكون أضلاعه[6] أيضًا متساويةً، فإذا فُرِضَ أن كلّ واحد من الضلعين قد امتدّ[7] عشرًا كان الانفراج بينهما حينئذٍ[8] عشرًا أيضًا، وإذا امتدّا مائةً كان الانفراج حينئذٍ مائةً، وهكذا، فإذا فُرِضَ أنهما امتدّا إلى غير النهاية كان الانفراج بينهما حينئذٍ موصوفًا باللاتناهي قطعًا، فيلزم أن يكون ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين، وإنه محال. ولما وجب كون الانفراج متناهيًا وجب أن يكون[9] امتدادهما أيضًا متناهيًا، فتكون الأبعاد أيضًا[10] متناهيةً؛ لأن المفروض امتدادهما بقدر الأبعاد.(أ)

وقد سقط بما قرّرنا ما تُوُهِّم من أن النسبة بالتساوي بين الانفراج والامتداد إنما تكون محفوظةً إذا كان الامتداد متناهيًا. وأما إذا كان غيرَ متناهٍ فلا. وكذا سقط ما تُوُهِّم من أنا لا نسلّم أنه يلزم أن يكون البُعْد بينهما غيرَ متناهٍ؛ بل اللازم أن يكون هناك أبعادٌ عِدّتُها[11] غيرُ متناهيةٍ كلّ واحد منها مساوٍ للامتداد السابق عليه،[12] وهلمّ جرًّا.[13] ومنشأ هذين التوهّمين أنا إذا توجّهنا إلى الأبعاد الانفراجية التي بين الضلعين لم نجد بُعْدًا انفراجيًا معيّنًا إلا وللضلعين بَعده امتدادٌ وانفراجٌ آخرُ أطولُ من ذلك البعد المعيّن، وهكذا، إلا أنه لا يقدح في المقصود؛ لأنا[14] نعلم إجمالًا بالضرورة أن لابدّ -على ذلك التقدير- من انفراجٍ[15] يساوي الامتداد في اللاتناهي.

[١٧٧ظ] / **فإن قلت:**(ب) إخراج ضِلْعَي الزاوية على وجهٍ يكون البُعْد بينهما مساويًا لامتدادهما لا يحتاج إلى اعتبار التُرْس والدائرة؛ بل يكفيه أن يعمل بالشكل الأوّل

[1] ك - بينهما.
[2] غ - أنه.
[3] ب: المنفصلين.
[4] ض: متساوية.
[5] ب: المنفصلين.
[6] غ: أضلاعها.
[7] غ: امتدا.
[8] ض - حينئذ.
[9] ض - ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين وإنه محال ولما وجب كون الانفراج متناهيًا وجب أن يكون، صح هامش.
[10] ض - أيضا.
[11] ض - عدتها، صح هامش.
[12] ض - عليه.
[13] هذان التوهمان ذكرهما الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٣ظ.
[14] غ: لا.
[15] غ: من أن الانفراج.

منهوات

(أ) في هامش جار: **فإن قيل**: هذه الحجة مبنيةٌ على وجود بُعْدٍ هو آخر الأبعاد؛ لأنها تتوقف على وجودِ بعدٍ يشتمل على الزيادات الغير المتناهية، وهو آخر الأبعاد؛ فإنه لو كان فوقه بُعْدٌ لم يكن مشتملًا على جميع تلك الزيادات؛ لكن وجود آخر الأبعاد موقوف على تناهي الامتدادين، فإذن دليلكم مبني على مقدمةٍ لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب. **فالجواب**: أن تناهي الامتدادين إنما لزم من عدم تناهيهما؛ فإنه لو كان الامتدادان غير متناهيين فإما أن يكون بعد مشتمل على الزيادات أو لا يكون، وأيًا ما كان يلزم أن يكون الامتدادان متناهيين، هذ خلف.

(ب) وفي هامش جار: قوله «فإن قلت إلخ.» هذا الإخراج لصاحب **الصحائف**،(1) اعترض به على القدم. "ولي الدين". | (1) **الصحائف الإلهية** للسمرقندي، ص ٢٠٩؛ **المعارف في شرح الصحائف** للسمرقندي، ٥٨ظ.

[٢.٣.٢. تماثل الأجسام]

[١٦٠.] قال: واتّحادُ الحدّ وانتفاءُ القسمة فيه يدلّ على الوحدة.

أقول: اختلفوا في أن الأجسام متماثلةٌ في حقيقة الجسمية، أي: الجسم الصادق على جميع الأجسام حقيقةٌ واحدةٌ أم لا؟ فذهب جمهور الحكماء إلى أن حقيقة الجسم في الجميع واحدةٌ، وخالفهم النظام. واحتجّ المصنّف على ما ذهب إليه جمهور الحكماء، فقال: واتحادُ الحدِّ الدالِّ على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلاف الأقوال فيه وانتفاءُ القسمة في الحدّ دالٌّ على الوحدة، أي: على أن حقيقة الجسم واحدة في الجميع؛ فإن المختلفات لا يمكن جمعها في حدٍّ واحدٍ من غير أن تقع فيه قسمةٌ، كقولنا "الحيوان إما ناطق أو صهّال" في حدّ الإنسان والفرس. وإنما قلنا: إن حدّ الجسم واحد عند كل قوم؛[١] لأن عند الأوائل لجميع الأجسام من حيث هي جسم حدًّا واحدًا، وهو قولنا "إنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة"،

[١] ح + وذلك.

حاشية الجرجاني

من المقالة[١] الأولى من كتاب **الأصول** مثلّث متساوي الأضلاع، ثم يخرج ضلعان منه محيطان بزاويةٍ إلى غير النهاية؛ فإن حالهما[٢] على ما ذكر.

قلت: تعيين الطريق ليس من دأب المحصّل،[٣] على أن ما ذكرناه أسهل. وأيضًا للمستدلّ بالترسي[٤] أن يتمسّك بكلّ ضلعين من أضلاع تلك الزوايا على ما تقرّر، وأن يتمسّك بأن تلك الأقطار المتقاطعة على المركز إذا أُخرجت إلى غير النهاية وقع عَرْض الأبعاد الذي فُرِضَ غيرَ متناهٍ بتمامه فيما بينها،[٥] ولا شكّ أن المنحصر فيما بين ضلعين منها يكون متناهيًا، فكذا إذا ضُمّ إليه ما انحصر بين كلّ ضلعين آخرين من الأضلاع الباقية كان المجموع أيضًا متناهيًا، فيكون عرض الأبعاد متناهيًا على تقدير كونه غير متناهٍ، وإن فُرِضَ تَقاطُعُ خطّين على نقطة كيف كان وفُرِضَ إخراجُ كلّ منهما في طرفيه إلى غير النهاية دلّ على التناهي بالوجه الثاني، وهو ظاهر، وبالوجه الأوّل أيضًا إذا اعتبر ضلعا زاويةٍ قائمةٍ أو منفرجةٍ؛(١) فإن وتر القائمة أو المنفرجة يجب أن يكون أطول من كلّ واحد من ضلعيها،[٦] فيلزم أن يكون الانفراج مع كونه أطول من كلّ واحد[٧] من الضلعين الغير[٨] المتناهيين محصورًا بين حاصرين.

[١٦٠. ١.] **(قوله: دالٌّ على الوحدة)** أي: على أن حقيقة الجسم واحدة في الجميع. هذا إنما يتمّ إذا كان ما ذكروه في تعريفه حدًّا له، لا رسمًا، وهو ممنوع.

[١٦٠. ٢.] **(قوله: كقولنا "الحيوان إما ناطق أو صهّال")** أي: يجوز جَمْعُ الحقائق المختلفة في حدٍّ واحدٍ مشتملٍ على القسمة، كما في المثال المذكور، فإنه في قوّة حدّين، كأنه قيل: "الإنسان والفرس هما[٩] الحيوان الناطق والحيوان[١٠] الصاهل".

[١٦٠. ٣.] **(قوله: وهو قولنا "إنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة")** قد تقدّم أن الجوهر ليس جنسًا لما تحته؛ بل[١١] من ثواني المعقولات.[١٢] ولا شكّ أن مفهوم القابل -لاشتماله على النسبة- لا يمكن أن يكون ذاتيًا للجسم الذي هو جوهر محض، فلا يكون هذا تعريفًا حدّيًا، وكذا قولهم "إنه الطويل العريض العميق"

[١] غ: مقالته.
[٢] غ: حاليهما.
[٣] ض غ: المحصلين.
[٤] ب: بالترس.
[٥] غ: بينهما.
[٦] ض: ضلعها؛ غ: ضلعيهما.
[٧] ب - من ضلعيها فيلزم أن يكون الانفراج مع كونه أطول من كلّ واحد، صح هامش.
[٨] ب: غير.
[٩] غ - هما؛ ك - الإنسان والفرس هما.
[١٠] ض - الحيوان؛ ك: أو الحيوان.
[١١] غ - بل.
[١٢] انظر: الفقرة ١٣٨.

منهوات

(١) في هامش ك: لا ضلعا مادة؛ لأن عدم تناهي ما بينهما غيرُ ظاهرٍ إلا بنظر دقيق، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

وعند المتكلمين لجميعها أيضًا من حيث هي جسم حدٌّ واحدٌ، وهو: الطويل العريض العميق، ولا قسمة في كلٍّ من الحدّين.

واحتجّ النظّام على التخالف بتخالف خواصّها.

والجواب: أن تخالف الخواصّ يستلزم تخالفَ الأنواع، لا تخالفَ مفهومِ الحدِّ.

[٢.٣.٣. بقاء الأجسام]

[١٦١.] **قال: والضرورةُ قَضَتْ ببقاءها.**

أقول: ذهب الجمهور إلى أن الأجسام باقيةٌ، وخالفهم النظّام. وادّعى الجمهور بأن الضرورة قَضَتْ ببقاء الأجسام.

وقيل: إن هذا النقل من النظّام غيرُ معتمدٍ عليه.

وقيل: إنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثّر حال البقاء، فذهب وَهْمُ النَّقَلَةِ إلى أنه لا يقول ببقاءها.

حاشيـة الجـرجـاني

ليس حدًّا له، سواء أريد بالطول والعرض والعمق أبعاد محقّقة أو متوهّمة، وكذا قول الأشعري "إنه الجوهر المنقسم" ليس تعريفًا له حدّيًا.

[١٦٠. ٤.] **(قوله: والجواب: أن تخالف الخواصّ يستلزم تخالفَ الأنواع)** أي: تخالف أنواع الأجسام المتخالفة بالخواصّ والآثار،[١] ولا نزاع فيه. إنما / الكلام في اتحاد ماهية الجسم المطلق المشترك بين تلك[٢] [١٧٨و] الأنواع، واختلافُ الخواصّ المستندة إلى الصور النوعية المختصّة بالأنواع لا ينافي اتّحاد المشترك بينها، فلا يستلزم تخالفَ مفهومِ حدِّ الجسم، أي: تخالف ماهيته في الأنواع التي تحته.

[١٦١. ١.] **(قوله: وادّعى الجمهور بأن الضرورة قَضَتْ ببقاء الأجسام)** وكذا القائلون ببقاء الأعراض يدّعون حكم الضرورة ببقائها أيضًا.

وقد نُوزِعَ في ذلك بأن ما ذكرتم حكمٌ وهميٌّ عرض للنفس بواسطة تشابه المتجدّدات، كما في الماء الجاري،[٣] والبيضات المتشابهة مقدارًا وشكلًا ولونًا. والسبب في ذلك عجزُ الحسّ عن ضبط ما به يتمايز المتماثلات، وقد يُؤيِّدُ بأن الأجسام المركّبة من العناصر -كالحيوان مثلًا- يتحلّل منها دائمًا أجزاء لطيفة، مع أن الأوهام يتسارع إلى الحكم بأنها باقية بأعيانها.

[١٦١. ٢.] **(قوله: وقيل: إن هذا النقل من النظّامِ غيرُ معتمدٍ عليه)** لما كان هذا المنقول مستبعدًا جدًّا؛ بل قريبًا من السفسطة تصدّى جمعٌ للطعن في النقل رفعًا لمنزلته عن وَصْمة المكابرة، ويكذّبهم حديثُ الطفرة المشهورة منه. وتأوّله قومٌ بأنه ذهب إلى أن علّة الحاجة هي الإمكان، فادّعى لذلك أن الأجسام محتاجة إلى المؤثّر حال البقاء، فتَوَهَّمَ السامعون أن حاجتها إلى المؤثّر كذلك لا يُتَصوَّر إلا إذا كانت متجدّدةً غيرَ باقيةٍ، فنقلوا عنه ما توهّموه من كلامه لا ما قصده[٤] به من أنها غير باقية بذاتها؛ بل بمؤثّرها. وحكم آخرون بأن[٥] له باعثًا على هذا القول الشنيع، كما أن للقائل بعدم بقاء الأعراض باعثًا عليه، كما أشرنا إليه.[٦]

[١] غ - والآثار، صح هامش.
[٢] ب - تلك.
[٣] المنازع هو نصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٣وظ.
[٤] ض: قصد.
[٥] غ + ما.
[٦] انظر: الفقرة ١٦١. ١.

وقيل: إنه قال بذلك؛ لأنه قال **بأن الإعدام من المؤثّر غير معقول، وأنه لا ضدّ للأجسام** حتى يقولوا: ينتفي بطريان الضدّ. ومذهبه أن الأجسام تنتفي عند القيامة، فلابدّ من القول بأنها لا تبقى، كما قيل في الأعراض.

[٢.٣.٤. جواز خلو الأجسام عن الكيفيات]

[١٦٢.] قال: ويجوز خلوُّها عن الكيفياتِ المَذُوقَةِ والمرئيةِ والمشمومةِ كالهواء. ويجوز رؤيتُها بشرط الضوء واللون، وهو ضروري.

أقول: يجوز خلوّ الأجسام عن الكيفياتِ المذوقةِ -أي: الطعوم-، والمرئيةِ -أي: الألوان-، والمشمومة -أي: الروائح-، كالهواء، **فإنه خالٍ عن هذه الكيفيات**.

ونُقِل عن أبي الحسن الأشعري خلافُه، واستدلّ -على ما نقل عنه- بقياس اللون على الكون؛ فإنه لما امتنع خلوّ الجسم عن الكون امتنع خلوّه عن اللون[1] قياسًا عليه، وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعد الاتصاف؛ **فإن العادة قد جرت بخلق الألوان عقيب زوالها**، وكما امتنع خلوّ الجسم عنها بعد الاتّصاف امتنع خلوّها عنها قبل الاتّصاف قياسًا عليه.

ومُنِعَ القياسُ الأولُ بخلوّه عن الجامع، والقياس الثاني بالفرق؛ فإن امتناع الخلوّ بعد الاتصاف موقوف على طريان الضدّ، وقبل الاتصاف لا يكون موقوفًا عليه، فإن صحّ هذا ظهر الفرق، وإلا مَنَعْنَا الحكم في الأصل، وقلنا بجواز الخلوّ بعد الاتصاف.

والأجسام مرئيةٌ بتوسّط اللون والضوء، وليست بمرئيةٍ بذاتها من غير توسّط شيء،

[1] ح: الكون.

حاشية الجرجاني

[١٦١. ٣.] (**قوله: بأن الإعدام من المؤثّر غير معقول، وأنه لا ضدّ للأجسام**) يريد أن الجسم لو كان باقيًا لم ينعدم لذاته؛ بل إما لمؤثّرٍ مختارٍ، وهو محال؛ لأن العدم الصرف الذي هو لا شيء محض لا يصلح أثرًا له، وإما لموجبٍ، كطريان ضدّ، ولا ضدّ للأجسام ليُتَصوَّر انتفاؤُه بطريانه.

وتمام تفصيل هذا الدليل مع ما يرد عليه مشهورٌ مذكورٌ في امتناع بقاء الأعراض، كما هو رأي الأشعري ومن تابعه.

[١٦٢. ١.] (**قوله: فإنه خالٍ عن هذه الكيفيات**) أي: الهواء خالٍ في نفسه عن هذه الكيفيات وإن عرض له الروائحُ أحيانًا بمجاورة ذي الرائحة.

[١٦٢. ٢.] (**قوله: فإن العادة قد جرت بخلق الألوان عقيب زوالها**) إنما ذكر العادة؛ لأن تَرتُّبَ وجودِ شيءٍ على وجودِ آخرَ أو على عدمِه ليس عنده إلا بطريق جريان العادة بإيجاده بعده؛ / [١٧٨ظ] إذ لا مؤثّرَ في الوجود إلا الله تعالى ولا وجوب عنه،(أ) ولا عليه؛(ب) بل ليس هناك إلا اختياره، فإذا تكرّر سمّي عادةً. والاستدلال بالتمثيل[1] في أمثال هذه المباحث التي يُطلَبُ فيها اليقين مستبعدٌ جدًّا؛ لأنه على تقدير إتمامه لا يفيد إلا ظنًّا ضعيفًا.

[1] غ: فالاستدلال والتمثيل.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: كما ذهب إليه الحكماء.

(ب) وفي هامش ك: كما ذهب إليه المعتزلة.

وإلا فرُئِيَ[1] الهواء. وهذ الحكم ضروريٌّ لا حاجة له[2] إلى دليل.

[٥.٣.٢. حدوث الأجسام]

[١٦٣.] قال: والأجسامُ كلُّها حادثةٌ؛ لعدمِ انفكاكها من جزئياتٍ متناهيةٍ حادثةٍ؛ فإنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وكلٌّ منهما حادثٌ، وهو ظاهرٌ. وأما / تناهي جزئيّاتها فلأنّ وجود ما لا يتناهى محالٌ للتطبيق، ولِوَصْفِ كلِّ حادثٍ بالإضافتين المتقابلتين، ويجب زيادة المتّصف بإحداهما -من حيث هو كذلك- على المتّصف بالأخرى، فينقطع الناقص والزائد أيضًا. والضرورة قَضَتْ بحدوثِ ما لا ينفكّ عن حوادثَ متناهيةٍ، فالأجسام حادثةٌ. [٥١ظ]

أقول: اعلم أن مسألة حدوث الأجسام من المسائل المُعْضِلة التي تحيّرت فيها الألباب، **فذهب أهل الملل** من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس إلى حدوثها، وذهب جمهور الحكماء والدهرية إلى قدمها. واحتجّ المصنّف على حدوثها بالحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين.

تقريرها: أن الأجسام كلّها حادثة؛ لأنها لا تخلو عن جزئياتٍ حادثةٍ متناهيةٍ، وكلّ ما هذا شأنه يكون حادثًا. أما الصغرى فلأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون؛ **لأن الجسم لابدّ وأن يكون له وضعٌ**، فلا يخلو إما أن يكون باقيًا على ذلك الوضع أو مُنتقِلًا عنه، فإن كان الأول يكون ساكنًا، وإن كان الثاني يكون متحركًا، وكلٌّ منهما حادثٌ.

[1] ح: رئي؛ ط: لرئي.
[2] ج – له.

حاشيـة الجـرجاني

[١٦٢. ٣.] **(قوله: وهذ الحكم ضروري)** أي: الحكم بأن الجسم ليس مَرْئيًّا بذاته؛ بل بتوسّط اللون والضوء ضروريٌّ يُنبَّه عليه بأن الهواء غير مرئي؛ لخلوّه عنهما؛ بل المرئي أوّلًا وبالذات هو الألوان والأضواء القائمة بسطوح الأجسام، ثم العقل بمعاونة هذا الإحساس يحكم بأن ما بين تلك[1] السطوح جواهر ممتدّة في الجهات، أعني: الأجسام، فهي مرئيةٌ ثانيًا وبالعرض.

[١٦٣. ١.] **(قوله: فذهب أهل الملل)** أي: أهل الشرائع المنسوبة إلى الأنبياء عليهم السلام؛ فإن الملّة هي الدين والشريعة. والدهرية منسوبة إلى الدهر؛ فإنهم يُسنِدُون الحوادث إليه، ويبالغون في ذلك حتى ظنّ بهم أنهم لا يُثبِتُون صانعًا وراءه، فنُسِبُوا إليه. وقد مَرَّتْ في مباحث القدم إشارةٌ إلى تفصيل كلام الجمهور من الحكماء في قدم العالم.[2]

[١٦٣. ٢.] **(قوله: لأن الجسم لابدّ وأن يكون له وضعٌ)** اعتبر في بيان امتناع خلوّ الجسم عن الحركة والسكون الوضعَ[3] دون الموضع؛ ليعمّ الأجسام على اختلاف المذاهب في المكان، ويتناول الحركة المستقيمة والمستديرة.

واعترض عليه بأن بقاء الجسم على وضعه لا يستلزم كونه ساكنًا. أولا يرى أنا إذا فرضنا العالم الجسماني كلّه متحرّكًا بالاستقامة أو بالاستدارة حركةً واحدةً لم يختلف له وضعٌ، مع كونه متحرّكًا قطعًا.[4]

والجواب: أن هناك اختلاف وضع بالقياس إلى أمور ثابتة في الوهم، بخلاف حالة السكون؛ إذ لا تبدّل في الوضع هناك أصلًا.

[1] ب - تلك، صح هامش.
[2] انظر: الفقرة ٨٠.
[3] غ: والوضع.
[4] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٣٣ظ.

أما الحركة فلأنها تقتضي المسبوقيةَ بالغير، والقديم لا يكون مسبوقًا بالغير. أما الأولى فلأن الحركة ماهيتها أنها انتقالٌ من حالةٍ إلى حالةٍ، والانتقال من حالةٍ إلى[1] أخرى لابدّ وأن يكون مسبوقًا بحصول الحالة المُنتقَل عنها؛ فإذن حقيقةُ الحركة -من حيث إنها تلك الحقيقة- تقتضي المسبوقية بالغير. وأما الثانية فظاهرة؛ لأن القديم ما لا يَسبِقه غيرُه.

وأما السكون فلأنه لو كان قديمًا امتنع زواله. والتالي باطل. **أما الملازمة** فلانّ القديم إن كان واجبًا لذاته امتنع زواله، وإن لم يكن واجبًا لذاته افتقر إلى مُؤثِّرٍ، ولابدّ من الانتهاء إلى الواجب لذاته، دفعًا للتسلسل. وذلك الواجب إما أن يكون مُوجِبًا أو مختارًا، والثاني باطل؛ لأن فعل المختار مُحدَثٌ؛

[1] ح + حالة.

حاشيـة الجـرجـاني

وقد يُعتبَرُ الموضع، فيقال: إن الجسم لا يخلو عن الكون[1] في حيّزٍ،[2](أ) فإن كان -أعني: ذلك الكون- مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيّز كان الجسم ساكنًا، وإلا(ب) كان متحرّكًا.

ويرد عليه أنه يلزم حينئذٍ أن يكون[3] المتحرّك في مكانه غيرَ خارجٍ عنه ساكنًا، وقد ينتقض[4] أيضًا بالجسم في أوّلِ زمانِ حدوثِه؛ فإنه ليس حينئذٍ متحرّكًا ولا ساكنًا.[5]

ويجاب بأن ذلك يستلزم المطلوب، وكلامنا في الجسم الباقي.(ت)

وقد يقال: إن الجسم إن كان متّصفًا بالانتقال عن مكانه كان متحرّكًا، وإلا كان ساكنًا، فيندفع النقض. وإن اعتبر انتقاله عن المكان أو الوضع على سبيل منع الخلوّ اندفع ذلك الإيراد أيضًا،[6] إلا أن اعتبار انتقال الوضع وحده / كافٍ، كما عرفتَ. [١٧٩و]

[١٦٣. ٣.] **(قوله: وأما السكون فلأنه لو كان قديمًا امتنع زواله) يعني:** أن السكون أمرٌ وجوديٌّ، فلو كان قديمًا لامتنع زواله؛ لأن كل موجود قديم يمتنع زواله إما لذاته وإما لغيره.(ث) وإنما اعتبرنا قيدَ الوجودي؛ لأن الأعدام الأزلية يجوز انتفاؤها كأعدام الحوادث اليومية.

[١٦٣. ٤.] **(قوله: لأن فعل المختار مُحدَثٌ) قد عرفتَ ما فيه،** وأنّ[7] قصد المختار إذا كان تامًّا مستلزمًا لوجود المقصود يجب تقدّمُه على وجود أثره تقدّمًا بالذات لا بالزمان.

[1] غ: السكون.
[2] ب: الحيز.
[3] ب - يكون، صح هامش.
[4] ب ك: ينقض.
[5] ض غ ب - ولا ساكنا.
[6] ب - وإلا كان ساكنًا فيندفع النقض وإن اعتبر انتقاله عن المكان والوضع على سبيل منع الخلوّ اندفع ذلك الإيراد أيضًا، صح هامش.
[7] ض: من أن.

مـنهوات

(أ) وفي هامش ك: إن لم يكن الحيز أعمّ من المكان لم يتناول هذ الدليل للفلك الأطلس على مذهب أرسطو في المكان، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: أي: إن كان مسبوقًا بآخر في حيّزٍ آخَرَ. ومن هنا ظهر أن الحركة كونٌ ثانٍ بالنسبة إلى الكون في المكان الأول، وهو لا ينافي ما اشتهر من أنها كونٌ أولٌ في مكانٍ ثانٍ، فيستقيم ما سيأتي من قوله: «أو الكون الثاني، كما مرّ».(1) "لي [يعني: ناسخ ك]". | (1) انظر: الفقرة: ١٦٣. ١٢.

(ت) وفي هامش ك: قيل: إن الأول -أعني: قوله «ويجاب بأن ذلك إلخ.»- جوابٌ على تقدير إيراد السؤال بطريق النقض الإجمالي. والثاني -أعني قوله «وكلامنا إلخ.»- بطريق التفصيلي، فتأمل.

(ث) وفي هامش ك: قيل عليه: يجوز أن يشترط ذلك القديم المستند إلى الموجب بأمر عدمي، كالعدم الأزلي للحادث مثلًا، فعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه، لا لزوال علّته. "خيالي".

أجيب عنه بأنه حينئذٍ ينافي وجودُ الحادث وجودَ المستند؛ لأن نقيض الشرط منافٍ لوجود المشروط، فيتوقف حدوث الحادث على عدم ذلك القديم، وعدم ذلك القديم متوقف على حدوث الحادث -أي: وجوده-، فيلزم الدور. "لي [يعني: ناسخ ك]".

لاستحالة القصد إلى إيجاد[1] الموجود، والقديم ليس بمُحدَث، فتعيّن الأول. وحينئذٍ إن لم يتوقّف تأثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثّر وجوبُ الأثر، وإن توقّف على شرط،[2] فذلك الشرط إن كان ممكنًا عاد التقسيم في احتياجه، وإن كان واجبًا لزم من وجوب العلة أو الشرط امتناعُ زوال ذلك القديم. **وأما بيان بطلان التالي** فلأنا نشاهد في الفلكيات والعنصريات الحركة، فثبت أن الأجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون الحادثين.

وأما تناهي جزئيات الحركة والسكون فلأن وجود ما لا يتناهى محالٌ بالتطبيق بأن نَفرِضَ جملةً من جزئياتٍ غيرَ متناهيةٍ من أحد الجانبين متناهيةً من الجانب الآخر، ونَنْقُصَ منها قدرًا متناهيًا، وطَبَّقْنَا في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة، حتى نُقَابِلَ كلّ فرد من أفراد إحدى الجملتين بما يشابهه في المرتبة من الجملة الأخرى. فإن لم تَقصِر الجملةُ الناقصةُ عن الزائدة في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وهذا محال، وإن انقطعت الجملةُ الناقصةُ

[1] ح: إيجاده.
[2] ج - لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الأثر وإن توقف على شرط، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

[١٦٣. ٥.] **(قوله: لزم من وجوب ذلك المؤثّر وجوبُ الأثر)** أي: إذا كان الواجب الموجب[1] مؤثِّرًا فيه بلا توقّف على شرط كان علّةً تامّةً له مستلزمةً إياه استلزامًا لا يتطرّق إليه تغيّرٌ أصلًا، كما يُتصوَّر تطرّقه إلى المختار بتغيّر إرادتِه أو تعلّقِها،[2] فكان عدم الأثر مستلزمًا لعدم ذلك الواجب، فيكون ممتنعًا بالغير وإن كان ممكنًا في حدّ ذاته. ومن ثمّة قيل: إن إمكان الملزوم في ذاته لا يستلزم إمكان لازمه. وهذا مبحثٌ جديرٌ منك[3] بإمعان النظر فيه.

[١٦٣. ٦.] **(قوله: فذلك الشرط إن كان ممكنًا)** يعني: أن ذلك الشرط لا يجوز أن يكون حادثًا، وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث؛ بل يجب أن يكون قديمًا، وحينئذٍ إن كان ممكنًا عاد التقسيم إليه، ولزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بلا توقّفٍ على شرطٍ دفعًا للتسلسل في أمور مترتّبة موجودة معًا، فيمتنع زواله وزوال جميع ما يستند إليه أيضًا، وإن كان واجبًا لزم من وجوب العلّة والشرط معًا امتناع زوال القديم اللازم لهما.[4]

[١٦٣. ٧.] **(قوله: فلانا نشاهد)** أي: الأجسام عندهم منحصرة في الفلكيات والعنصريات، والحركةُ في الفلكيات واجبةٌ، وفي العنصريات جائزةٌ واقعةٌ، فلا يكون سكون شيء منها دائمًا ممتنع الزوال. قالوا: وأما التحقيق فهو أن الأجسام متساوية، فيجوز على كلّ منها ما جاز على الآخر من الحيّز، ولا يتصوّر ذلك[5] إلا بخروجه عن حيّزه.

[١٦٣. ٨.] **(قوله: فثبت أن الأجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون)** وذلك لأن ثبوت الحركة والسكون لها إنما يكون في ضمنِ جزئيٍّ قطعًا، فإذا لم تخل عنهما لم تخل عن جزئياتهما.

[١٦٣. ٩.] **(قوله: ونَنْقُصَ منها قدرًا متناهيًا)** كما إذا فرضنا من الآن إلى الأزل ومن زمان[6] الطوفان إلى الأزل. وقد تقدّم منا تحقيق برهان التطبيق على مذهبي المتكلّم والحكيم بوجهٍ لا مزيد عليه.[7]

[1] ك - الموجب.
[2] ض: وتعلقها؛ غ: أو تعليقها.
[3] غ: جديد فكن.
[4] غ: لها.
[5] ك - ذلك، صح هامش.
[6] ض - زمن.
[7] انظر: الفقرة ١٢٠. - ١٢١.، والحواشي عليها.

من ذلك الطرف كانت متناهيةً في الجانب الآخر، والزائد زاد عليها بمقدارٍ متناهٍ، والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيًا، فالكلُّ متناهٍ في الجانب الذي فُرِض أنه غيرُ متناهٍ فيه، هذا خلفٌ.

قوله «ولِوَصْفِ» إشارةٌ إلى دليل آخر[1] على تناهي الجزئيات الحادثة المترتبة.

تقريره: أن كلّ حادث موصـوفٌ بالإضافتين المتقابلتين، أي: بكونه سابقًا على ما بعده، وبكونه لاحقًا بما قبله. والاعتباران مختلفان وإن كانا في ذات واحدة، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن مرتين: إحداهما من حيث كلّ واحد منها سابق، والأخرى من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود، ويجب زيادة المتّصف بإحداهما -من حيث هو متّصفٌ بها- على المتّصف بالاخرى، أي: يجب كون السـوابق أكثرَ من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاعُ فيه، فإذن اللواحق متناهيةٌ في الماضي؛ لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق، والسوابق الزائدة عليها بمقدارٍ متناهٍ / متناهيةٌ، فيلزم أن يتناهى ما فُرِض أنه غيرُ متناهٍ، هذا خلفٌ. [٥٢و]

وأما بيان أن كلّ ما لا ينفكّ عن الحوادث المتناهية فهو حادث **فلأن الضرورة قَضَتْ بحدوث[2] ما لا ينفكّ عن الحوادث المتناهية؛** لأن ما لا ينفكّ عن الحوادث المتناهية لو كان قديمًا فلا يخلو إما أن يكون في القدم منفكًّا عن الحوادث أو لا، والثاني يلزم منه قدم الحوادث، والأول يلزم منه خلاف المقدَّر، فثبت أن الأجسام حادثة.

[1] و - آخر.
[2] و - فهو حادث فلأن الضرورة قضت بحدوث، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

[١٧٩ظ] [١٦٣. ١٠.] / (**قوله: تقريره: أن كلّ حادث موصوفٌ بالإضافتين المتقابلتين**) هذا على قياس ما تقدّم في مباحث العلل[1] من أن كلّ واحد من السلسلة علّةٌ باعتبارٍ ومعلولٌ باعتبارٍ، فكأنّهما جملتان متطابقتان[2] في الخارج: إحداهما بحسب المعلولية والأخرى بحسب العلّية، فكذا ههنا كلّ واحد من السلسلة سابقٌ باعتبارٍ ومسبوقٌ باعتبارٍ، وكأن هناك جملتين متطابقتين في الخارج: إحداهما بحسب المسبوقية والأخرى بحسب السابقية، ويجب في التصاعد[3] -كما فيما نحن بصدده-[4] زيادةُ السوابق بواحدٍ، وفي التنازل -إن اعتُبِرَ- زيادةُ المسبوقات بواحدٍ رعايةً لتوافق الإضافتين، أعني: السابقية والمسبوقية في العدة،[5] كما عُرِفَ[6] وجوب ذلك في العلّية والمعلولية، وقد عرفتَ هناك[7] أن هذا الدليل راجعٌ إلى التطبيق في الحقيقة مع قلّة مُؤْنَةٍ في تحصيل الجملتين، كأنهما حاصلتان في الخارج بلا عَمَلٍ منّا.

[١٦٣. ١١.] (**قوله: فلأن الضرورةَ قَضَتْ بحدوث ما لا ينفكّ عن الحوادث المتناهية**) وذلك لأن تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها أوّلُ قطعًا، فالذي لا ينفكّ عن تلك الحوادث لا يُوجَدُ قبل ذلك الأوّل، وإلا لكان منفكًّا عنها بأسرها، وإذا لم يُوجَد قبله كان حادثًا مثلَه. وأما قول الشارح «فلا يخلو إمّا أن يكون في القدم منفكًّا عن الحوادث[أ] أو لا، والثاني يلزم منه قدم الحوادث»، فإن تمّ دلّ على أن ما لا ينفكّ عن الحوادث -سواء كانت متناهيةً أو غيرَ متناهيةٍ-

[1] انظر: الفقرة ١٢١. من الشرح، و١٢١. ١١. من الحاشية.
[2] غ: منطبقتان.
[3] ب: الصاعدة.
[4] غ + إن اعتبر.
[5] ك: العدد.
[6] ض: عرفت.
[7] انظر: الفقرة ١٢١. من الشرح، و١٢١. ١١. من الحاشية.

منهوات

[أ] وفي هامش ع: الظاهر أن الشارح أراد بالحوادث الحوادثَ المتناهيةَ اعتمادًا على السباق، فلا اشتباه في كلامه حينئذٍ، كما لا يخفى. "لمحرره".

ولقائلٍ أن يقول:[١] إن أردتم بقولكم «إن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير» أنها تقتضي أن يكون نوعها مسبوقًا بالغير فممنوعٌ، وإن أردتم به أنها تقتضي أن يكون كلّ جزئي منها إذا وقع يكون[٢] مسبوقًا بالغير فمسلّمٌ؛ ولكن لا يلزم منه أن يكون مجموع الجزئيات التي لا أوّل لها مسبوقًا بالغير حتى يلزم أن لا تكون قديمةً؛ فإنه يجوز أن يكون كلّ جزئي من الجزئيات مسبوقًا بالغير، ويكون مجموع الجزئيات التي لا أوّل لها لا يكون مسبوقًا بالغير، بمعنى أنه لا يكون مسبوقًا[٣] بشيءٍ آخَرَ غيرِ الجزئيات.

فإن قيل: إن ماهية الحركة بحسب نوعها مركّبةٌ من أمرٍ تَقَضَّى ومن أمرٍ تحصّل،[٤] فإذن ماهيتها متعلّقة بالمسبوقية بالغير، وماهية القديم غير مسبوقة بالغير.[٥]

أجيب بأن نوع الحركة باقٍ مع الأمور المتقضّية[٦] والأمور الحاصلة، ولم يدلّ دليلٌ على أن ذلك النوع مسبوق بالعدم؛ بل الدليل دلَّ على أن جزئياتها مسبوقةٌ بالعدم، فجاز أن تكون ماهية الحركة موصوفةً بالدوام، وأشخاصها لا تكون كذلك. والتركيب[٧] من أمرٍ تَقَضَّى ومن أمرٍ تحصّل[٨] يرجع إلى أشخاصها، لا إلى نوعها، فإذن نوعها جاز أن يكون قديمًا.[٩]

١ انظر: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** للرازي، ١٢٥.
٢ ج ح ف - يكون.
٣ و - بالغير بمعنى أنه لا يكون مسبوقا.
٤ ج: حصل؛ ح: يحصل.
٥ انظر: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** للرازي، ١٢٥.
٦ ط: المنقضية.
٧ و: والمركب.
٨ ج: حصل؛ ح: يحصل.
٩ انظر: **تلخيص المحصل** للطوسي، ١٢٦.

حاشية الجرجاني

يكون حادثًا، وسَتَرِدُ عليك[١] مناقشةٌ في غير المتناهية.[٢](أ)

[١٦٣. ١٢.] **(قوله: ولقائلٍ أن يقول)** اعلم أنهم استدلّوا على حدوث الحركة بأنها تقتضي المسبوقية بالغير؛ إما لأنها انتقال من حالة إلى أخرى، وإما لأنها الكون الأوّل في المكان الثاني، كما مرّ.[٣]

فأورد عليهم أنكم إن أردتم بكون الحركة مقتضيةً للمسبوقية بالغير أن نوع الحركة وماهيتها يقتضي المسبوقية فهو ممنوعٌ، وإن أردتم به أنها تقتضي أن يكون كلُّ جزئيٍ منها مسبوقًا بالغير فهو مسلّمٌ؛ لكنّه لم لا يجوز أن تكون لها جزئياتٌ متعاقبةٌ غيرُ متناهية بأن تكون قبل كلٍّ[٤] حركةٍ جزئيةٍ حركةٌ أُخرَى[٥] لا إلى نهاية، وتكون ماهية الحركة قديمةً محفوظةً بتعاقب تلك الأفراد التي كلّ واحد منها حادث، ولا يلزم من مسبوقية كلّ واحد منها بآخر[٦] منها[٧] أن يكون مجموع الجزئيات مسبوقًا بشيءٍ آخرَ غيرِ الجزئيات، على معنى / أنه لا يُوجَد مع ذلك الغير شيءٌ من تلك الجزئيات حتى يلزمَ انقطاعها، فتكون الماهية أيضًا حادثةً مسبوقةً بذلك الغير، فانفصلوا عن هذا الإيراد تارةً بأن ماهية الحركة تستدعي[٨] لذاتها المسبوقية، وتارةً بأنّ تَعَاقُبَ أفرادِها إلى غير النهاية محالٌ. أما الأوّل فبأن يقال: إن ماهية الحركة مركّبة من أمرٍ تقضّى[٩] ومن أمرٍ تحصّل؛ لأن الحركة لابدّ أن تكون منقسمةً إلى أجزاءٍ لا يجوز اجتماعها، ولا شكّ أن الأمر المتحصّل مسبوق بالأمر المتقضّي،[١٠] وماهية الحركة لا تتحصّل إلا بهما، فهي متعلّقة بالمسبوقية بالغير، فلا تكون قديمةً.

[١٨٠و]

١ ب - عليك، صح هامش.
٢ انظر: الفقرة ١٦٣. ١٢.
٣ انظر: الفقرة ١٤٢. ١١.
٤ ب - كلّ، صح هامش.
٥ غ - أخرى.
٦ غ: بالآخر.
٧ ب - منها.
٨ ك: تقتضي.
٩ غ: تقتضي.
١٠ غ: المقتضي.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: وهي أن يقال: إذا كانت الحوادث الجزئية غيرَ متناهية لا يكون ما لا ينفك عن الحوادث حادثًا؛ لأنه إذا كانت الحوادث الجزئية غير متناهية لا ينفك عما الذي في القدم، فتأمل.

والجواب عن هذا: أن التركيب من أمرٍ تقضّى ومن أمرٍ تحصّل لا يرجع إلى الأشخاص فقط؛ بل النوع مشاركٌ للأشخاص في هذا؛ وذلك لأن النوع هو تمام حقيقة الأشخاص، فما كان داخلًا في حقيقة الأشخاص يكون[1] داخلًا في حقيقته. وأيضًا: كون كلِّ جزئي من الحركة مسبوقًا بجزئيٍّ آخَرَ لا أوّلَ لها مُنافٍ لكونه لا ينفكّ عن الجزئيات الحادثة المتناهية.[2]

[1] ح - يكون.
[2] ح - وأيضا كون كل جزئي من الحركة مسبوقا بجزئي آخر لا أول لها مناف لكونه لا ينفكّ عن الجزئيات الحادثة المتناهية، صح هامش؛ ج ف - والجواب عن هذا أن التركيب... لا ينفكّ عن الجزئيات الحادثة المتناهية.

حاشية الجرجاني

وقد أجيب عن ذلك بأن ماهية الحركة حاصلةٌ في كلّ واحد من الأمر المتقضّي والمتحصّل باقيةٌ معهما؛ لأن الحركة لا تنقسم إلا إلى أجزاءٍ كلُّ واحدٍ منها حركةٌ، فكلُّ واحدٍ[1] من المتقضّي والمتحصّل جزئيٌّ من جزئيات ماهية الحركة، فهي محفوظةٌ بكلّ منهما، فلا يلزم من مسبوقية المتحصّل بالمتقضّي مسبوقيةُ الماهية به،[2] وهكذا الحال إذا قُسِّم ذلك المتقضّي إلى جزأين يتقدّم أحدهما على الآخر؛ فإن كلّ واحد من هذين الجزأين أيضًا جزئيٌّ لماهية الحركة الموجودة فيه، وهذا معنى قوله «نوع الحركة باقٍ مع الأمور المتقضّية والأمور الحاصلة» والتركيب[3] من أمرٍ تقضّى[4] ومن أمرٍ تحصّل يرجع إلى أشخاصها، لا إلى نوعها،[5] فيلزم أن يكون كلُّ شخصٍ منها حادثًا؛ لتركّب[6] هويته من المتقضّي والمتحصّل،(أ) فتكون ذاته المتشخّصة متعلّقةً بالمسبوقية بالمتقضّي الذي هو غيره دون ماهيته،؛ لكن قوله «ولم يدلّ دليل على أن ذلك النوع مسبوق بالعدم» مدفوعٌ بأن ماهية النوع هي الانتقال أو الكون الثاني، كما مرّ،[7] فلابدّ أن يكون مسبوقةً بغيرها.

وربما يُناقَش في هذا الدفع بأنه لم لا يجوز أن يكون الانتقال مسبوقًا بوضعٍ حاصلٍ في انتقالٍ سابقٍ، وهكذا إلى ما لا نهاية له، فتكون ماهية الانتقال في كلّ فرد من أفرادها مسبوقةً بشيءٍ حاصلٍ في فردٍ آخَرَ منها إلى ما لا يتناهى. وهكذا الحال في الكون الثاني؛ فإنه يجوز أن يكون مسبوقًا بكونٍ آخَرَ هو ثانٍ أيضًا، وتتعاقب أفرادُه إلى ما لا نهاية له، فتكون ماهيةُ الكون الثاني في كلّ[8] واحد من أفرادها مسبوقةً بغيرها من أفرادها، وهذا المقدار-أعني: تسابق الأفراد إلى غير النهاية- كافٍ في كون المتحرّك غيرَ مسبوقٍ بالعدم وغيرَ خالٍ عن الحركة في شيء من الأزمنة الماضية التي لا تتناهى، سواء وُصِفَتْ ماهيةُ الحركة / المستمرّة في الماضي على هذا الوجه [١٨٠ظ] بالقدم أو لا، كما أنّ تَلَاحُقَ أفرادِها الحادثةِ[9] إلى غير النهاية كافٍ في اتصافِ محلِّ الحركةِ بها وعدمِ خلوّه عنها في الأزمنة الآتية[10] التي لا تتناهى، سواء وُصِفَتْ الحركةُ المستمرّةُ في المستقبل على هذا الوجه بأنها أبديّة أم لا. والحاصل: أن ماهية الحركة إن سُلِّم أنها تستدعي المسبوقية[11] نَافَتْ أن تكون مستمرّةً في الماضي[12] لمحلّها في ضمنِ فردٍ معيّنٍ أو أفرادٍ متناهيةٍ؛ لكنها لا تنافي استمرارَها له بتعاقبِ أفرادٍ لا نهاية لها، فقد لاح أن المعركة بين الفريقين هي تعاقب الحركات إلى غير النهاية، وأنّ ذلك هل يجوز أم لا.

[1] غ - واحد.
[2] ض - به.
[3] ب: والتركب.
[4] غ: يتقضى.
[5] غ ب: أنواعها.
[6] ك: لتركيب.
[7] انظر: الفقرة ١٤٢. ١١.
[8] ب + فرد.
[9] ب - الحادثة، صح هامش.
[10] ض - الآتية.
[11] ك + بالغير.
[12] في هامش ك: أي: صارت منافية لاستمرارها في الماضي.

منهوات

(أ) وفي هامش ب: ظاهره ينافي ما مرّ من قوله «فكلّ واحد من المتقضّي والمتحصّل جزئي من جزئيات ماهية الحركة»، تأمل.

لا يقال: إذا استدعت ماهيتُها المسبوقيةَ لذاتها لم يُوجَد شيءٌ من أفرادها في الأزل، وإلا لكانت الماهية في ضمن ذلك الفرد غيرَ مسبوقةٍ بشيءٍ، وحينئذٍ[1] كان محلّها الأزليّ خاليًا عنها.

لأنا نقول: ليس الأزل أمرًا محدودًا مُعيّنًا حتى يُردَّدَ فيه بأنه إن وُجِدت فيه حركةٌ كانت قديمةً، وإن لم تُوجَد خلا محلّها الأزلي عنها مطلقًا؛ بل كلُّ زمانٍ يُوجَد[2] من أجزاء الأزل تُوجَد فيه حركةٌ، ويكون قبله زمانٌ آخَرُ تُوجَد فيه حركةٌ أُخرَى سابقةٌ على الأولى،[3] وهكذا، فمسبوقية الحركة لذاتها لا تنافي تعاقبَ أفرادها[4] إلى ما لا نهاية له.[5] واستكشِفْ ذلك بحال الأبد؛[6] فإنه أيضًا ليس[7] محدودًا مُعيّنًا تُوجَد فيه حركةٌ مخصوصةٌ، فتُوصَف بأنها أبديةٌ لا تزول أصلًا؛ بل كلّ زمان يُوجَد[8] من أجزائه تُوجَد فيه حركةٌ ويكون بعده زمانٌ آخَرُ تُوجَد فيه حركةٌ أُخرَى هي متأخّرةٌ عن الأولى ومقارنةٌ لعدمها الطارئ عليها، فلا يُوصَف شيء من تلك الأفراد بالأبدية مع كون الحركة مستمرّةً لمحلّها أبدًا.

فإن قلت: الحركة الموجودة في الخارج ما هي بمعنى التوسّط بين مبدأ ومنتهى، فلابدّ أن تكون مسبوقةً بالمبدأ.

قلت: جوابه على قياس ما قد[9] عرفتَ في الانتقال، وكونه مسبوقًا بالحالة المنتقل عنها، فنقول ههنا: جاز أن يكون التوسّط مسبوقًا بمبدإٍ[10] تعلّق به توسّطٌ آخرُ، وهكذا، فتتعاقب أفرادُه إلى ما لا نهاية له.

فإن قلت: الحركة بمعنى التوسّط واحدٌ شخصيٌّ لا يتعدّد ما لم تنقطع الحركة، كما سيأتي،[11] فيلزم أن تكون دوراتُ كلّ فلكٍ من الأزل إلى الأبد -كما هو رأيهم- حركةً واحدةً شخصيةً متصفةً بالقدم، وإنه محال، كما اعترفوا به.[12]

قلت: اعترافهم ذلك إنما كان[13] في الحركة بمعنى القطع. وأما الحركة التي يُعبَّر عنها بالتوسّط فقد قالوا:[14] إنها حالةٌ[15] تُوجَد / للجسم في آنٍ، لا امتدادَ لها في نفسها ولا انقسامَ؛ لكنها تستلزم أمرًا ممتدًّا سيّالًا هو تبدّل أوضاعه أو أمكنته الذي لا يُتصوَّر إلا في زمان، وتكون هي -أي: تلك الحالة- ثابتةً في كلّ آن من ذلك الزمان، فجاز أن تكون تلك الحالة غيرَ مسبوقةٍ بالعدم، ومستلزمة للتبدّل والانتقال من وضع إلى وضع، مع بقاء تلك الحالة بشخصها[16] على وجهٍ تتعاقب هناك[17] تبدّلات وانتقالات غير متناهية،[18] وكأنهم أرادوا بماهية الحركة القديمة هذه الحالة المستمرّة التي تُوصَف في كلّ آن بأنها توسّط بين مبدأ ومنتهى معيّنين، وقبل ذلك الآن بأنها توسّط بين مبدأ ومنتهى آخرين، وهكذا إلى ما لا نهاية له. قالوا:[19] وهذه الحالة المستمرّة في ذاتها[20] المستلزمة لتجدّداتٍ انتقاليةٍ وضعيةٍ بلا بداية هي الواسطة بين عالمي[21] القدم والحدوث، ولولاها لم يُتصوَّر ارتباط أحدهما بالآخر؛ لأن الحادث لا تكون علّته التامّة بأسرها قديمةً، والقديم إذا كان علّةً تامّةً

[181و]

[1] غ: والحاصل.
[2] ب: يؤخذ.
[3] غ: الأول.
[4] غ: الأفراد.
[5] ب + وقس.
[6] غ: واستكشف بذلك ذلك بحال حال لأبد.
[7] ض: وقس على ذلك حال الأبد أو ليس.
[8] ب: يؤخذ.
[9] غ - قد.
[10] غ: أن يكون التوسط مبدأ.
[11] انظر: الفقرة ٢٤٣. ٢. - ٢٤٣. ٣.
[12] ض - به.
[13] ب: يكون.
[14] ض: فقالوا.
[15] ك + واحدة.
[16] ض ب - مع بقاء تلك الحالة بشخصها، صح هامش.
[17] ض - هناك.
[18] ب: من وضع إلى وضع على وجهٍ تتعاقب هناك تبدّلات وانتقالات غير متناهية، صح هامش؛ ض غ ب + مع بقاء تلك الحالة بشخصها.
[19] غ - قالوا.
[20] غ + الحالة.
[21] ض: عالم.

حاشية الجرجاني

لشيء لا يتخلّف عنه[1] معلولُه، فلا يترقّى[2] حادثٌ في سلسلة علله إلى قديم، ولا يتنزّل قديمٌ في سلسلة معلولاته إلى حادث؛ بل لابدّ هناك من أمرٍ ذي وجهين:[3] استمرارٍ وعدمِ استقرارٍ، فمن حيث استمراره يستند إلى قديم، ومن حيث عدم استقراره المتجدّد المتعاقب لا إلى أوّل يصير سببًا لفيضان الحوادث من القديم، فينتظم به عالم الحوادث مستندًا إلى المبدأ القديم سبحانه وتعالى. وأما الثاني -أعني بيان استحالة[4] تعاقب الحركات إلى غير النهاية- فبأن يتمسّك بالتطبيق على الوجهين المذكورين في متن الكتاب.[أ]

ويرد عليه ما ذكره الشارح. وتحقيقه ما قد عرفتَ[5] من أن برهان التطبيق يتمّ بشرطين: أحدهما اجتماع الآحاد في الوجود إما خارجًا وإما ذهنًا،[6] والثاني ترتّبها طبعًا أو وضعًا، وقد فُقِد ههنا الشرط الأوّل.

وأجيب عنه بأن التطبيق لا يتوقّف على وجود الآحاد معًا؛ لأن إحدى الجملتين إما أن يكون لها في حدّ نفسها أن ينطبق على الأخرى أو لا، فجملة الحوادث المتعاقبة لابدّ أن يكون لها مع قطع النظر عن وجودها الخارجي والذهني أحدُ الأمرين.[7]

وهو منقوض بمراتب الأعداد التي لا تتناهى بديهةً واتفاقًا. **وأيضًا**: إن أراد أن تلك الآحاد مع كونها معدومةً خارجًا وذهنًا يمكن أن ينطبق بعضها / على بعض إما مع التساوي وإما بدونه، فهو باطل؛ ضرورةَ أن وقوع شيء بإزاء[8] آخر في نفس الأمر يتوقّف على وجودهما في زمان الوقوع إما في الخارج وإما في الذهن. وإن أراد أن تلك الآحاد إذا وُجِدَتْ معًا في الخارج أو الذهن لم تخل عن قبول الانطباق على أحد الوجهين،[9] فإنما يتمّ إذا أمكن وجودها معًا في أحدهما، وهو ممنوعٌ.

[١٨١ظ]

فإن قيل: أليسوا يعترفون بأن هذه الآحاد بأسرها ثابتةٌ معًا في علم الله تعالى وفي علم الملأ الأعلى، فذلك يكفينا في إتمام دليلنا.

قلنا: لعلّهم يثبتون تلك العلوم على نحوٍ آخَرَ غيرِ الوجود الذهني، أو لعلّهم لا يثبتون لها ترتّبًا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها، كما ستأتي إشارةٌ إليهما إن شاء الله تعالى.[10]

وقد يقال -كما مرّ في مباحث التسلسل-:[11] "إن التطبيق يتمّ فيما ضبطه الوجود إما على الاجتماع وإما[12] على التعاقب، كما في الحوادث؛ فإن التطابق فيها يكون حاصلًا بحسب الواقع، سواء توهّمناه أو لا. وأما التطبيق في مراتب الأعداد فوهميٌّ محضٌ ينقطع بانقطاع الوهم؛ لأن القوى الجسمانية متناهية الآثار عندهم". قال الإمام الرازي -رحمه الله- في **المطالب العالية**: «هذا ما حصّلناه[ب] في تقرير هذه الحجّة بعد الأفكار

[1] ض - عنه.
[2] ب: يرتقي.
[3] ض: جهتين.
[4] ب - استحالة، صح هامش.
[5] انظر: الفقرة ١٢١. من الشرح، و١٢١. ٥. - ١٢١. ٧. من الحاشية.
[6] ض غ: أو ذهنا.
[7] قارن: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٤و.
[8] ض + شيء.
[9] ب ك + وعدمه.
[10] انظر: الفقرة ٢١٠. ١.
[11] انظر: الفقرة ١٢١. من الشرح، و١٢١. ٥. من الحاشية، حيث قال الشارح: «وقد تحقّق مما ذكرنا أن برهان التطبيق يتمّ في الأشياء...».
[12] ض غ: أو.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: أحدهما قول المصنّف «للتطبيق»، والثاني قوله «ولوصف كلّ حادث بالإضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف إلخ.».

(ب) وفي هامش د: أي: قوله «إن التطبيق يتمّ فيما ضبطه الوجود» إلى قوله «متناهية الآثار».

وقيل:[1] **لقائل أن يقول: لا نسلّم أن السكون إذا توقّف على شرطٍ ممكنٍ وعاد التقسيم فيه يلزم منه محال. ولم لا يجوز أن يكون كلُّ شرطٍ مشروطًا بشرطٍ آخَرَ قبله لا إلى أوّل؟**[2]

[1] ج ف: وأيضا.
[2] ج + لها. | انظر: تلخيص المحصل للطوسي، ١٢٧.

حاشية الجرجاني

المتوالية في مدّة أربعين سنة».[1](أ)

وقد يتمسّك في إبطال تعاقب الحركات إلى غير النهاية بأن كلّ حركة منها مسبوقة بعدم أزلي فتجتمع عدماتها في الأزل، فلا تُوجَد حركةٌ منها في الأزل، وإلا اجتمع وجودها وعدمها معًا فيه، وإنه محال.

ويجاب عنه بأنكم إن أردتم باجتماع العدمات في الأزل اجتماعها في حِينٍ معيّنٍ من أحيانه فهو[2] ممنوعٌ؛ إذ ما من حِينٍ يُفرَض في الأزل إلا وينتهي فيه[3] واحدٌ من تلك العدمات لوجود حركةٍ ما فيه. وإن أردتم به أنه لا ترتّب في بدايات تلك العدمات -كما يُوجَد ترتّبٌ في بدايات وجوداتها- فهو مسلّمٌ، ولا يلزم من اجتماع بعض الوجودات[4] مع بعض العدمات محذورٌ.

وتحقيقه: ما قد عرفتَ من أن الأزل ليس أمرًا محدودًا، وذلك على قياس الأبد؛ فإن الحوادث إذا فُرِضَتْ متلاحقةً متعاقبةً بغير نهاية لم يكن شيءٌ منها أبديًّا، فتجتمع عدماتها في الأبد، على معنى أنه لا ترتّب في نهايات تلك[5] العدمات، كما يُوجَد هناك ترتّبٌ في نهايات الوجودات، فلا يُفرَض جزءٌ من أجزاء الأبد إلا وينتهي فيه واحدٌ من تلك الوجودات، ولا يجتمع في زمان / معيّن منه وجودٌ وعدمٌ لشيءٍ[6] واحدٍ؛ بل لشيئين، فاستوضِحْ حال الأزل بالقياس على حال الأبد. [١٨٢و]

فإن قلت: ما ذكرته من حال الأبد وتعاقب الحوادث فيه واستمرار اتصاف محلّها بها أبدًا يسهل علينا إدراكُه، بخلاف حال الأزل وما ذكرته فيه.

قلت: نعم، لكنّهم قالوا: إن ذلك لعجز الوهم عن توهّم ما لا يتناهى حاصلًا بالفعل، سواء كان مجتمعًا أو متعاقبًا، كما في الأزل والحوادث الواقعة فيه؛ ولذلك يتحيّر في إدراك أزليته تعالى. وأما الأبد فلا يُتوهَّم منه ومن حوادثه التي تقع فيه حاصلٌ[7] بالفعل إلا ما كان متناهيًا، وعجز الوهم مما لا يُلتفَت إليه؛ لأن العقل[8] يدرك كلًّا منهما إجمالًا ويحكم بصحة ما ذكر فيهما.

[١٦٣. ١٣.] (**قوله: لقائل أن يقول: لا نسلّم أن السكون إذا توقّف على شرطٍ ممكنٍ إلخ.**) هذه مناقشةٌ واهيةٌ؛ لأن الكلام على تقدير كون السكون قديمًا، فلو كان كلّ شرط موقوفًا على آخر، فإن كانت هذه الشروط مجتمعةً معًا لزم التسلسل المحال اتفاقًا -كما قرّرناه هناك-، وإن كانت متعاقبةً -كما ذكره- لم يكن السكون الموقوف على مُضيّ تلك الأمور المتعاقبة قديمًا قطعًا، وهو خلاف المفروض.

[1] المطالب العالية للرازي، ٢٦٤/٤؛ لكن عبارة الرازي هناك هكذا: «فهذا غاية ما يحضرنا في تقرير هذه الحجة بعد الأفكار المتوالية فيها في مدة أربعين سنة».
[2] غ: وهو.
[3] غ - فيه.
[4] ض: الحوادث.
[5] ض - تلك.
[6] غ: شيء.
[7] غ + فيه.
[8] ب + لا.

— منهوات

(أ) وفي هامش جار: قول «قال الإمام الرازي إلخ.». قد حقّق مرزا جان هذه المسألة في حاشية شرح المواقف في المقصد الثاني من التسلسل بما لا مزيد عليه. وقال: هذا ما ظهر لي بعد الأفكار المتتالية في زمان قليل، فليطلب منها. "ولي الدين جار الله".

أجيب عنه بأنه لا يجوز ذلك؛ لما بينا من امتناع لا تناهي الحوادث.[1]

فإن قيل:[2] ما قيل في تناهي الحوادث ففيه نظرٌ. أما التطبيق فلأنه لا يقع إلا في الوهم، وذلك إنما يتصوَّر بشرط ارتسام المتطابقين فيه، وغيرُ المتناهي لا يرتسم في الوهم. وإنما قلنا: إن التطبيق لا يقع إلا في الوهم؛ لأن جزئيات الحركة لا تُوجَد معًا في الخارج، فلا يقع التطبيق فيهما[3] في الوجود. والحاصل أن التطبيق إنما يتمّ أن لو حصل جملتان إما في الوهم أو في الوجود، وكلاهما منتفٍ. وأما ورود السبق واللحوق في كل حادث فلأنه أيضًا يتوقّف على حصول السوابق في الوهم أو في الخارج، وهو غير مُتصوَّر؛ لما ذكرنا[4] في التطبيق.[5]

[1] ج ف - أجيب عنه بأنه لا يجوز ذلك لما بينا من امتناع لا تناهي الحوادث.
[2] ج ف - فإن قيل؛ ج ف + وأما.
[3] ط: فيها. | الضمير يرجع إلى المتطابقين.
[4] و: كما ذكرنا.
[5] انظر: الفقرة ١٢١.

حاشية الجرجاني

هذا، وقد قالوا:[1] لا نسلّم أن السكون أمرٌ وجوديٌّ؛ بل هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يكون متحرّكًا،[2] فإذا كان ثابتًا للجسم أزلًا جاز زواله؛ لأن الأمور العدمية الأزلية يجوز زوالها،[3] كإعدام الحوادث اليومية، على ما مرّ.[4]

وأجيب عن ذلك بأن الكون -أعني: حصول الجسم في الحيّز- أمرٌ محسوسٌ، فيكون موجودًا، وهو تمام ماهية الحركة والسكون، وامتيازهما بالعوارض الخارجية، فيكون السكون موجودًا كالحركة.

وقد يتفصّى عنه بتغيير الدليل، فيقال: لو وُجِدَ جسمٌ قديمٌ لزم أحد الأمرين: إما أن يكون له كون قديم وإما أن يكون هناك قبل كلّ كونٍ[5] كونٌ لا إلى نهاية، واللازم بقسميه باطل. أما الملازمة فلأن الجسم لابدّ له من كونٍ، فإن وُجِدَ له كونٌ[6] غيرُ مسبوقٍ بآخر لزم[7] الأوّل، وهو ظاهر، وإلا لزم الثاني؛ إذ لو وُجِدَ حينئذٍ كونٌ لا كون قبله لزم خلوّ ذلك الجسم عن الكون. وأما بطلان القسم الأول فبما بيّنا به[8] حدوث السكون. وأما بطلان القسم الثاني فبالتطبيقِ واعتبارِ تضايف السابقية والمسبوقية واعتبارِ اجتماع العدمات في الأزل على ما تقرّر، وحينئذٍ تسقط مُؤنةُ بيانِ كونِ السكون وجوديًا، وكذا مُؤنة امتناع خلوّ الجسم عن الحركة / والسكون. [١٨٢ظ]

وقالوا أيضًا: لم لا يجوز أن يكون الشرط الذي يتوقّف عليه السكون القديم عدميًّا، كعدم حادث مثلًا؟ فإذا وُجِدَ ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه، لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه.

وأجيب عنه بأن القديم إذا توقّف على عدم حادث كان منافيًا لوجود ذلك الحادث؛ ضرورةَ أن وجود المشروط ينافي انتفاءَ شرطِه، فيتوقّف وجود الحادثَ على انتفاء ذلك القديم، فلو توقّف انتفاؤه على وجود الحادث دَارَ.

وفيه بحث؛ لأن اللازم من منافاة القديم لوجود الحادث أن لا يجامعه وجود الحادث؛ بل يستلزم عدمه، ولا يلزم من استلزامه إياه توقّفُه عليه ليدور.

فإن قلت: لماذا جاز زوال العدمات الأزلية الممكنة دون الوجودات الأزلية الممكنة.

قلت: ذلك لأن الوجود الممكن الأزلي لابدّ أن يستند إلى وجود واجب إما ابتداءً وإما بواسطةٍ أزليةٍ مستندةٍ إليه أيضًا دفعًا للتسلسل المحال، فيكون زواله مستلزمًا لزوال الواجب الممتنع، فيكون ممتنعًا بغيره[9] أبدًا، كما مرّ.

[1] غ: وقد يقال.
[2] غ: عمّا من شأنه الحركة.
[3] غ: زواله.
[4] غ: قرر. | انظر: الفقرة ١٦٣. ٣.
[5] ض ب - كون، صح هامش.
[6] غ - فإن وجد له كون.
[7] غ: يلزم.
[8] غ - به.
[9] ض: لغيره.

أجيب بأن ورود السبق واللحوق بحسب نفس الأمر لا يتوقّف على حصول السوابق في الخارج دفعةً؛ بل يتوقّف على حصولها في الجملة أعمّ من أن يكون على التدريج أو دفعةً، والفرضُ أن للسوابق حصولًا في الخارج على سبيل التدريج والانقضاء، فيتمّ البيان على هذا الوجه.[1]

[٦.٣.٢. حدوث الأعراض]

[١٦٤.] **قال: ولما استحَالَ قيامُ الأعراض إلا بها ثبت حدوثُها.**

أقول: لما فرغ من بيان حدوث الأجسام أشار إلى حدوث الأعراض، أي: الجسمانية أيضًا؛ وذلك لأن الأعراض الجسمانية استحال قيامها إلا بالأجسام، فتكون متوقّفةً على الأجسام الحادثة، والمتوقّف على الحادث حادثٌ.

١ ج ف - أجيب بأن ورود السبق واللحوق... فيتمّ البيان على هذا الوجه.

حاشيـة الجـرجاني

وأما العدمات الأزلية الممكنة فجاز أن يستند كلّ واحد منها إلى عدمٍ أزليّ آخَرَ ممكنٍ من غير أن ينتهي إلى عدم واجب، أعني: عدم الممتنع؛ بل تترتّب العدمات الممكنة ترتّبًا ذاتيًا إلى ما لا نهاية له، كما في عدمات الحوادث المتعاقبة، فإذا زال بعض تلك الأعدام بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند إليه، ويكون زوال ذلك البعض من الأعدام مستندًا إلى زوال بعضٍ آخَرَ قبله إلى ما لا نهاية له، فتترتّب وجوداتُ الحوادث وزوالُ عدماتها الأزلية متعاقبةً متسابقةً إلى ما لا يتناهى، وليس ذلك بتسلسلٍ محالٍ.

فإن قلت: يجوز أن يستند الوجود[1] الممكن الأزلي إلى شرطٍ عدميّ ممكنٍ أزليّ مستندٍ إلى آخَرَ كذلك إلى ما لا يتناهى، وحينئذٍ جاز زوال ذلك[2] الوجود الأزلي، كما صوّرته في العدم الأزلي.[3]

قلت: ذلك محتمل، فيرد المنع على قوله "وإما بواسطةٍ أزليةٍ مستندةٍ إليه أيضًا دفعًا للتسلسل المحال"؛ فإن الواسطة الأزلية إذا كانت عدميةً لم يلزم من عدم استنادها إليه تسلسلٌ محالٌ، كما عرفتَه، ومرجعه إلى ما ذكر من جواز كون السكون القديم متوقّفًا على شرطٍ عدميّ، فيزول بزواله.

وإنما أطنبنا في هذا المقام لينكشف لك أن هذه المسألة مما تحيّرت فيه الأوهام، ولا يخفى عليك / أن القدح في دليل خاصّ لا يستلزم القدح في المدلول ولا في العلم به من دليلٍ آخَرَ. [١٨٣و]

واعلم أنه قد وقع في بعض[4] نسخ الشرح[5] إلحاقاتٌ: منها ما هو مذكور فيما قرّرناه، ومنها ما لا طائل تحته يعتدّ به، كما لا يخفى على من أتقن المباحث التي أوردناها[6] ههنا.

[١٦٤. ١.] **(قوله: أشار إلى حدوث الأعراض، أي: الجسمانية)** إنما قيّد الأعراض بالجسمانية؛ لأن اللازم من حدوث الأجسام حدوث الأعراض القائمة بها دون الأعراض القائمة بالمجرّدات القديمة، إلا أنه لما لم يثبت وجود تلك المجرّدات لم يلتفت إلى الأعراض القائمة بها؛ فلذلك قال المصنّف «ولما استحالَ قيامُ الأعراض إلا بالأجسام ثبت حدوثُها»، وأراد بحصر قيامها في الأجسام استحالة قيامها بأنفسها، فظهر أن عالم الأجسام والأمور الحالّة فيها من صورها وأعراضها حادثٌ، وكذلك النفس الناطقة الإنسانية المجرّدة والأعراض القائمة بها حادثة،[7] كما سيأتي.[8] وأما العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل على وجودها، فالعالَم المتيقّن بوجوده حادث بأسره.

١ ض: وجود.
٢ ض - ذلك.
٣ ض - الأزلي.
٤ ب - بعض، صح هامش.
٥ غ: الشروح.
٦ غ: إلى ما أوردنا.
٧ ب - حادثة، صح هامش.
٨ انظر: الفقرة ١٧٢.

[٧.٣.٢. أجوبة دلائل القائلين بِقِدَم الأجسام]

[١٦٥.] **قال: واختُصَّ الحدوثُ بوقته؛ إذ لا وقتَ قبله. والمختار يُرجِّح أحدَ مقدورَيْهِ لا لأمرٍ عند بعضهم. والمادّةُ منتفيةٌ. والقبليّةُ لا تستدعي الزمانَ، وقد سبق تحقيقُه.**

أقول: لما بيّن حدوثَ الأجسامِ وأعراضِها **أراد أن يشير إلى أجوبة دلائل القائلين بقدمها.**

تقرير الدليل الأول منها: أن الأجسام لو كانت حادثةً لكان لها مُؤثِّرٌ، فلا يخلو إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، والثاني لا يخلو إما أن ينتهي إلى مُؤثِّرٍ قديمٍ أو لا، والثاني باطل، وإلا يلزم الدور أو التسلسل، **وكلاهما محالان**،[1] فإذن لابدّ وأن يكون لها مُؤثِّرٌ قديمٌ أو حادثٌ ينتهي إلى مُؤثِّرٍ قديمٍ، وعلى التقديرين لابدّ من مؤثِّرٍ قديمٍ، **فذلك المؤثّر لا يخلو إما أن يكون جميعُ ما لابدّ منه في كونه مؤثّرًا في آثاره حاصلًا في الأزل أو لا**.[2] فلا يخلو إما أن يجب مع حصوله حصول آثاره أو لا، **فإن كان الأول يلزم قدمُ آثاره**، فيلزم قدم الأجسام، هذا خلف، مع أنه هو المدّعَى. وأما أن لا يجب فكان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزًا، **فلتُفرَض**[3] **ذاتُه مع مجموع الأمور المعتبرة في المؤثّرية** تارةً مع وجود تلك الآثار، وتارةً مع عدمها.[4]

[1] و ح ف: محال.
[2] و + فإن كان الأول.
[3] ف: فلنفرض.
[4] ج: عدم تلك الآثار.

حاشيـة الجـرجاني

[١٦٥. ١.] (**قوله: أراد أن يشير إلى أجوبة دلائل القائلين بقدمها**) وذلك لأن مشرب المدّعي لا يصفو عن كدر الشوب إلا بدفع شبهة الخصم.

[١٦٥. ٢.] (**قوله: تقرير الدليل الأول منها: أن الأجسام لو كانت حادثةً**) أي: ليست الأجسام حادثةً؛ إذ لو كانت حادثةً إلخ. فالبرهان خُلْفِيٌّ؛ ولذلك قال فيما بعد: «هذا خلف، مع أنه هو المدّعى»؛ لأن الخلف اللازم على تقدير عدم المدّعى قد يكون عين المدّعى؛ لأنه مستحيل على تقدير عدمه، كما لا يخفى.

[١٦٥. ٣.] (**قوله: وكلاهما محالان**) أما الدور فظاهر. وأما التسلسل فلأنه في أمور[1] موجودة معًا مترتّبة؛ لأن الكلام في المُؤثِّر المُوجِد.

[١٦٥. ٤.] (**قوله: فذلك المؤثِّر لا يخلو إما أن يكون جميعُ ما لابدّ منه في كونه مؤثِّرًا في آثاره حاصلًا في الأزل أو لا**) أراد بجميع ما لابدّ منه[2] جميعَ ما يتوقّف عليه تأثيره من وجودِ شرطٍ -كتعلّق الإرادة مثلًا إن كان فاعلًا باختيار-[3] وعدمِ مانعٍ -إن تُصُوِّرَ[4] هناك مانعٌ-. والتفصيل في الترديد أن يردّد أوّلًا في جميع ما لابدّ منه في تأثيره في الأثر الصادر عنه أوّلًا، ثم يُؤخَذ المُؤثِّر مع ذلك الأثر، ويردّد في جميع ما لابدّ منه في كونه مُؤثِّرًا[5] في الأثر الصادر عنه ثانيًا، وهكذا.

[١٨٣ظ] [١٦٥. ٥.] (**قوله: فإن كان الأوّل يلزم قدم آثاره**) / لأن أثره الأوّل لازمٌ له بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وأثره الثاني لازمٌ لمجموع المؤثّر، والأثر الأول كذلك، فيلزم قدم الجميع.

[١٦٥. ٦.] (**قوله: فلتُفرَض ذاتُه مع مجموع الأمور المعتبرة في المؤثّرية**) هذا هو الدليل الذي تمسّك به في امتناع ما يُوافِقُ هذه المقدّمةَ في المعنى، أعني:[6] امتناع تخلّف المعلول عن علّته التامّة، كما سلف.[7]

[1] غ: فمن أمور.
[2] ك + في كونه مؤثرًا.
[3] ك: باختياره.
[4] غ: يتصور.
[5] غ: في تأثيره.
[6] ض ب ك - امتناع ما يوافق هذه المقدّمة في المعنى اعني، صح هامش ك.
[7] انظر: الفقرة ١١٩. ٢.

[٥٢ظ] فاختصاصُ ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر / دون وقتٍ آخرٍ إما أن يتوقّف على اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر، وإما أن لا يتوقّف، فإن كان الأول كان ذلك المُخصِّص معتبَرًا في المؤثرية، وهو ما كان حاصلًا قبل ذلك، فإذن كلّ ما لابدّ منه في المؤثرية[١] ما كان حاصلًا في الأزل، وكنا قد فرضناه حاصلًا، هذا خلفٌ؛ **وإن كان الثاني كان ذلك ترجيحًا**[٢] لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر[٣] من غير مُرجِّحٍ، وهو محال.

وإن كان الثاني -وهو أن لا يكون جميعُ ما لابدّ منه في كونه مُؤثِّرًا في آثاره حاصلًا في الأزل- **فلابدّ وأن يتوقّف على أمرٍ حادثٍ آخَرَ**، فذلك الحادث لابدّ له من مُؤثِّرٍ، فننقل الكلامَ إليه[٤] ونقول:[٥] فلا يخلو إما[٦] أن ينتهي إلى مُؤثِّرٍ قديمٍ أو لا، فإن كان الثاني **يلزم الدور أو التسلسل**. وإن كان الأوّل فتأثير ذلك المُؤثِّر في الحادث إما أن يتوقّف على شرطٍ حادثٍ أو لا، فإن كان الثاني يلزم قدمه، وإن كان الأول يُنقَل الكلامُ إليه، ويلزم القدم أو التسلسل في الحوادث لا إلى أوّل لها،[٧] وهو محال.

[١] ح - في المؤثرية، صح هامش.
[٢] ج ح ف: ترجحا.
[٣] و - لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر.
[٤] و - إليه.
[٥] ح: فنقول.
[٦] و: من.
[٧] ح: الحوادث التي لا أول لها.

حاشية الجرجاني

[١٦٥. ٧.] **(قوله: وإن كان الثاني كان ذلك ترجيحًا)** وفي بعض النسخ ترجّحًا لأحد طرفي الممكن المساوي على الآخر؛ وذلك لأن الترجيح الحاصل من المؤثّر المستجمع لجميع الأمور المعتبرة في تأثيره مشتركٌ بين الوقتين، فوقوع أحد الطرفين في أحدهما دون الآخر ترجّحٌ له بلا ترجيح من مرجّح، وإن فُرِضَ هناك ترجيح كان بلا مرجّح.[أ] وكلاهما محالان.[١]

[١٦٥. ٨.] **(قوله: فلابدّ وأن يتوقّف على أمر[٢] حادث آخر)** أي: فلابدّ أن يتوقّف تأثيره على حادثٍ. ولفظ "آخر" عارٍ عن الفائدة؛ إذ محصول الكلام أن جميع ما لابدّ منه في المؤثّرية إذا لم يكن أزليًا كان بعضها حادثًا، ولابدّ لذلك الحادث من مُؤثِّرٍ، فننقل الكلام إليه.

[١٦٥. ٩.] **(قوله: يلزم الدور أو التسلسل)** هذ التسلسل لكونه في المُؤثِّرات المترتّبة المجتمعة في الوجود باطلٌ اتفاقًا. وأما التسلسل المذكور في قوله «ويلزم القدمُ أو التسلسل في الحوادث لا إلى أوّل» فمختلفٌ فيه، فللمتكلّم في مقام المنع أن يلتزم صحته، فلا يتمّ الدليل على ما هو مطلوب المستدلّ ههنا، أعني: قدم الأجسام ونفي حدوثها. نعم، يلزم أن يكون صدور الحادث عن القديم بسلسلة من حوادث متعاقبة غير متناهية، كما هو مذهب الحكماء في الحوادث الوهمية.

فإن قيل: تلك الحوادث المتعاقبة مقرّبة للمعلول الحادث إلى المُؤثِّر القديم، فلابدّ لذلك الحادث من مادّة؛ لأن القرب صفة لها بالحقيقة، وتلك المادّة لابدّ أن تكون قديمةً، وإلا احتاجت إلى مادّة أخرى، ويلزم التسلسل، كما تقدّم تقريرها في مباحث الحدوث،[٣] ولما لم يجز خلوّها عن الصورة،[٤] كانت الصورة أيضًا قديمةً، فيكون الجسم قديمًا.

[١] ب ك: محال.
[٢] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية - أمر.
[٣] انظر: الفقرة ٨١.
[٤] ب: الصور.

منهوات

[أ] وفي هامش ع: أي: بلا فاعلٍ ومُوجِدٍ، فيكون محالًا اتّفاقًا، لا بمعنى "بلا باعث" حتى يمنع استحالته البعض، ويدّعي الفرق بين الترجّح والترجيح بلا مرجّح. وبالجملة يدّعي الشريف أن الترجيحَ بلا مرجّح يؤول إلى الترجّح بلا مرجّح. ولنا فيه بحثٌ ذكر في بعض الحواشي. "لمحرره".

تقرير الجواب: أن اختصاص حدوث الأجسام بوقت الحدوث دون ما عداه؛ إذ لا وقت قبل ذلك الوقت؛ فإن الأوقات التي يُطلَب فيها الترجّحُ[1] معدومةٌ، ولا تمايزَ بينها إلا في الوهم، وأحكامُ الوهم في أمثال[2] ذلك غيرُ مقبولةٍ، ووجود الزمان إنما يبتدئ مع أوّل وجود العالم، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلًا.

[1] و ح: الترجيح.
[2] ح: مثل.

حاشية الجرجاني

قلنا: هذه المقدّمات بأسرها ممنوعةٌ عندنا. لم[1] لا يجوز أن تكون تلك الحوادث أمورًا اعتباريةً، كتعلّقات الإرادة القديمة أو تصوّراتٍ متعاقبةٍ لأمرٍ مجرّدٍ، ويكون كلّ سابق من التعلّقات أو التصوّرات شرطًا للّاحق إلى أن ينتهي إلى تعلّقٍ أو تصوّرٍ هو شرط لحدوث الأجسام.

[١٦٥. ١٠.] (**قوله: فإن الأوقات التي يُطلَب فيها الترجّحُ معدومةٌ**) يدلّ على أن المختار في الجواب من شقي الترديد هو أن جميعَ ما لابدّ منه / في المؤثّرية حاصل في الأزل؛ لأن حديث الترجّح[2] بلا مرجّحٍ إنما هو [١٨٤و] في هذا الشقّ دون الشقّ الآخر.[3] وحاصله أن جميع ما لابدّ منه في التأثير وإن كان حاصلًا في الأزل إلا أن الزمان هناك موهومٌ، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية،[4] إلا بمجرّد التوهّم، فطلب الترجّح[5] في تلك الأجزاء لوقوع الأثر، سواء كان زمانًا أو غيرَه من الأحكام الوهمية في الأمور[6] الفرضية الصرفة، وإنها غير مقبولة أصلًا. ولا وجود للزمان إلا مع أوّل وجود العالم، ولا ترجّح بلا مرجّحٍ في وجود الزمان؛ لما عرفت. وأما وجود غيره من العالم فلم يمكن قبل الزمان، فوُجِدَ في حال ابتداء وجود الزمان. وأنت تعلم أن المقدّمة القائلة بعدم إمكان وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان مستدركةٌ في الجواب؛ بل يكفي أن يقال: قبل وجود الزمان لا وقتَ[7] محقّقًا حتى يُطلَب هناك ترجيح بعضٍ على بعضٍ، وقد وُجِد الزمان وغيره من الأجسام معًا،[8] فلا إشكال أصلًا،[9] ومع كونها مستدركةً يرد[10] عليه ما ذكره الشارح من أنه يلزم حينئذٍ أن لا يكون جميعُ ما لابدّ منه في المؤثّرية فيما عدا الزمانَ حاصلًا، والمُقدَّر خلافه.

هذا،[11] **وقد قيل**: إن المجيب قد اختار في الجواب الشقَّ الآخرَ،[12] وبيّن أن ذلك الأمر -الذي يتوقّف عليه التأثير وليس حاصلًا في الأزل- هو ابتداء الزمان، فإن قال المستدلّ: ابتداء الزمان لما كان حادثًا احتاج إلى مرجّحٍ حادثٍ عند حدوثه.[13]

أُجيب بأن الفاعل عندنا مختارٌ، فله أن يُرجّح بلا داعٍ مرجّحٍ، فيكون قول المصنّف «والمختارُ يُرجّح أحدَ مقدوريه لا لأمرٍ»(١) إشارةً إلى هذا المعنى، فيكون من تتمّة الجواب عن الدليل الأوّل، لا جوابًا عن دليل مستأنف، ويحتمل أن يكون إشارةً إليهما معًا،[14] وأيًّا ما كان[15] لم يكن[16] ما أورده الشارح متّجهًا على الجواب. وإنما يتّجه عليه إذا اختير في الجواب أن جميعَ ما لابدّ منه في التأثير

[1] ك: فلم.
[2] غ ب: الترجيح.
[3] ض: الأول.
[4] ك: الموهومة.
[5] غ ب: الترجيح.
[6] غ: بالأمور.
[7] ك: وقتًا.
[8] غ - معًا.
[9] ب - أصلًا.
[10] غ: فيرد.
[11] ب - هذا، صح هامش.
[12] غ: الأخير.
[13] هذا الاعتراض منقول من الحاشية لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي ٢٣٤ظ.
[14] هذا الجواب لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤ظ.
[15] غ: أيا كان.
[16] ض - يكن، صح هامش.

منهوات

(١) وفي هامش ع: فيكون قوله «يرجّح لا لأمرٍ» جوابًا باختيار أن جميع ما لابدّ [منه] في الأزل حاصلٌ على طريق الأشاعرة، لا جوابًا عن دليل آخر. "لمحرره".

ولقائلٍ أن يقول: إذا لم يمكن ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان[1] أصلًا يكون ابتداء سائر الموجودات ممتنعًا إما لذاته،[2] وحينئذٍ يلزم الانقلاب؛ أو لغيره، فيتوقف على انتفاء ذلك الغير، فلا يكون كل ما لابدّ منه في المؤثرية حاصلًا، والتقدير بخلافه.

والجواب الصحيح أن نقول: اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر لأجل تعلق الإرادة القديمة به، فلم يلزم أحد المحذورين لا التوقّفُ على أمرٍ آخَرَ مُخصِّصٍ، ولا الترجيحُ بلا مُرجِّحٍ؛ فإن تعلّق الإرادة هو المخصِّص والمرَجِّح.[3]

تقرير الدليل الثاني: أن مُوجِد الأجسام إن كان موجبًا لذاته يلزم من قدمه قدمُ الأثر، ....

١ ج - ولقائل أن يقول إذا لم يمكن ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان، صح هامش.
٢ ف: بذاته.
٣ ج ح ف - والجواب الصحيح أن نقول اختصاص ذلك... فإن تعلق الإرادة هو المرجّح والمخصص، صح هامش ج ح.

حاصلٌ في الأزل، كما توهّمه على ما يدلّ عليه حديث الترجيح،[1] كما قرّرناه.

وأنت تعلم أيضًا أن تقرير هذ القائل يشتمل على استدراكٍ فيه وفي عبارة المتن أيضًا؛ إذ يكفي أن يقال: إن الفاعل المختار[2] يرجّح وجودَ العالم زمانًا أو غيره على عدمه بمجرّد اختياره بلا داعٍ إليه.[3]

[١٦٥. ١١.] **(قوله: والجواب الصحيح أن نقول: اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر؛ / لأجل تعلّق الإرادة القديمة)** يرد عليه أن ذلك التعلّق إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان قديمًا وجب أن يكون المتعلَّق به الذي كفى في وجوده هذا التعلّق أيضًا قديمًا؛ إذ لو اختصّ بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأن الترجيح[4] الحاصل من ذلك التعلّق[5] يعمّ الأوقات بأسرها. [١٨٤ظ]

لا يقال: لعلّ الإرادة القديمة تعلّقت في الأزل بوجوده في وقتٍ معيّنٍ، فإذا حَضَرَ ذلك الوقت وُجِد بذلك التعلّق القديم من غير احتياج إلى أمرٍ حادثٍ.

لأنا نقول: فحينئذٍ يتوقّف وجوده على حضور ذلك الوقت[6] الذي هو حادث، فننقل الكلام إلى حدوثه.

وإن كان(1) تعلّق الإرادة القديمة حادثًا نقلنا الكلام إليه، فإن كان حدوثه بتعلّقٍ آخَرَ حادثٍ وهكذا تسلسلت التعلّقات إلى ما لا يتناهى، فإما أن يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم -كما مرّ-،[7] وإما أن يقولوا:[8] إن التعلّق أمرٌ اعتباريٌّ، فلا يحتاج حدوثه إلى تأثير، إلا أن البديهة تشهد بأن كل حادث -وجوديًا كان أو عدميًا- يحتاج إلى تأثيرٍ يخصّصه بوقت حدوثه.

[١٦٥. ١٢.] **(قوله: إن كان موجبًا لذاته يلزم من قدمه قدمُ الأثر) يتّجه عليه أن يقال:** إن أثر الموجب القديم إنما يكون قديمًا إذا صدر عنه

١ ك + بلا مرجح.
٢ ك ب: مختار.
٣ غ - إليه.
٤ ك: الترجح.
٥ غ - أيضًا قديمًا إذ لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجّح لأن الترجّح الحاصل من ذلك التعلّق.
٦ غ + وجد بذلك التعلّق القديم من غير احتياج إلى أمر حادث لأنا.
٧ انظر: الفقرة ١٦٥. ٩.، حيث قال: «فللمتكلّم في مقام المنع أن يلتزم صحته».
٨ ض: وأن يقولوا.

— مـنهوات

(1) وفي هامش جار: عطف على قوله: «فإن كان قديمًا وجب إلخ.».

وإن كان مختارًا فلابدّ له من غايةٍ في الايجاد، فكان مستكمَلًا[1] بذلك الإيجاد، فكان ناقصًا لذاته.

تقرير الجواب: أن المختار يُرجِّح أحدَ مقدوريه لا لأمر، فعلى هذا لا يكون لفعله غايةٌ، **هذا على رأي بعضٍ.** وعند بعضٍ الغايةُ استكمال الفعل لا الفاعل. وعند بعضهم أن الغاية هو نفس الفاعل؛ لأنه تعالى إنما يفعل لذاته، ولأنه فوق الكمال.

[1] ف: متكملا.

حاشية الجرجاني

بلا واسطةٍ أصلًا أو بواسطةٍ قديمةٍ أيضًا. وأما إذا صدر عنه بتوسّط حوادث متسابقة إلى غير النهاية فلا، كالحوادث اليومية عند الحكماء،[أ] إلا أن فيه التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف رأيَ المتكلّم.

[١٦٥. ١٣.] (**قوله: فلابدّ له من غايةٍ في الإيجاد**) وذلك لأن المختار الذي يصحّ منه الفعل والترك إنما[1] يفعل بقصدٍ وميلانٍ، فلا يختار إيجاد شيء ولا يميل إليه إلا إذا كان هناك ما يترجّح به الإيجاد على تركه بالقياس إليه، فيكون الإيجاد أولى به من تركه، فكان بالإيجاد محصّلًا[2] لتلك الأولوية ومستكملًا بها، وكان بدون ذلك الإيجاد ناقصًا في ذاته، وهذا باطل، فوجب أن يكون المبدأ المُؤثِّر في الأجسام موجبًا، فتكون قديمةً.

[١٦٥. ١٤.] (**قوله: هذا على رأي بعضٍ**) فإن الأشاعرة ومن اقتفى سيرتَهم جوّزوا ترجيح الفاعل المختار لأحد مقدوريه بلا داعٍ يدعوه إليه؛ ولذلك أمكنهم القول بأن[3] أفعال الله تعالى غير مُعلَّلةٍ بالأغراض، مع كونه فاعلًا بالقصد والاختيار، وتمسكوا في هذا التجويز بقَدَحَي العطشان ورغيفَي الجائعِ وطريقَي الهاربِ من السَبُع مع المساوات في جميع الجهات التي يُتصوَّر الترجيح بها / على ما اشتهر منهم. وأما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادّعوا أن الفعل الخالي عن الغرض عبثٌ، والله سبحانه وتعالى منزّه عنه، ورجوع الغرض إليه محالٌ؛ لتعاليه عن المنافع والمضارّ، فيكون راجعًا إلى المخلوقات، ورعايةَ مصالح[4] العباد، والإحسانَ إليهم، وإليه الإشارة بقوله «وعند بعضٍ الغايةُ استكمالُ الفعل لا الفاعل». وأما الحكماء فقد زعموا أن البديهة تشهد بأن الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يُتصوَّر منه فعلٌ إلا[5] لغرض، فيكون مستكملًا به ناقصًا في ذاته؛[ب] فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى، وقالوا: إنه كامل في ذاته، وصفاتُه راجعةٌ إلى ذاته، فعلمُه بأفعاله على أحسن وجوهها سببٌ لفيضانها عنه، فيكون فاعلًا لذاته وغايةً لفعله بالمعنى الذي صوّرناه في مباحث العلّة الغائية.[6] وإنما قلنا "نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى"؛ لأن الاختيارَ بمعنى كونه بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ثابتٌ له تعالى اتفاقًا.

[١٨٥و]

وأما قوله «ولأنه فوق الكمال» فإشارة[7] إلى أن كمال الشيء في نفسه بانتفاءِ جهات النقصان عنه وحصولِ[8] جهات الكمال فيه بأسرها،[9] وهناك مرتبةٌ أُخرَى أعلى من هذه المرتبة،[10] وهي أن تكون في رتبةِ الكمال ورفعةِ شأنه فيه[11] بحيث يستحيل

[1] ب: إن، صح هامش.
[2] غ: تحصيلا.
[3] غ + كل.
[4] ض ك: لمصالح.
[5] غ: لا.
[6] انظر: الفقرة ١٣٢. ٢.
[7] غ ب: إشارة.
[8] ب: حصول.
[9] غ ب: بأسرهما.
[10] ض – المرتبة.
[11] ض – فيه.

منهوات

(أ) وفي هامش ع: وأيضًا: إذا صدر عن موجب قديمٍ مختارٍ معلّلٍ بالأغراض لا يلزم قدم الأجسام. "لمحرره".

(ب) وفي هامش د: ولما كان الله تعالى تامًا بذاته لا يتطرّق إليه نقصان أصلًا، فإذن لا غاية لفعله؛ بل هو فاعل بذاته. هذا ما ذكروه. ومن ذلك يظهر أن قولهم "إنه غاية لإيجاد غيره وإنه غاية للوجود كله، وإنه غاية الغايات" على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفيُ الغايةِ عن فعله، والإشارة إلى أن ذاته سبب لفاعليته، كما أن الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية، فذاته بمنزلة الغاية؛ فلذلك أطلق عليها الغاية، لا لأنها غاية حقيقة، تأمّل. "منه رحمه الله".

تقرير الدليل الثالث: أن الأجسام لو كانت حادثةً لكانت قبل حدوثها ممكنةَ الوجود، والإمكان يستدعي محلًّا ثابتًا؛ لأنه ثابت، وذلك المحلّ لا يكون نفسَ الأجسام، ولا أمرًا مباينًا لها؛[1] بل مقارنًا لها، وهو المادة، ثم إن كانت المادة حادثةً افتقرت إلى مادة أخرى، ولزم التسلسل، وإلا لزم قدم المادة، ويلزم من قدم المادة قدمُ الصورة، فيلزم قدم الجسم على تقدير حدوثه.

تقرير الجواب: أنا بيّنّا أن المادة منتفيةٌ، وأن الحادث لا تَسْبِقه مادةٌ، **وقد عرفتَ ما فيه**.[2]

تقرير الدليل الرابع: أن قبل كلِّ حادثٍ حادثٌ لا إلى أوّل، وهذا ينافي القولَ بحدوث العالم. وإنما قلنا «إن قبل كل حادثٍ حادثٌ لا إلى أوّل»؛ لأن الزمان لا يقبل العدم الزمانيّ؛ لأن كلّ محدث فعدمُه سابق على وجوده، ومفهومُ ذلك السبق أمرٌ مغايرٌ للعدم؛ لأن العدم قد يكون قبلُ، وقد يكون بعدُ، والقبلُ لا يكون بعدُ. وتلك القبليةُ صفةٌ ثبوتيةٌ، فقبل أوّل الحوادث حادث آخر، والكلام فيه كما في الأول، فقبل كل حادث حادثٌ لا إلى أوّل.

١ ج - لها.
٢ و + سؤالًا وجوابًا.

حاشيـة الجـرجاني

أن لا يفيض الكمال منه على غيره، ولا يزول عنه النقصان بحسبه، فالذي يكون[1] في هذه المرتبة -أعني: ما فوق الكمال- لابدّ أن يكون فاعلًا مفيضًا، فكونه تعالى فاعلًا لأنه فوق الكمال، وهذا هو الغاية والنهاية في الكمال؛ إذ لا يفارقه الفيض والتكميل؛ بل تستحيل المفارقة أيضًا.

[١٦٥. ١٥.] **(قوله: ويلزم من قدم المادّة قدمُ الصورة)** لما تبيّن عندهم من أن المادّة يمتنع خلوّها عن الصورة، فإن[2] كانت واحدةً كان الجسم المركّب منهما قديمًا بشخصه، وإن كانت متعاقبةً كان قديمًا بنوعه، وباقي المقدّمات المذكورة في الدليل الثالث[3] قد سبقت الإشارة إليها في الكتاب.

[١٦٥. ١٦.] **(قوله: وقد عرفتَ ما فيه)** إشارة منه إلى ما اعترض به هناك على الجواب، فارجع إليه.

[١٦٥. ١٧.] **(قوله: تقرير الدليل[4] الرابع)** هذا هو الاستدلال بقدم الزمان على قدم الجسم.

وتقريره: الظاهر المشهور أن يقال: لا يجوز أن يكون الزمان حادثًا، وإلا لكان عدمه سابقًا على وجوده سبقًا يمتنع معه أن يجامع السابقُ المسبوقَ، أعني: السبق الزماني، فيلزم أن يكون عدمه مقارنًا لزمانٍ، فيكون الزمان موجودًا حين ما فُرِضَ[5] معدومًا، هذا خلف. وإذا كان الزمان قديمًا وهو مقدار الحركة / كانت الحركة أيضًا قديمة، فيكون محلّها -أعني الجسم- قديمًا، وهو المطلوب. [١٨٥ظ]

وأجيب عنه بأن سبق عدمه على وجوده إنما يلزم إذا كان الزمان معدومًا ثمّ يُوجَد. وأما إذا لم يُوجَد أصلًا، كما هو مذهبنا من أن الزمان أمرٌ موهومٌ فلا. **وأيضًا**: لا نسلّم أن ذلك السبق يستدعي كون السابق مقارنًا لزمانٍ ليلزم ذلك الخلف، وإليه أشير في المتن بقوله «والقبليّة لا تستدعي الزمان».

وأما تقرير الشارح للدليل الرابع فهو أن يقال: قبل كلّ حادثٍ حادثٌ[6] لا إلى أوّل، وذلك ينافي القول بحدوث العالم. أما الأوّل فلأن الزمان لا يقبل العدم؛ بل هو أمرٌ مستمرٌّ؛ وذلك لأن كلّ محدث فعدمه قبل وجوده قبليةً لا يجامع فيها القبلُ البعدَ،[7] وهذه القبلية صفةٌ ثبوتيةٌ معروضها الزمان، كما مرّ،[8] فقبل أوّل الحوادث فرضًا زمانٌ معيّنٌ هو مقدار لحركةٍ مخصوصةٍ هي حادثة أيضًا، فننقل الكلام إليها،

١ غ: فكما كان.
٢ غ: وإن.
٣ غ - الثالث.
٤ كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية - الدليل.
٥ ض: يفرض.
٦ ب - حادثٌ، صح هامش.
٧ غ - البعد.
٨ انظر: الفقرة ٨١.

تقرير الجواب: أن القبلية لا تستدعي الزمانَ وقد مرّ تحقيقُه،[1] وقد عرفتَ ما فيه.[2]

واعلم أن كل حادث له علل أربع: الفاعل، والغاية، والمادّة، والصورة. وهذه الدلائل الأربعة مأخوذة من هذه الأربع: الأول من العلة الفاعلية، الثاني من الغائية، الثالث من المادّية، الرابع[3] من الصورية.

[1] انظر: الفقرة ٨١.
[2] و + سؤالًا وجوابًا.
[3] ج: والرابع.

حاشية الجرجاني

فقبلها أيضًا زمانٌ وحركةٌ[1] مخصوصةٌ[2] أُخرَى هي حادثة أيضًا، وهكذا، فقبل كلّ حادثٍ حادثٌ لا إلى نهاية[3] في زمان مستمرّ. وأما الثاني فلأن تلك الحوادث المتسلسلة[4] لا إلى أوّل -أعني: الحركات المتعاقبة لا إلى بداية- تستلزم جسمًا قديمًا.

[١٦٥. ١٨.] (**قوله: تقرير الجواب: أن القبلية لا تستدعي الزمانَ**) فلا يلزم أن يكون قبل كلّ حادث زمان حتى يلزم تسلسل الحوادث المنافي لحدوث العالم.

[١٦٥. ١٩.] (**قوله: وقد عرفتَ ما فيه**) إشارة إلى ما أورده هناك على هذا الجواب.

[١٦٥. ٢٠.] (**قوله: الأول: من العلة الفاعلية**) أي: الأوّل مأخوذٌ من العلّة الفاعلية حيث قيل[5] فيه: إن المُؤثِّر إما أن يستجمع[6] جميعَ ما يتوقّف عليه المؤثّرية أو لا، والثاني مأخوذٌ من العلّة الغائية حيث قيل فيه: إن الفاعل لا يجوز أن يكون مختارًا يفعل لغايةٍ، والثالث مأخوذٌ من العلّة المادّية حيث قيل[7] فيه:[8] إن مادّة الأجسام يجب أن تكون[9] قديمةً، والرابع مأخوذٌ من العلّة الصورية بناءً على تشبيه[10] الزمان أو الحوادث المتعاقبة بالعلّة[11] الصورية.

[1] ض: حركة.
[2] غ - هي حادثة أيضًا فننقل الكلام إليها فقبلها أيضًا زمان وحركة مخصوصة، صح هامش.
[3] ض: النهاية.
[4] ض: المسلسلة.
[5] غ: قال.
[6] ك + فيه.
[7] غ: قال.
[8] ض - إن الفاعل لا يجوز أن يكون مختارًا يفعل لغاية والثالث مأخوذ من العلّة المادّية حيث قيل فيه.
[9] ض - تكون.
[10] ض: تمشية.
[11] ب: بالعلل.

[٢ . ٤. الفصل الرابع: في الجواهر المجردة]

[٢ . ٤ . ١. ماهية العقول المجردة]

[١٦٦.] **قال: الفصل الرابع في الجواهر المجرّدة. أما العقل فلم يَثبُت دليلٌ على امتناعه، وأدلّةُ وجودِه مدخولةٌ، كقولهم "الواحد لا يصدر عنه أمران". / ولا سبقَ لمشروطٍ باللاحق في تأثيره أو وجوده، ولا لِمَا انتفتْ صلاحيةُ التأثير عنه؛ لأن المُؤثِّر مختار.** [٥٣و]

أقول: لما فرغ من مباحث الأجسام شرع في البحث عن الجواهر المجرّدة، أعني: العقول والنفوس. أما العقل -وهو الجوهر المجرّد الذي لا يتعلّق بالأجسام تعلّقَ التدبير والتصرف- فقد أنكره المتكلّمون، وقالوا: لو وُجِد جوهرٌ مجرّدٌ -أي: ليس بجسم ولا جسماني- لشاركه الباري تعالى في هذا المعنى، فيلزم[١] أن يكون ذات الباري مركّبًا من الأمر المشترك ومما به يمتاز عنه، وهو محال.

والجواب عنه: أنّ المشاركة في العوارض -لاسيّما في السلب- لا تقتضي التركيب في الذات. وإلى هذا أشار بقوله «أما العقل فلم يَثبُت دليلٌ على امتناعه»، ثم قال المصنّف: «وأدلّةُ وجوده» أي: أدلّة وجود العقل «مدخولة» أي: ضعيفة مزيّفة.

منها: أنّ الله تعالى واحد من جميع الجهات، فالصادر عنه أوّلًا لا يكون إلا واحدًا بسيطًا، ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر عنه أوّلًا جسمًا، ....

[١] و: فلزم.

حاشية الجرجاني

[١٦٦ . ١.] **(قوله: لا يتعلّق بالأجسام تعلّقَ التدبير والتصرف)** إنما قيّد التعلّق بذلك؛ لأن تعلّق التأثير في الأجسام جائزٌ للعقول[١] عندهم.

[١٦٦ . ٢.] **(قوله: أي: ليس بجسم ولا جسماني)** أراد بالجسماني الجوهرَ الذي هو جزءٌ للجسم المطلق كالمادة والصورة أو جزءٌ لنوع منه كالصورة المنوّعة للأجسام، والجوهرَ المتعلّقَ بالأجسام / تعلّق التدبير كالنفس الناطقة. ولك أن تقتصرَ في الجسماني على ما هو جزء الجسم بأحد الوجهين، وتجعلَ النفس الناطقة داخلةً في المجرّد الذي استدلّ بهذا الدليل على عدمه؛ لأنها كالعقل تشارك ذاتَ الباري في أنها ليست متحيّزةً بالذات ولا حالّةً في متحيّز بالذات. [١٨٦و]

[١٦٦ . ٣.] **(قوله: أي: ضعيفة مزيّفة)** الدَّخْل العيب والريبة، وكذلك الدَّخَل بالتحريك،[٢] يقال: في هذا الأمر دَخْلٌ ودَخَلٌ بمعنًى. والعيبُ والريبة[٣] في الدليل هو الضعف والتزييف؛[٤] فلذلك فسّر المدخولة بالضعيفة المزيّفة.

[١٦٦ . ٤.] **(قوله: واحد من جميع الجهات)** أي: لا تكثّر[٥] في ذاته؛ بل هو أَحَدِيّ الذات بلا شائبة تركيبٍ،[٦] ولا في صفاته؛ لأنها عين ذاته.

[١] ب - للعقول، صح هامش.
[٢] ض: بالمتحرك.
[٣] ب - كذلك الدَّخَل بالتحريك يقال في هذا الأمر دَخْلٌ ودَخَلٌ بمعنى والعيب والريبة، صح هامش.
[٤] غ: والزيف.
[٥] غ: كثرة.
[٦] غ: في التركيب.

وإلا لصدر عنه أمران؛ لأن الجسم مركّب من الهيولى والصورة، وليست واحدةٌ منهما علّةً للأخرى ولا واسطةً مطلقةً للأخرى، وإلا يلزم تقدّم[1] إحداهما على الأخرى بالشخص، وليس[2] كذلك؛ بل تحتاجان معًا إلى علّةٍ تُوجِد كلًّ واحدة منهما. فلو كان الجسم هو المعلول الأوّل يلزم أن يصدر

[1] و: تقديم.
[2] ف - وليس.

حاشية الجرجاني

[١٦٦. ٥.] (قوله: وإلا لصدر عنه أمران؛ لأن الجسم مركّب من الهيولى والصورة) ولا شكّ أن صدور المركّب عن العلّة إنما يكون بصدور مفرداته عنها، فلا حاجة إلى قوله «وليست واحدة منهما[1] علّةً للأخرى إلخ.»؛ لأن ذلك إنما يتصوّر إذا صدر عن المبدأ أحد الجزئين أوّلًا، وصدر عن هذا الجزء الجزء الآخر، وقد بيّن فيما بعد أنه لا يجوز أن يكون الصادر الأول أحد جزأي الجسم -أعني: الهيولى والصورة-؛ لكنه بالغ في نفي صدور الجسم عن المبدأ أوّلًا بأن ذلك إما بأن يصدر عنه كل واحد من جزأيه ابتداءً، وإما بأن يصدر عنه أحدهما،[2] ويصير علّة للآخر،[3] فيصدر الآخر عنه، أو يصير واسطة مطلقة للآخر، فيصدر[4] الآخر عن المبدأ بتوسّطه. والثاني -أعني: صدور أحدهما عن المبدأ وصيرورته علّةً أو واسطةً للآخر- باطل، فتعيّن الأول، فيلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقي أمران في مرتبة واحدة.

والمراد بالواسطة المطلقة ما يتوسّط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده،(أ) والتوسّط بهذا الوجه يستلزم كون الواسطة بحسب شخصها متوسّطة بينهما، بخلاف التوسّط من حيث الماهية أو بتعاقب الأفراد، كما هو مذهبهم في كون الصورة شريكة لفاعل الهيولى،(ب) وحينئذٍ يتّجه أن يقال: لم لا يجوز أن تكون إحداهما واسطةً للأخرى غيرَ مطلقة، فلا يلزم أن يصدر عن المبدأ أمران ابتداءً؟

[١٦٦. ٦.] (قوله: وليس كذلك) أي: ليس يتقدّم إحداهما على الأخرى بالشخص؛ لأن الهيولى علّة قابلة لتشخّص الصورة، والصورة علّة فاعلة[5] لتشخّص الهيولى، فلا تقدّم لإحداهما من حيث إنها متشخّصة على الأخرى.(ت)

[1] ض غ: منها.
[2] غ + عن مبدأ.
[3] غ: ويصير على الآخر.
[4] ب: فصدر.
[5] ك: فاعلية.

منهوات

(أ) وفي هامش د: المراد بالواسطة المطلقة ما لا يكون المعلول واسطة لها من جهة أخرى؛ فإن المعلول الأول ينبغي أن يكون كذلك، فعلى هذا لا يتجه ما ذكره من الاعتراض المتوجه على تفسير المحشي.

(ب) وفي هامش ك: فإنها بتعاقب أفرادها شريكةٌ لعلّة بقاء الهيولى، فحينئذٍ لا تكون الصورة بحسب شخصها متقدمة عليها. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش ك: فإن قلت: إن العلة -سواء كانت فاعلة أو قابلة- لابدّ وأن تكون موجودة أوّلًا، والموجود لا يتصوّر بدون التشخص، فيلزم أن يكون كل واحدة منهما من حيث إنها متشخصة متقدمةً على الأخرى، كما يُفهَم آنفًا من قوله «أما الصورة فلأن فاعليتها موقوفة إلخ.». قلت: قد سبق -قبل بحث الجواهر بأحد عشر ورقًا- أنّ ما مع العلة لا يجب أن يكون علة. وأما المفهوم فهو لا يضرّنا؛ لأن تشخص الهيولى غيرها، وليس موجودًا في الخارج، بخلاف الهيولى؛ فإنها موجودة. ولا شكّ أن الصورة علة فاعلية لتشخص الهيولى لا لوجودها عند الحكماء. وأما على الفرض المذكور فهي علة لوجودها، فالفرق بين الكلامين ظاهر جدًّا، فلا وجه لما قيل على قوله «أما الصورة فلأن فاعليتها إلخ.».

فإن قلت: هذا ينافي لما مرّ آنفًا من كون الهيولى علة قابلة، والصورة علة فاعلة؛ إذ المفهوم منه عدم التوقف. قلت: إن التشخص ليس أمرًا موجودًا في الخارج، فلا يُفهَم وجوب التوقف في تشخص الهيولى، مع أن الفاعل فيه هو الصورة المطلقة لا الواحدة بعينها، كما مرّ قبل بحث الجواهر بخمسة أوراق.

ثم اعلم أنه قال السيد الشريف في أواخر جواهر شرح المواقف قبل مقصد ترتيب الموجودات: «قد صرّحوا بأن الصورة جزء لعلة الهيولى، وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها متشخصة عنها».(١) | (١) انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٧/٢٥٥.

عن الواحد الحقيقي أمران، وقد عرفتَ بطلان ذلك.

ولا يجوز أن يكون صورةً أو نفسًا؛ لأن كلّ واحدة منهما مشروطة بالمادّة في فاعليتها. **أما الصورة فلأن فاعليتها موقوفة على تشخّصها،**[1] وتشخّصها[2] موقوف على المادّة. وأما النفس فلأن فعلها يتوقّف على الآلة المحتاجة إلى المادّة، فلو كان المعلول الأوّل هو الصورة أو النفس لكانت سابقةً في تأثيرها على المادّة؛ ضرورةَ كون المادّة متأخّرةً عنها حينئذٍ؛ لأنها معلولة لها. ولا يجوز أن تكون سابقةً في تأثيرها على المادّة؛[3] إذ لا سبق لمشروط[4] في تأثيره بما فرض لاحقًا على ذلك اللاحق. وإلى هذا أشار بقوله «ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره»، أي: لا سبق لمشروطٍ -هو الصورة أو النفس- في تأثيره[5] بما فرض لاحقًا، أعني: المادة.

ولا يجوز أن يكون عرضًا، وإلا يلزم أن يكون العرض موجودًا قبل الجوهر؛ لأن المعلول الأوّل سابق على غيره، ويمتنع أن يسبق العرض على الجوهر؛ **إذ الجوهر شرطٌ في وجود العرض.** وإلى هذا أشار بقوله «أو وجوده» أي: لا سبق لمشروط -هو العرض- في وجوده بما فرض لاحقًا، أعني: الجوهر.

ولا يجوز أن يكون المعلول الأوّل المادةَ؛ لأن المادة لو كانت هي المعلول الأوّل، لكان لها صلاحية التأثير؛ لأن المعلول الأوّل مؤثّرٌ فيما بعده؛ **لكنّ المادّة انتفت عنها صلاحية التأثير؛ لأن المادة هي القابلة فقط،**

١ و: تشخيصها.
٢ و: تشخيصها.
٣ ح - ضرورة كون المادة متأخرة عنها لأنها حينئذ معلولة لها ولا يجوز أن تكون سابقة في تأثيرها على المادة، صح هامش.
٤ و: للمشروط.
٥ ج: تأثيرها.

حاشية الجرجاني

[١٦٦. ٧.] **(قوله: أما الصورة فلأن فاعليتها موقوفة / على تشخّصها)** أي: الصورة -سواء كانت جسمية أو نوعية- لا يُتصوَّر كونها مؤثّرةً وفاعلةً لوجود شيء في الخارج إلا بعد كونها موجودة فيه، ولا وجود[1] في الخارج إلا للمشخّصات دون المبهمات،⁽¹⁾ وتشخّص الصور[2] موقوف على المادة؛ لما تقدّم آنفًا من أنها علّة قابلية[3] لتشخّصها. [١٨٦ظ]

[١٦٦. ٨.] **(قوله: ضرورة كون المادّة متأخّرة عنها حينئذٍ؛ لأنها معلولة لها)** وذلك لأنّ[4] ما عدا الصادر الأول يكون معلولًا له قطعًا إما بواسطة أو بغير واسطة، فيكون ما عداه متأخّرًا عن تأثيره ضرورةً.

[١٦٦. ٩.] **(قوله: بما فرض لاحقًا)** صرّح بالفرض تنبيهًا على أن اللاحق المذكور في المتن ليس لحوقه بحسب نفس الأمر؛ بل بحسب الفرض كما لا يخفى.

[١٦٦. ١٠.] **(قوله: إذ الجوهر شرطٌ في وجود[5] العرض)** مُنِعَ ذلك بأن العرض مشروط بمحلّ، فجاز أن يكون الصادر الأول بعض صفاته تعالى. نعم، إن ضمّ إلى ذلك امتناع كونه فاعلًا وقابلًا معًا تمّ الدليل عندهم.[6]

[١٦٦. ١١.] **(قوله: لكنّ المادّة انتفت عنها صلاحية التأثير؛ لأن المادة هي القابلة فقط)** إن أراد بذلك أن المادة لا تكون مؤثّرةً وفاعلةً أصلًا

١ ض - وجود، صح هامش.
٢ ك: الصورة.
٣ غ: قابلة.
٤ ض - لأن.
٥ كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: لوجود.
٦ هذا المنع لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٣٤و.

منهوات

(1) وفي هامش ك: قال خواجه زاده في **تهافت الفلاسفة** في إبطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدأ: إن غايته أن يكون التشخص لازمًا للوجود لا أن يكون الوجود موقوفًا على التشخص، وتقدم الملزوم بالذات على الشيء لا يستلزم تقدم اللازم عليه، فتأمل. | انظر: **تهافت الفلاسفة** لخواجه زاده، ص ٣٧.

وما هو قابل فقط لا يصلح للتأثير؛ لأن نسبةَ القبول الإمكانُ الخاصُ، ونسبةَ الفعل الوجوبُ، ويمتنع أن يكون الشيء الواحد -بالقياس إلى واحد آخر- له نسبة الوجوب ونسبة الإمكان. وإلى هذا أشار بقوله «ولا[1] لما انتفت صلاحية التأثير عنه» أي: لا سبق لما انتفت صلاحية التأثير عنه؛ لأن ما انتفت عنه صلاحية التأثير[2] لو كان سابقًا يلزم أن يكون مؤثرًا بالنسبة إلى ما بعده، ويمتنع أن يكون ما انتفت عنه صلاحية التأثير فاعلًا.

وأيضًا لو كانت الهيولى هي المعلول الأوّل لكانت متقدّمة بالوجود على الصورة، وهو محال، فتعيّن أن يكون المعلول الأوّل هو العقل؛ لأن المعلول الأوّل لابدّ وأن[3] يكون ممكنًا، والممكن إما عرض أو جوهر، والجواهر منحصرة في الخمسة، وقد بيّن امتناع أن يكون المعلول

[1] ج: وإلا.
[2] ف - التأثير.
[3] ح: من أن.

حاشية الجرجاني

فهو ممنوع؛ بل هو مصادرة على المطلوب؛ لأنه[1] بعينه معنى انتفاء[2] صلاحية التأثير عن المادة؛ وإن أراد أن المادة لا تكون مؤثّرةً فيما هو مقبولها كما يدلّ عليه قوله «ويمتنع أن يكون الشيء الواحد -بالقياس إلى واحد آخر-[3] له نسبة الوجوب ونسبة الإمكان» فهو مسلّم؛ لكنه لا يستلزم انتفاء صلاحية التأثير عن المادة مطلقًا.

لا يقال: إن الصادر الأول يجب أن يكون علّةً لجميع ما عداه إما بواسطة وإما[4] بغير واسطة، فيلزم أن تكون المادة على ذلك التقدير علّةً مؤثّرةً في مقبولها، فيلزم اجتماع نسبتي القبول والفعل بينها وبين مقبولها، وهو محال.

لأنا نقول: ذلك الاجتماع إنما يكون محالًا إذا كان من جهة واحدة، وهو ممنوع؛ لجواز أن تكون المادة قابلةً له بذاتها[5] وفاعلةً له بتوسّط أمر[6] آخر، على أنه يجوز أن يكون فاعل المقبول هو المبدأ الأول، وتكون المادة شرطًا لتأثيره فيه،[7] فلا تجتمع النسبتان في المادة حينئذٍ.

[١٦٦. ١٢.] **(قوله: لكانت متقدّمة بالوجود على الصورة)** أي: لكانت الهيولى متقدّمة بالوجود على الصورة،[8] وهو محال؛ لأن الصورة شريكة لفاعل وجود الهيولى عندهم.

[١٦٦. ١٣.] **(قوله: والجواهر منحصرة في الخمسة) فإن قلت:** قد مرّت إشارة إلى منع هذا الانحصار بجواز أن يتركّب جوهرٌ ليس بجسم من جزأين ليسا كجزأي الجسم -أعني: الهيولى والصورة-،[9] وحينئذٍ جاز أن يقال: لم لا يجوز / أن يكون الصادر الأول هو أحد هذين الجزأين لهذا الجوهر؟ ولا[10] نسلّم امتناع تقدّم أحدهما على الآخر كما في جزأي الجسم. [١٨٧و]

قلت: هذا الجوهر المركّب لا يجوز أن[11] يكون متحيّزًا؛ لأن المتحيّز بالذات المالئ للمكان هو الجوهر الممتدّ في الجهات -أعني: الصورة الجسمية-، ويتبعها في ذلك محلّها وما يحلّ في محلّها، فيكون مجرّدًا لا في مكان. ولا يجوز أن يكون نفسًا؛ لأن جزء[12] النفس لا يستقلّ بالتأثير، وإلا لاستقلّت به؛ بل يكون عقلًا،(أ) وهو المطلوب ههنا، وكونه مركّبًا لا يقدح فيه.

[1] ب: لكن.
[2] غ: بعينه مع انتفائه.
[3] ض ب - آخر.
[4] ب: أو.
[5] غ: لذاتها.
[6] غ - أمر.
[7] غ - فيه.
[8] ك - أي لكانت الهيولى متقدّمة بالوجود على الصورة.
[9] انظر: الفقرة ١. ٣٣.
[10] ض: فلا.
[11] ب - يجوز أن.
[12] غ: جزئي.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: وحاصله: أن هذا الجزء مستقل بالتأثير، وجزء النفس لا يستقل بالتأثير، فهذا الجزء ليس جزء النفس، فلا يكون الكل نفسًا؛ بل يكون عقلًا. قال الأستاذ [علي قوشجي]: لا نسلّم أن جزء النفس لو استقل بالتأثير لزم استقلال النفس به؛ لجواز أن يحتاج الجزء الآخر إلى أمر خارج، ويلزم من احتياجه احتياج الكل. "علي قوشجي".

الأوّل عرضًا أو واحدًا من الجواهر الأربعة التي هي غير العقل، فتعيّن أن يكون المعلول الأوّل هو العقل.

هذا تقرير الدليل. وأما بيان ضعفه فلأن الله تعالى -كما ستعلم- مختار، والمختار يجوز أن تتعدّد آثاره وأفعاله. هذا بعد تسليم الأصول التي بنوا عليها هذا الدليل.

ولقائل أن يقول: على تقدير كونه موجبًا لا نسلّم أنّه واحد من جميع الجهات؛ فإنّ / الوجود المطلق مقول بالتشكيك، وحينئذٍ يكون الواجب فيه حيثية الوجود المطلق العارض له، فيجوز أن يصدر عنه اثنان. والوجود المطلق -وإن كان عروضه عقليًا- يجوز أن يكون حيثيةً للصدور، كما زعمتم في المعلول الأوّل.[1] [٥٣ظ]

[1] ج وح - ولقائل أن يقول... في المعلول الأول.

حاشية الجرجاني

[١٦٦. ١٤.] (**قوله: والمختار يجوز أن تتعدّد آثاره وأفعاله**) بحسب تعدّد[1] تعلّقات اختياره، وليست هذه التعلّقات أمورًا موجودةً في الأعيان ليلزم تعدّدٌ في صفاته الحقيقية عند من لا يجوّزه؛ بل هي[2] حيثياتٌ واعتباراتٌ هي شروط[3] لتأثير المبدأ في أفعاله.

[١٦٦. ١٥.] (**قوله: بعد تسليم الأصول التي بنوا عليها هذا الدليل**) تلك الأصول هي أن الفاعل الموجب إذا كان واحدًا حقيقيًا لا يصدر[4] عنه إلا واحد، وأن الجسم مركّب من الهيولى والصورة، وأن القابل يمتنع أن يكون فاعلًا، وأن الصورة في تشخّصها محتاجة إلى الهيولى، وأن الهيولى في تشخّصها ووجودها محتاجة إلى الصورة، وأن جميع أفعال النفس موقوف على الآلة الجسمانية، وليس شيء من هذه المقدّمات مسلّمًا عند المتكلّم.

[١٦٦. ١٦.] (**قوله: ولقائل أن يقول: على تقدير كونه موجبًا**) أي: إذا سلّمنا جميع تلك الأصول فلنا أن نقول: ليس المبدأ واحدًا من جميع الجهات؛ بل له حيثيات متعدّدة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاصّ وكالسلوب، وهذه الحيثيات وإن كانت أمورًا[5] اعتباريةً لا عينية يجوز أن تكون شروطًا لتأثيره،[6] فتتعدّد آثاره بحسبها، كما جوّزتم تعدّد آثار المعلول الأول[7] بحسب جهاته الاعتبارية على ما مرّ.

لا يقال: تعدّد جهاته يستلزم أن يكون فيه تركيب[8] بوجهٍ ما، فيكون محتاجًا إلى مبدأ آخر، فلا يكون مبدأ أول.

لأنا نقول: إنما يلزم احتياجه إلى مبدأ آخر أن لو كان فيه تركيب[9] بحسب ذاته أو كان هناك صفات حقيقية قائمة بذاته على زعمهم. وأما تعدّد جهاته الاعتبارية فلا يوجب تركيبًا[10] في ذاته ولا تعدّدًا في صفاته الحقيقية ولا حاجةً إلى مبدأ آخر.

فإن قيل: عروض الوجود المطلق له تعالى[11] عقليّ كما صرّح به الشارح، فيكون عروض السلوب أيضًا عقليًا بطريق الأولى. وحينئذٍ يتّجه أن يقال: إنما يعرض له هذه الأمور / في العقل أن[12] لو كانت ذاته جائزة التعقّل لغيره، وهو ممنوع؛[(أ)] بل باطل.[13] [١٨٧ظ]

[1] ك - تعدد.
[2] ض - هي.
[3] غ: شرط.
[4] ب: لم يصدر.
[5] غ + متعددة.
[6] غ: شرطا لتأثير.
[7] ك - الأول، صح هامش.
[8] ض: تركب.
[9] ض: تركب.
[10] ض غ ب: تركبا.
[11] ض - له تعالى.
[12] ض - أن.
[13] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤و.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: قيل: إن هذا المنع بالنسبة إلى القوى القاصرة، على أن توقف إثبات الشيء للشيء في الذهن إنما هو تعقله في الجملة، وهو ممكن بالاتفاق في حقّه تعالى. وقيل: هذا مبني على كون التصور بوجهٍ ما وجودًا ذهنيًا حتى يمكن عروض هذه الأمور في الذهن. "أخ". [لعله يشير بهذا الرمز إلى أخوين].

[١٦٧.] **قال: وقولهم "استدارة الحركة توجب الإرادةَ المستلزمةَ للتشبه[١] بالكامل، إذ طلبُ الحاصل فعلًا وقوةً يوجب الانقطاعَ، وغيرُ الممكن محالٌ"، لتوقّفه على دوام ما أوجبنا[٢] انقطاعه وعلى حصر أقسام الطلب، مع المنازعة في امتناع طلب المحال.**

أقول: هذا دليل آخر على إثبات العقول، مع ما يرد عليه. ولما كان هذا الدليل متوقّفًا على مقدّماتٍ لم تُبيَّن[٣] في المتن احتجنا إلى أن يُورَد على وجهٍ يشتمل على جميع مقدماته بالفعل بحيث لم يبق اشتباه.

تقرير الدليل: أنّ الأجرام السماوية ليس بعض أجزائها التي[٤] تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض بحسب طبائعها؛ لأن الطبائع التي للأجزاء المفروضة متحدة،

[١] ج: للشبه.
[٢] ج: أوجبت.
[٣] ج وح: تتبين.
[٤] ج - التي، صح هامش.

حاشية الجرجاني

قلنا: لم يُرِد بكون العروض عقليًا أنه يتوقّف على التعقّل حتى يلزم أنه إذا لم يتعقَّل لم تكن تلك الأمور عارضةً له؛ بل أراد أن تلك الأمور العارضة أمورٌ عقليةٌ لا وجود لها في الخارج؛ بل في العقل، ثم إنها -مع كونها غير موجودة إلا في العقل- عارضةٌ له في نفس الأمر سواء عُقِلتْ أو لم تُعقَل.(أ) نعم، إذا لم تُعقَل لم تكن موجودةً في نفس الأمر؛ لكن اتصاف الشيء بصفةٍ في نفس الأمر لا يتوقّف على وجود تلك الصفة في نفس الأمر، كما أن اتصاف الشيء بصفة في الخارج لا يتوقّف على وجودها فيه، فإن العمى عارض لزيد في الخارج مع أنه ليس من الموجودات الخارجية.(ب) ونحن نعلم قطعًا أنه تعالى ليس بجسم في نفس الأمر ولا بعرض إلى غير ذلك، سواء أمكن تعقّل ذاته بالكنه أو لم يمكن.

[١٦٧. ١.] **(قوله: تقرير الدليل: أنّ الأجرام السماوية ليس بعض أجزائها)** استدلّ الرياضيون على حركات الأفلاك بطريق إنيٍّ(ت) هو[١] أن الكواكب متحرّكة كما يشهد به الحس، وتلك الحركات يجب أن تكون للأفلاك لا للكواكب في أنفسها كما أشرنا إليه. واستدلّ الطبيعيون على حركاتها بطريق لميٍّ هو ما ذكره ههنا. وإنما قال: «بعض أجزائها التي تفرض»؛ لأن الأجرام السماوية بسيطة، فلا تكون فيها أجزاء بالفعل؛ بل[٢] بالفرض. وعقّب الوضع بالمحاذاة تفسيرًا له؛ لأن المراد بالوضع ههنا هو الهيئة التي تعرض بسبب نسبة أجزائها إلى الأجسام الواقعة في داخلها، وهي المحاذاة، لا بسبب نسبة بعض أجزائها إلى بعض.

[١] غ: وهو.
[٢] ض - بل، صح هامش.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: **فإن قيل:** هل يستقيم مثل هذا الكلام في كون زيادة الوجود الخارجي على الموجود وعروضِه له عقليًا لا خارجيًا. **قلنا:** لا؛ إذ الموصوف غير موجود ههنا قبل عروض الوجود الخارجي له، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: **فإن قلت:** إن العروض في الخارج يتوقف على تميز العارض عن المعروض في الخارج، وذلك التميز الخارجي يتوقف على وجود العارض فيه، كما صرّح به السيد في تمايز الأعدام والوجودات، فلا تغفل عنه. **قلت:** إن معنى العروض في الخارج هو أن المعروض يوجد في الخارج أولًا، ثم يتصف بهذا العارض الخارجي، فلخصوص وجود المعروض في الخارج دخل في عروضه له، كما أن لخصوص الوجود الذهني دخل في عروض المعقولات الثانية ولمطلق الوجود في لوازم الماهية على ما حقّق في موضعه، وليس معنى العارض الخارجي هو تحقّقه وتميّزه في الخارج، فلا غبار حينئذٍ.

لا يقال: إن الاتصاف الخارجي كيف لا يتوقف على وجود الوصف في نفسه في الخارج، مع أنه يتوقف على وجوده الرابطي في الخارج، وهو وجود شيء لآخر، فيتفرع على وجوده في نفسه. **لأنا نقول:** هذا التفرع مخصوص بما كان وجوده لغيره كوجود الأعراض لمحالّها على ما صرّح به الشريف في حاشية المطالع في تشكيك الإمام على اللزوم. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش د: البرهان الإنّي ما يكون الاستدلال فيه من المعلول -كالحمى- على العلة -كتعفّن الأخلاط-، واللمّي بالعكس.

فلا تقتضي أمورًا مختلفةً، فلا يكون شيء من الوضع والمحاذاة لشيء من طبائع الأجزاء المفروضة واجبًا. فالنقلة عنها جائزة، وتلك النقلة لا تتصوّر إلا بالميل؛ لأن الحركة بدون الميل محال؛ لما ستعرف، فيجوز أن يكون في طباعها ميل.[1] ولما لم يمكن[2] عليها سوى الحركة المستديرة

[1] ج: الميل.
[2] ج: يكن.

حاشية الجرجاني

[١٦٧. ٢.] (قوله: فلا يكون شيء من الوضع والمحاذاة لشيء من طبائع الأجزاء المفروضة واجبًا. فالنقلة عنها جائزة) يعني: بالنظر إلى طبائعها، وهذا القدر كافٍ في المطلوب. ولا يقدح فيه جواز كون تشخّصاتها مبدأً لوجوب الأوضاع وامتناع الانتقال.(ا) وأيضًا(ب) هذا الوضع إنما يعرض من تأثير غريب، فلا يكون واجبًا لذوات الأجزاء، فتجوز النقلة عنه نظرًا إليها.

واعترض بأنه لم لا يجوز أن تلحق جرمَ الفلك صورةٌ منوّعةٌ لا يشارك جزؤه فيها الكل، كما أن كونه كرةً لا يشارك جزؤه الكل فيه، وتكون تلك الصورة مقتضية لوضعٍ معيّنٍ لا يفارقه أصلًا.

فإن قلت: لا يقدح ذلك في صحة ما ادعيناه؛ لأن الأجزاء بالنظر إلى طباعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع، فيجوز عليها الانتقال عنه.

قلت: تكون / تلك الصورة المذكورة أمرًا عائقًا خارجًا عن طبائع الأجزاء، فيبطل -بناءً على هذا الاحتمال- حصرُه العائق الخارجي بعد هذا في ذي الميل المستقيم والمركّب.[1] [١٨٨و]

وقد يتوهّم أن تساوي جميع الأوضاع والمحاذيات يوجب امتناع النقلة؛ لاستلزامها التخصيص بلا مخصّص. وفساده ظاهر؛ لأن ذلك التساوي يستلزم صحة[2] كل واحد من الحركة والسكون قطعًا، ثم إن الحركة توجد بأسبابها المقتضية لها، فلا تخصيص بلا مخصّص. نعم، يتّجه أن يقال: إن عدم وجوب الوضع والمحاذاة لطبائع الأجزاء يستلزم[3] جواز زواله عنها، وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها؛(ت) إذ يجوز زواله بحركة غيرها مما اعتبر الوضع والمحاذاة معه سواء كانت تلك الحركة طبيعيةً أو قسريةً.

[١٦٧. ٣.] (قوله: لأن الحركة بدون الميل محال؛ لما ستعرف) في مباحث الكيفيات الملموسة من أن الميل هو العلّة القريبة للحركة.[4]

[١٦٧. ٤.] (قوله: ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة) هذه المقدّمة -أعني: امتناع الحركة المستقيمة-، وكذا الحكم باتحاد

[1] هذا الاعتراض بتمامه، أي: من قوله «واعترض بأنه» إلى هنا لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤و.
[2] ك - صحة، صح هامش.
[3] غ - صحة كل واحد من الحركة والسكون قطعًا ثم إن الحركة توجد بأسبابها المقتضية لها فلا تخصيص بلا مخصص نعم يتّجه أن يقال إن عدم وجوب الوضع والمحاذاة لطبائع الأجزاء يستلزم.
[4] انظر: الفقرة ١٩٧.

منهوات

(ا) وفي هامش ك: لجواز الزوال نظرًا إلى طبائعها؛ لكن يرد أنه تكون تلك التشخصات حينئذٍ عائقةً خارجةً عن طبائع الأجزاء، فيبطل الحصر الآتي، كما في احتمال الصورة المنوّعة. "خيالي".

(ب) وفي هامش جار: قوله «وأيضًا» إشارة إلى دفع ما نشأ من قوله «ولا يقدح فيه جواز إلخ.». وحاصله أن الأوضاع ليس من طباع الأجزاء المفروضة ولا من تشخصاتها، بل يعرض من تأثير غريب.

(ت) وفي هامش ك: قال الأستاذ القوشجي: إن الاستلزام ظاهر لا سترة فيه بالنسبة إلى طبائع الأجزاء؛ إذ لو لم تجز الحركة عليها لكانت ممتنعة بالنظر إليها، وهذا الامتناع عبارة عن اقتضائها السكون، ومعناه وجوب الوضع لها، هذا خلف. ثم اعترضوا بأن عدم وجوب الوضع -بناءً على اتحادها- يقتضي جواز زواله بطريق الحركة؛ لأن مقتضى الاتحاد جواز الزوال ولو على تقدير وجوب ثبات ما في داخلها. وقيل: معناه أنها لا تقتضي تلك الأوضاع، لا أنها تقتضي عدمها، فتأمل "أخ" [لعله يشير بهذا الرمز إلى أخوين].

لم يمكن[1] في طباعها إلا[2] الميل المستدير، فوجب أن يكون في الأجرام السماوية مبدأ ميل مستدير؛ لأن إمكان الميل يدلّ على إمكان المبدأ، والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوّة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل،[3] ووجود مبدأ[4] الميل المستدير في الجرم[5] البسيط دلّ على أنه يمتنع أن يصدر عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع. والعائق الخارجي أيضًا ممتنع؛ إذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج إلا ذو ميلٍ مستقيمٍ أو مركّبٍ يمتنع وجوده عند الأجرام السماوية. ووجود مبدأ الميل وعدم العائق

[1] ج: يكن.
[2] و: سوى.
[3] ج و ح - لأن إمكان الميل يدل على إمكان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل، صح هامش ج.
[4] و - مبدأ، صح هامش.
[5] ط: الجسم.

حاشية الجرجاني

أجزاء الفلك[1] في الطبيعة بناءً على البساطة إنما يتمّ في محدّد الجهات دون سائر الأجرام الفلكية.[2]

[١٦٧. ٥.] (**قوله: فوجب أن يكون في الأجرام السماوية مبدأ ميل مستدير**) الذي ثبت على تقدير[3] صحة ما تقدّم إمكان الحركة المستديرة، وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير؛ بل إمكانه، ولا يلزم من إمكانه وجود مبدئه بالفعل؛ بل إمكانه. ألا يرى[4] أن إمكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق[5] فيه بالفعل.[6]

فإن قلت: هذا إنما يتّجه أن[7] لو أريد بإمكان الحركة المستديرة إمكانها الذاتي؛ لكنّا[8] نريد به إمكانها الاستعدادي الذي لا يحصل إلا عند اجتماع[9] الشرائط بأسرها وارتفاع الموانع برمّتها. وحينئذٍ لابدّ من وجود الميل المستدير ومبدئه بالفعل.

قلت: لم يلزم من الدلالة السابقة إلا إمكان الحركة إمكانًا ذاتيًا. وأما إمكانها بمعنى الاستعداد التامّ فلم يلزم منها؛ بل هو ممنوع.

وقد يجاب بأن الإمكان الذاتي(ا) كافٍ في ثبوت المطلوب؛ إذ بذلك يمكن التحريك القسري، وقد يثبت عندهم أن ما يقبل تحريكًا قسريًا فلابدّ فيه من مبدأ ميل طباعي.[10](ب) ولما امتنع على الأفلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ الميل[11] المستدير.[12]

[١٦٧. ٦.] (**قوله: دلّ[13] على أنّه يمتنع أن يصدر عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع**) وذلك لأن الطبيعة البَسيطة الواحدة لا يتصوّر كونها مقتضيةً بذاتها لشيء ولِما يعوقها عنه. / وربما يقال: هذا إنما يصح في الطبيعة؛ لكونها غير شاعرة. وأما في الطبع الذي هو أعمّ منها -والكلام فيه ههنا- فلا. [١٨٨ظ]

[١٦٧. ٧.] (**قوله: إلا ذو ميلٍ مستقيمٍ، أو مركّبٍ**) يعني: المركّب من المستقيم[14] والمستدير؛ وذلك لأن ما لا ميل فيه أصلًا وما فيه ميل

[1] ب - الفلك، صح هامش.
[2] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤و.
[3] ب - تقدير، صح هامش.
[4] ض ب: ترى.
[5] ض: المحترق.
[6] هذا السؤال لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤و-٢٣٤ظ.
[7] غ - أن.
[8] غ: لكنها.
[9] غ + جميع.
[10] ض غ ب: طبيعي.
[11] ض ب: للميل.
[12] وفي هامش ك: قوله «وقد يجاب إلخ.» إشارة إلى الجواب عن هذا السؤال [يعني به قوله «الذي ثبت على تقدير صحة ما تقدّم إمكان الحركة المستديرة، وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير؛ بل إمكانه، ولا يلزم من إمكانه وجود مبدئه بالفعل؛ بل إمكانه. ألا يرى أن إمكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق فيه بالفعل.»].
[13] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: دال.
[14] ب - المركّب من المستقيم، صح هامش.

منهوات

(ا) وفي هامش ك: الإمكان الذاتي للحركة يستلزم إمكان التحريك القسري ذاتًا، وما لابدّ فيه من المبدأ هو القابل للتحريك قبولًا وقوعيًا. "خيالي".

(ب) وفي هامش جار: لأن القسر خلاف مقتضى الطبع، فلو قبل القسر لتحقق الطبع، أي: مبدأ الميل الطبيعي بالفعل، وهو المطلوب.

يدلّان على وجود الميل بالفعل، ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع، فهي متحركة بالاستدارة.

والحركة المستديرة للأجرام السماوية إرادية؛ لأن الحركات إما قسرية، أو طبيعية، أو إرادية؛ وذلك لأن مبدأها إما خارج عن المتحرّك، فتكون قسريةً؛ أو غير خارج، وحينئذٍ إما أن تكون بدون شعور، فتكون طبيعيةً؛ أو مع شعور، فتكون إراديةً. ولا يجوز أن تكون حركة الاستدارة للأجرام السماوية قسريةً؛ لأن مبدأها طباعي؛ لما عرفت. ولا يجوز أن تكون طبيعيةً؛ لأن كلّ ما يتوجّه إليه بالحركة المستديرة يكون ترك التوجّه إليه

حاشية الجرجاني

بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة. وإنما يتمّ هذا الاستدلال إذا انحصر العائق في الجسم، وهو ممنوع. وثبت أيضًا امتناع الميل المستقيم على جميع الأجرام الفلكية، فلا يكون هناك حينئذٍ ذو ميل مستقيم ولا مركّب.

[١٦٧. ٨.] (**قوله: يدلّان على وجود الميل بالفعل**) قد تمنع هذه الدلالة بجواز تخلّف الميل عن وجود المبدأ مع عدم العائق بناءً على جواز انتفاء الشرط كعدم الحالة الملائمة مثلًا. وأما لزوم الحركة لوجود الميل بالفعل بلا عائق فظاهر؛ لكن قد يقال ههنا: إن الأجزاء التي يدور عليها الفلك كسائر الأجزاء التي لا يدور عليها، وإن النقطتين اللتين صارتا قطبي الفلك تساويان سائرَ النقط المفروضة فيه، فكونُه متحركًا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيحٌ بلا مرجح.

ويجاب بأن ذلك التخصيص يجب أن يكون لأمر عائد إلى محرّكه وإن لم نعلمه بعينه؛ ضرورةَ كون المتحرّك بسيطًا.

[١٦٧. ٩.] (**قوله: لأن الحركات إما قسرية**) أي: الحركة الذاتية القائمة بذات المتحرّك منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة، فلا يرد النقض على الانحصار بالحركة العرضية القائمة بما يجاور المتحرّك.[١]

[١٦٧. ١٠.] (**قوله: لأن مبدأها إما خارج**) أي: مبدأ الحركة إن كان خارجًا عن المتحرّك ممتازًا عنه في الوضع والإشارة كانت الحركة قسريةً؛ وإن كان غير خارج عنه كذلك فإن كان صدورها عنه بغير إرادة كانت طبيعيةً؛ وإن كان بإرادة كانت إراديةً، فظهر أن تحريك النفس الناطقة للبدن وأجزائه عند القائل بتجرّدها ليس قسرًا؛ لعدم الامتياز وضعًا، وأن مجرد الشعور ليس كافيًا في كون الحركة إرادية.[أ] ألا يرى[٢] أن الإنسان الساقط عن علوّ له شعور بحركته وليست إراديةً. وظهر[٣] أيضًا أن حركات[٤] النبض والتغذية والتنمية داخلة في الطبيعية بالمعنى المراد ههنا.

[١٦٧. ١١.] (**قوله: لما عرفت**) يعني: ما تقدّم ههنا من أن في الفلك ميلًا طباعيًا يحرّكه، فلا تكون حركته قسريةً مستندةً إلى أمرٍ خارجٍ عنه.

[١٦٧. ١٢.] (**قوله: لأن كلّ ما يتوجّه إليه بالحركة المستديرة**) يريد أن كلَّ حيّزٍ يُفرَض في مكان المتحرّك بالاستدراة يكون توجّهه إليه بالتقارب

١ هذا النقض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤ظ.
٢ ض ب: ترى.
٣ ض غ: فظهر.
٤ غ: حركة.

— منهوات

(أ) وفي هامش د: المراد من كون الحركة مع شعورٍ أن يكون له مدخل في صدورها، وبذلك تتميّز حركة الساقط عن الهابط، وقد يكفي في صدور الفعل الإرادي عند المستدلّين -كما في علم الله تعالى-، فلا حاجة إلى العدول من تقسيم المصنف إلى ما اختاره من التقسيم بالنسبة إلى مقارنة الإرادة وعدمها.

هو التوجّه إليه، فلو كانت طبيعية يلزم أن تكون بحركة واحدة تميل بالطبع عمّا تميل إليه بالطبع، ويكون طالبًا بحركته[1] وضعًا ما بالطبع في موضعه وهو تاركٌ له هاربٌ منه بالطبع، ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكًا بالطبع، أو المتروك منه بالطبع مطلوبًا بالطبع.

لا يقال: لم لا يجوز[2] أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة، فتكون نفس الحركة دائمًا مطلوبةً بالطبع غيرَ هارب منها؟!

لأنا نقول: الحركة ليست من الكمالات الذاتية؛ بل أبدًا تُطلَب لغيرها،

١ ف: بحركة.
٢ ح - يجوز، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[١٨٩و] عينَ هربه عنه بالتباعد، / ويكون ترك توجّهه إليه[1] عينَ توجّهه إليه، فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم أن يكون المطلوب بالطبع مهروبًا عنه بالطبع في حالةٍ واحدةٍ بحركةٍ واحدةٍ[2] وبالعكس، أي: يكون المهروب عنه بالطبع مطلوبًا بالطبع كذلك، وذلك محال وإن كان باعتبارين. ويتوقّف هذا التقرير[3] على أن كلَّ فلكٍ متحرّكٍ بالاستدارة له مكانٌ كما هو مذهب المصنف.(أ) وقد يُقرَّر الكلام هكذا: كلّ[4] وضعٍ يتوجّه إليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجّه إليه،[5] فلو كانت حركته المستديرة طبيعية لزم ما ذكرناه من المحذور. وحينئذٍ يُعترَض بأن تركَ وضعٍ ليس توجّهًا إلى ذلك الوضع؛ لانعدامه بتركه؛ بل إلى وضعٍ مثله، فلا يكون المتروك عين المطلوب،[6] فالصواب أن يقال: إن الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعًا ثم يتركه، وطلبُ وضعٍ وتركُه لا يتصوَّر بدون إرادةٍ؛ فإنّ طلبَ شيءٍ[7] وتركَه لا يكون إلا باختلاف الأغراض، وذلك لا يتمّ إلا بشعورٍ وإرادةٍ. وأما الطبع بلا إرادة فلا يجوز أن يكونَ طالبًا لشيء وتاركًا له وإن كانا في وقتين. وفي عبارة الشرح إشارة إلى التقريرين. وعلى[8] أيهما قرّر لا يتّجه ما يقال من أن الدليل منقوض بحركات النبض والنبات إلى جهات مختلفة مع أنها طبيعية كما عرفت.[9] وإنما يتّجه على من تمسّك[10] في إثبات المطلوب بأن الحركة الطبيعية لا تكون على أنحاء شتّى؛ بل على نحجٍ واحدٍ.

[١٦٧. ١٣.] **(قوله: أو المتروك منه بالطبع مطلوبًا بالطبع)** وجد لفظة "منه" في بعض النسخ، فلعلّه[11] ضمّن المتروك معنى[12] المهروب، فعدّاه تعديته، والمقصود التعبير عن المعنى المذكور بعبارة أخرى على طريقة العكس.

[١٦٧. ١٤.] **(قوله: لم لا يجوز أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة)** أي: لا يكون مطلوب الفلك بالحركة المستديرة وضعًا من أوضاعه ولا حدًّا من حدود مكانه حتى يلزم ما ذُكِر من كون المطلوب بالطبع متروكًا بالطبع؛ بل يكون مطلوبه نفس الحركة، وهي مطلوبةٌ أبدًا غيرُ مهروب منها، فجاز أن تكون طبيعية. وقوله «غير هارب منها» حال من الطبع، ولو قال: "غير مهروب منها" لكان أظهر.

١ ب - بالتقارب عين هربه عنه بالتباعد ويكون ترك توجّهه إليه، صح هامش.
٢ ك - بحركة واحدة.
٣ ب - هذا التقرير، صح هامش.
٤ غ: وكل.
٥ ب - الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجّه إليه، صح هامش.
٦ ض: فلا يكون المطلوب عين المتروك.
٧ ب: الشيء.
٨ ض: على.
٩ هذا النقض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤ظ.
١٠ ض ب: يتمسك.
١١ ض: لعله.
١٢ غ: ومعنى.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: فهم منه أن المصنف يقول بكون المكان عبارة عن البعد المجرد كما ذهب إليه أفلاطون. وقد مرّ هذا صريحًا في أوائل بحث الجواهر في بحث المكان،(١) فتدبر. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ١٤٨. ٤.

فإنّ المتحرِّك[1] الذي هو قارّ الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته؛ لأن مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه، وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيءٍ له قرار.

فالمتحرِّك[2] القارّ إنّما يقتضي الحركة لا لذاتها؛ بل لشيءٍ آخَرَ يتحصّل بها، ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرِّك[3] هو ذلك الشيء لا الحركة، فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها. وأيضًا: فإنّ الحركة لذاتها تقتضي التأدّي إلى الغير، فيكون المطلوب بها ذلك الغير، فتعيّن أن تكون إرادية.

فثبت أن استدارة حركة الأجرام السماوية توجب إرادة المتحرك، وإرادة المتحرك تستلزم التشبه بالكامل، أي: التشبه بالذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل؛ وذلك لأن الإرادة تقتضي أن يكون للمريد المتحرِّك غرضٌ من التحرّك.[4] ....

[1] ج ح: المحرك.
[2] ج ح: المحرك.
[3] ج ح: المحرك.
[4] ج: التحريك.

حاشيـة الجـرجاني

[١٦٧. ١٥.] (**قوله: فإنّ المتحرِّك الذي هو قارّ الذات**) معناه أن ما هو قارّ الذات كالطبيعة وغيرها لا يكون وحده كافيًا في اقتضاء الحركة، وإلا[1] لكانت الحركة قارّة دائمة بدوام مقتضيها، وذلك محال.

[١٦٧. ١٦.] (**قوله: فالمتحرِّك القارّ إنّما يقتضي الحركة لا لذاتها**) إن جُعِلَ الضمير في "ذاتها" راجعًا إلى الحركة / كما هو الظاهر كان معناه أن المتحرِّك[2] القارّ لا يقتضي الحركة لذات الحركة، وهو أول المسألة، ولم يصح تفريعه على ما تقدّم؛[3] لأنه يدلّ على أن الطبيعة مثلًا لا تقتضي لذات الطبيعة الحركةَ. ومن البيّن أنه يجوز أن تكون الحركة مقتضاةً للطبيعة لا لذات الطبيعة؛ بل بتوسّط شيء آخر، ومع ذلك تكون الحركة[4] مطلوبةً لذاتها لا بتوسّط مطلوبٍ آخرَ يكون هو غايةً أوليةً. وإن جُعِلَ الضمير راجعًا إلى المتحرِّك[5] بتأويل القوة أو الطبيعة كان معناه أن الطبيعة مثلًا من حيث ذاتها -أي: وحدها بلا توسّط شيء- لا تقتضي الحركة، وصحّ تفريعه على ما[6] تقدّم؛ لكنه لا يكون جوابًا لذلك السؤال، ولا يترتّب[7] عليه أن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها. [١٨٩ظ]

[١٦٧. ١٧.] (**قوله: وأيضًا: فإنّ الحركة لذاتها تقتضي التأدّي**) حقيقة الحركة في حدّ ذاتها ليست إلا التأدّي والتوجّه إلى الغير، فلا تكون مطلوبةً لذاتها. وهذا القدر كافٍ في إثبات هذه المقدّمة.

[١٦٧. ١٨.] (**قوله: فتعيّن أن تكون إرادية**) أي: لما ثبت أن تلك الحركة ليست قسريةً ولا طبيعيةً تعيّن أن تكون إراديةً؛ لما عرفتَ من انحصار الحركة الذاتية فيها.

[١٦٧. ١٩.] (**قوله: فثبت أنّ استدارة**) نتيجة لجميع ما تقدّم وإشارة إلى حلّ عبارة المتن.

[١٦٧. ٢٠.] (**قوله: لأن الإرادة تقتضي أن يكون للمريد المتحرِّك غرضٌ من التحرّك**) فإن البديهة تشهد بأن الحالة الميلانية المسمّاة بالإرادة لا تتعلّق إلا بشيءٍ مشعورٍ به يَرَى المتحرِّك الإرادي وجودَه أولى من عدمه، ويُسمَّى غرضًا. قالوا: وبذلك تتميّز الحركة الصادرة عن النفس من الحركة الصادرة عن الطبيعة؛ إذ لا شعور لها، ومن الأفعال الصادرة عن المبادئ العالية؛ إذ لا غرض لها من أفعالها.

واعلم أن ههنا حركاتٍ إراديةً غاياتُها خفيةٌ ربما يتمسّك بها من ينكر وجوب استناد الحركة الإرادية إلى غايةٍ مشعورٍ بها كحركة[8] العابث

[1] ض - وإلا، صح هامش.
[2] ض غ ب: المحرك.
[3] وفي هامش د: وهو قوله «فإن المتحرك الذي هو قار الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته».
[4] ب - مقتضاة للطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر ومع ذلك تكون الحركة، صح هامش.
[5] ض غ ب: المحرك.
[6] ض - ما.
[7] غ: ترتب؛ ك + قوله.
[8] ب: كالحركة.

وذلك الغرض إما حسّي أو عقلي؛ وذلك لأن ذلك[1] الشيء إما أن يكون تصوّره مانعًا من وقوع الشركة أو لا، والأول هو الحسي، والثاني هو العقلي.

[٥٤و] فإن كان حسيًّا تكون الحركة / صادرةً عن تصوّر حسي، والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي إليه إما جذبَ ملائمٍ أو دفعَ منافرٍ، فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني، والذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي. والأغراض الحسّية لا تخرج عن هذين، ولا يجوز أن تكون لداعٍ شهواني أو غضبي؛

[1] ج - ذلك.

حاشية الجرجاني

والساهي والنائم؛ لكن الحق أن في العبث ضربًا خفيًّا من اللذة، وأن النائم والساهي إنما يفعلان؛ لتخيّلِ لذّةٍ أو إزالةِ[1] حالةٍ مملولةٍ أو إزالةِ وَصَبٍ.

ولا يرد أن النوم حالةُ غفلةٍ تنافي التخيّل؛ لأن النائم يتخيّل قطعًا لاسيما فيما[2] بين النوم واليقظة، وفي الأشياء الضرورية كالتنفّس، وفي الأشياء التي يجري مجرى الضرورية، كما إذا رأى في منامه شيئًا مُخِيفًا جدًّا أو حبيبًا[3] جدًّا فإنه ربما ينزعج حينئذٍ للهرب أو الطلب.

[١٩٠و] **لا يقال:** لو كانت أفعال[4] هؤلاء لغاياتٍ / تخيّلوها لوجب أن يتذكّروا تخيّلها.[5]

لأنا نقول: إن تخيّل الغاية شيء، والشعور بذلك التخيّل شيء، وانحفاظ ذلك الشعور شيء، فهذه أمور ثلاثة يتوقّف وجود التذكّر على جميعها، فلا يدلّ عدمه على عدم واحد منها بعينه ولا على عدم جميعها؛ بل على عدم واحد منها لا بعينه، فوجب الحكم بوجود التخيّل بناءً على تلك المقدّمة البديهية.

فإن قلت: نحن نعلم بالوجدان أن حركاتنا[6] الإرادية موقوفة على غاياتٍ مشعورٍ بها وجودها[7] عندنا أولى من عدمها. وأما أن كل حركة إرادية فهي بهذه المثابة فكلّا.[8]

قلت: من أنصف ولاحظ حالته الميلانية الوجدانية التي تُسمَّى إرادةً جزم بأن تلك الحالة في حدّ[9] نفسها مع قطع النظر عن خصوصية[10] صاحبها بحيث لا تتعلّق إلا بما هو أولى إما يقينًا وإما[11] ظنًّا وإما[12] تخيّلًا كما أومأنا إليه.

[١٦٧. ٢١.] **(قوله: وذلك الغرض إما حسّي أو عقلي)** أراد بالحسي الجزئي الحقيقي، وبالعقلي الأمر الكلي كما بيّنه،[13] ويحتمل أن يراد بالحسي ما يُدرَك بالحس، وبالعقلي ما لا[14] يدرك به وإن كان جزئيًّا حقيقيًّا.

[١٦٧. ٢٢.] **(قوله: والأغراض الحسّية لا تخرج عن هذين)** لأن كلَّ متصوّرٍ جزئيٍّ لا يكون جذب ملائم ولا دفع منافر عند المدرِك لم يصلح أن يكون غرضًا له بالضرورة.

فإن قلت: ما ذكرته يدلّ على أن الغرض مطلقًا -سواء كان حسيًّا أو عقليًّا- منحصر في جذب الملائم ودفع المنافر، فلماذا خصّ الحسي بالحصر فيهما.

قلت: لأن مبدأهما في الحسيات قوةٌ جسمانيةٌ[15] تُسمَّى شهوية وغضبية، ومبدأهما في العقليات قوةٌ عقليةٌ لا تُسمَّى شهوية ولا غضبية. والمقصود ههنا نفي الداعي الشهواني والغضبي عن الفلك؛ ليعلم أن ليس الغرض من حركته أمرًا حسيًّا.

[1] ب: وإزالة.
[2] ض + بعد.
[3] غ: حسنا.
[4] غ - أفعال.
[5] ض + حينئذ.
[6] غ: حركاته.
[7] غ: ووجودها.
[8] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤ظ.
[9] ك - حد.
[10] ب - الخصوصية.
[11] ض غ: أو.
[12] ض: أو.
[13] غ: نبه.
[14] غ ب - لا.
[15] ب ك: جسمية.

لأن الشهوة والغضب يختصّان[1] بالجسم الذي ينفعل ويتغيّر من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة، وبالعكس.

والأجرام السماوية لا تنخرق، ولا تتكوّن، ولا تفسُد، ولا تنمُو، ولا تذبُل، ولا تتخلخل،[2] ولا تتكاثف، ولا تستحيل؛ لما عرفتَ، فلا تتغير الأجرام السماوية من حال ملائمة إلى حالٍ بخلافها،[3] فلا تكون لها شهوة ولا غضب، فلا تكون حركاتها لداعٍ شهوانيٍ أو غضبيّ، فلا يكون غرضها أمرًا حسيًّا، فيتعيّن أن يكون غرضها أمرًا عقليًّا، وذلك الأمر العقلي إما أن يمكن حصوله بالحركة أو يمتنع. والثاني باطل؛ لأن الإرادة المنبعثة عن تصوّرٍ عقليٍ لذات عاقلة مجرّدة عن الغواشي المادّية يستحيل أن تكون نحوَ شيءٍ محالٍ.

وإنما قلنا: التصور العقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي الغريبة؛ لما ستعرف أن التصور العقلي لا يمكن لغيرها، فلابدّ وأن يكون لأمرٍ يمكن[4] حصوله بالحركة، وذلك الغرض الممكن الحصول إما أن يكون حصوله مظنونًا أو محقّقًا. والأول باطل؛ لأن الحركات واجبة[5] الدوام،[6] فتُبْنَى[7] على أمرٍ واجبِ الدوام، والمظنون لا يجب دوامه،

[1] ط: مختصان.
[2] ط: تخلل.
[3] ط: تخالفها.
[4] ج: ممكن.
[5] ج ف: واجب.
[6] و: بالدوام.
[7] وح: فيتني.

حاشيـة الجـرجاني

[١٦٧. ٢٣.] (**قوله: يختصّان بالجسم الذي ينفعل**) وذلك لأن جذبَ الملائم إنما يُتصوَّر إذا لم يكن حاصلًا ثم يحصل،[1] ودفعَ المنافر إنما يكون إذا كان حاصلًا ثم يزول، وعلى التقديرين لابدّ من انفعالٍ وتغيّرٍ من حال إلى حال.

[١٦٧. ٢٤.] (**قوله: وبالعكس**) أي: يتغيّر وينتقل من حال غير ملائمة إلى حال ملائمة، وحينئذٍ يلتذّ بحصول تلك الحالة الملائمة. وإذا تغيّر من[2] الحالة الملائمة إلى غيرها يتألّم ويغضب.

[١٦٧. ٢٥.] (**قوله: لا تنخرق**) لتزول صورتها الجسمية إلى صورة أخرى، ولا تتكوّن ولا تفسد لتتبدّل صورها[3] النوعية بعضها ببعض، ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف لتتغيّر مقاديرها زيادةً ونقصانًا بضمّ شيء آخر إلى أجرامها[4] أو فصلِه عنها[5] أو بدونهما، ولا تستحيل، أي:[6] في كيفياتها / [١٩٠ظ] من أشكالها واستدارتها؛ بل لا تغيّر فيها إلا في أوضاعها التي لا يتصوّر كون بعضها طبيعيًا وأولى[7] بها على ما تقرّر عندهم هذه المقدّمات بأسرها وإن لم تكن مسلّمة عند غيرهم.

[١٦٧. ٢٦.] (**قوله: مجرّدة عن الغواشي المادّية**) أي: بحسب ذاتها وإن كانت متعلّقةً بالمادة محتاجةً إلى آلاتٍ ماديةٍ في أفعالها. وإنما سُمّيت العوارض اللاحقة بالشيء لأجل المادة غواشي غريبة؛ لأنها تلحقه لا من ذاته؛[8] بل من مادته، فهي غريبة بالقياس إلى ذاته بخلاف ما يلحقه لذاته.

[١٦٧. ٢٧.] (**قوله: لأن الحركات واجبة الدوام**) وذلك لأنها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقًا، أي: سابقًا على وجوده أو طارئًا عليه. وقد عرفتَ أن ذلك إن تمّ فإنما يتمّ في الفلك الأعظم؛ لأن الزمان مقدار حركته فقط.

[١٦٧. ٢٨.] (**قوله: والمظنون لا يجب دوامه**) لأن الظن جائز الزوال، وإذا زال لم يبق المظنون مظنونًا. وقد يقال: الظن وإن جاز زواله في نفسه لكن ربما امتنع زواله لغيره، مع أنه لا حاجة إلى هذه المقدّمة؛ بل يكفي أن يقال: وذلك الغرض الممكن الحصول إما أن يكون عائدًا إلى السافل ويساق[9] الدليل إلخ.

[1] غ: حصل.
[2] ب: عن.
[3] ك: صورتها.
[4] غ: أجزائهما؛ ب: أجزائها.
[5] ض: عنهما.
[6] ب − أي.
[7] ض: أولى.
[8] ك: لا تلحقه لذاته.
[9] غ: ينساق.

فتعيّن أن يكون حصوله محققًا، وحينئذٍ إما أن يكون عائدًا إلى السافل -أي: العالم العنصري- أو إلى أنفسها،[١] أو إلى أمرٍ أعْلَى منها. والأول والثالث محالان، وإلا يلزم استكمال الكامل بالناقص، فتعيّن أن يكون الغرض عائدًا إلى أنفسها.[٢] وحينئذٍ يكون ذلك الغرض إما ذاتًا أو صفةً، وعلى التقديرين إما أن[٣] ينال أو لا ينال، فإن لم ينل، فإما أن ينال ما يُشبِهه أو لا، فإن كان الأول والثالث يوجب[٤] انقطاع الحركة؛ وذلك لأنه إذا حصل لم يبق طلبه، فيجب انقطاعها، وإذا لم ينله ولا ما يُشبِهه لبقي بالقوة أبدًا، فيجب أن تنقطع الحركة؛ لأنه حينئذٍ لا يكون محقّق الحصول، وقد عرفتَ أن دوام الحركات لا يُبنَى[٥] على ما لا يتحقّق دوامه،[٦] فتعيّن أن يكون الغرض هو أن ينال شِبْه ذاتٍ أو صفةٍ، ونيلُ الشِّبْه إما دفعةً أو على سبيل التعاقب، والأول باطل، وإلا لوجب انقطاعها، فتعيّن الثاني.

١ و ف: نفسها.
٢ و: نفسها.
٣ ج - أن.
٤ ط: وجب.
٥ و: يبتني.
٦ ح - دوامه، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[١٦٧. ٢٩.] (**قوله: محققًا**) أي: معلومًا متيقّنًا.

[١٦٧. ٣٠.] (**قوله: وإلا يلزم استكمال الكامل بالناقص**) أما على الثالث وهو أن يكون الغرض عائدًا إلى العالي(أ) فظاهر؛ لأن العالي كامل، وقد استفاد كمالًا من السافل الذي هو ناقص. وأما على الأول وهو أن يعود الغرض[١] إلى السافل فلأن إيصال[٢] ذلك الغرض إلى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس إلى الفلك، وإلا لم يصلح غرضًا له.[٣] وحينئذٍ يستفيد الفلك تلك الأولوية من السافل بإيصال[٤] كمال إليه، فتلك الأولوية كمالٌ له قد استفاده من السافل.(ب) ويمكن أن يُناقَش فيه بأنه لم لا يجوز أن يكون للسافل كمالٌ ليس للعالي، فيستفيده[٥] منه وإن كان كمال العالي أكثر؟!(ت)

[١٦٧. ٣١.] (**قوله: لأنه إذا حصل لم يبق طلبه، فيجب انقطاعها**) مُنِعَ ذلك بجواز أن يحصل على سبيل التدريج شيئًا بعد شيء، كما يدّعون ذلك في الشبه، وحينئذٍ لا تنقطع الحركة.[٦]

[١٦٧. ٣٢.] (**قوله: لأنه حينئذٍ لا يكون محقّق الحصول**) الموجب لانقطاع الحركة هو تحقّق اللاحصول لا عدم تحقّق الحصول، والذي عُرِفَ أنّ دوام الحركات لا يبتنى على ما لا يدوم،[٧] لا أن دوامها لا يبتني[٨] على ما لا يتيقّن[٩] بدوامه.

١ ض: أن يكون الغرض يعود.
٢ ب: اتصال.
٣ ض - له.
٤ ب: باتصال.
٥ غ: فيستفيد.
٦ هذا المنع لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤ظ.
٧ غ: دوام.
٨ ض ب ك: يبنى.
٩ غ: يتعين.

— منهوات

(أ) وفي هامش جار: أي: هذا القول مبني على أن الغرض على نوعين: أحدهما أن يكون الغرض عائدًا إلى نفس واجب الوجود، ويكون كاملًا به، والثاني أن يكون الغرض عائدًا إلى الغير، فيكون المراد أن يجعل الغير كاملًا. والأول محال، والثاني جائز في حق الله تعالى، فالمراد ههنا من قوله «أما على الثالث وهو أن يكون الغرض عائدًا إلى العالي فظاهر؛ لأن العالي كامل، وقد استفاد كمالًا من السافل الذي هو ناقص» هو الثاني، وقد فرض أن العالي الذي عاد الغرض إليه من السافل الذي فرضناه سافلًا بالنسبة إلى العالي، وهذا المعنى محال؛ لأن استفادة العالي من السافل محال قطعًا.

(ب) وفي هامش د: لا يلزم من كون إيصال الكمال إلى السافل كمالًا استفادة ذلك الكمال من السافل؛ فإن إيجاد الموجودات إيصال للنفع إلى السافلات، وهو كمال للواجب تعالى وإن لم يكن غرضًا له في فعله، فالأولى أن يقال: يلزم على هذا الشق انفعال العالي من السافل، وهو غير جائز.

(ت) وفي هامش جار: وفي هذه المناقشة نظر؛ لأنه يلزم استكمال الكامل بالناقص.

ولا يجوز أن يكون ذلك المتشبَّه به واجبًا، وإلا لكان التشبُّه به في جميع السماويات واحدًا، وليس كذلك؛ ولا يجوز أن يكون عنصريًا أو عرضًا له، وإلا يلزم أن يكون الكامل مستكملًا بالناقص؛ ولا أن يكون جرمًا سماويًا أو نفسًا سماويةً، وإلا لكانت حركة المتشبِّه والمتشبَّه[1] به متفقةً في النهج والسرعة والبطء، وليس كذلك.

وإذا ثبت أنه لا يكون جرمًا سماويًا ولا نفسًا سماويةً فظهر[2] أنه ليس بعرض فيهما، فتعيّن[3] أن يكون المتشبَّه به هو العقل. ولا يجوز أن يكون عقلًا واحدًا، وإلا لاتفقت الحركات في مناهجها وكيفياتها،[4] وليس كذلك، فتعيّن أن يكون المتشبَّه به عقولًا متكثرةً.

هذا تقرير الدليل. وأما تقرير ضعفه فلأنه موقوف على دوام الحركة، وقد عرفتَ أن الحركة لها بداية، فلا تكون دائمة. وإليه أشار بقوله «لتوقّفه على دوام[5] ما أوجبنا انقطاعه» أي: هذا الدليل يتوقّف[6] على دوام الحركة التي أوجبنا انقطاعها، حيث بيّنا أنها حادثة. وأيضًا: مبني على حصر الطلب في الأقسام التي[7] ذُكِرتْ، والحصر فيها ممنوع. ....

[1] و- والمتشبه.
[2] ط: يظهر.
[3] و: فظهر.
[4] ح ف: منهاجها وكيفيتها.
[5] و - الحركة وقد عرفت أن الحركة لها بداية فلا تكون دائمة وإليه أشار بقوله لتوقفه على دوام.
[6] ط: متوقّف.
[7] ط: الذي.

حاشية الجرجاني

[١٦٧. ٣٣.] (**قوله: وليس كذلك**) لأن الحركات السماوية متخالفة في الجهة[1] والسرعة والبطء. وقد يقال: جاز أن يكون ذلك التخالف لاختلاف القوابل في النوع أو لاختلاف الكمال المتشبّه[2] به في الواجب بحسب الاعتبار.[3]

[١٦٧. ٣٤.] (**قوله: ولا يجوز أن يكون عنصريًا**) أي: جوهرًا عنصريًا على تقدير التشبّه بالذات / أو عرضًا له على تقدير التشبّه بالصفة. [١٩١و]

[١٦٧. ٣٥.] (**قوله: وإلا لكانت حركة المتشبِّه والمتشبَّه به متفقةً في النهج والسرعة والبطء**) إنما[4] يلزم ذلك أن لو كان التشبّه في الحركة. وأما إذا كان التشبّه في كمالٍ آخرَ لجِرْمِ الفلك أو لنفسه فلا.[5]

[١٦٧. ٣٦.] (**قوله: وإلا لاتفقت الحركات في مناهجها وكيفياتها**) ردّ ذلك بجواز أن يكون لعقلٍ واحدٍ كمالاتٌ متعدّدةٌ فيتشبّه كل[6] فلك به في واحد من كمالاته، فلا يجب الاتفاق فيما ذكر، فلا يثبت تعدّد العقول كما زعموا.[7]

[١٦٧. ٣٧.] (**قوله: فلا تكون دائمة**) لأن الدوام كما ينافي الانتهاء ينافي الابتداء أيضًا.

[١٦٧. ٣٨.] (**قوله: حيث بيّنا أنها حادثة**) وأنه لا يجوز تعاقب الحوادث لا إلى بداية.

[١٦٧. ٣٩.] (**قوله: والحصر فيها ممنوع**) أي: حصر الطلب في الأقسام المذكورة ممنوع. أما حصره في أنه إما طلب أمر حسي أو طلب أمر عقلي فإن أريد بالحسي والعقلي معنيان متقابلان كما مرّ فلا يمكن منعه،(1)

[1] غ: الجهات.
[2] غ: المشبه.
[3] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤ظ.
[4] ض: وإنما.
[5] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤ظ.
[6] غ: متشبه في كل.
[7] هذا الرد لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٤ظ-٢٣٥و.

منهوات

(1) وفي هامش جار: أي: لجواز أن يكون الموهوم داخلًا في الحسي.

وأيضًا: يمكن أن ينازع في امتناع طلب المحال، فإن لقائل أن يقول: لـم لا يجوز أن تتحرك الأجرام السماوية لغرض ممتنع الحصـول؟! ومـا ذكرتـم في بيان امتناع طلب المحال ضعيـف.

هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل من امتناع حركاتها على الاستقامة، ووجوب الميل[١] المستدير في طباعها، ومن كون الحركة غير مطلوبة بالذات، وكلّ واحدة من مقدمات الدليل يمكن أن ينازع فيها.

[١٦٨.] **قال: وقولِهـم "لا علّية بين المتضايفين، وإلا لأمكن الممتنع أو عُلِّلَ الأقوى بالأضعف"؛ لمنع الامتناع الذاتي.**

أقول: هذا إشارة إلى دليل آخر على إثبات العقول مع الجواب عنه.

[٥٤ظ] **تقرير الدليل:** أنه لا علية / بين المتضايفين -أي:الحاوي والمحوي-، أي: لا يكون الحاوي علةً للمحوي، ولا المحوي علةً للحاوي. أما أن الحاوي لا يكون علةً للمحوي فلأنه لو كان الحاوي علةً للمحوي يلزم أن يكون الممتنع بالذات ممكنًا بالذات، والتالي ظاهر الفساد.

بيان الملازمة: أن الحاوي لو كان علةً للمحوي لكان متقدمًا بالوجود والوجوب على وجود المحوي ووجوبه؛ لأن العلّة متقدّمة بالوجود والوجوب على وجود[٢] المعلول ووجوبه.

١ ح - الميـل.
٢ ج - المحوي ووجوبه لأن العلة متقدمة بالوجود والوجوب على وجود، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

وإن أريد بالحسي ما يُدرَك بالحواس الظاهرة، وبالعقلي ما يكون أمرًا كليًا مدركًا بالعقل، فمنعه ظاهر؛ لجواز أن نطلب أمرًا موهومًا. وكذا حصر الغرض الممكن الحصول في المظنون والمحقّق ممنوع إن أريد بالمظنون معناه المتبادر وبالمحقَّق المتيقَّن به، وإن أريد بأحدهما ما يقابل الآخر فلا منع.(أ) وحصر عود الغرض إلى السافل أو العالي أو النفس[١] ممنوع؛ لجواز عوده إلى ما يساويه في مرتبة الوجود. وحصر[٢] الغرض في الذات -أي: الأمر القائم بنفسه- وفي الصفة -أي: القائم بغيره- ظاهر. وعليك بالتأمل في الباقي.

[١٦٧. ٤٠.] **(قوله: يمكن أن ينازع في امتناع طلب المحال)** وما ذكر من أن الإرادة المنبعثة عن تصوّر عقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل أن يكون نحو شيء محال- فكلام إقناعي لا يعوّل عليه في المطالب البرهانية. وإليه أشار[٣] بقوله «وما ذكرتـم في[٤] بيان امتناع طلب المحال ضعيف».

[١٦٧. ٤١.] **(قوله: وكلّ واحدة من مقدمات الدليل يمكن أن ينازع فيها)** قد مرّت الإشارة إلى المنازعة[٥] في أكثرها،[٦] فارجع إليها، وقس حال الباقية في المنازعة عليها.

[١٦٨. ١.] **(قوله: لأن العلّة متقدّمة بالوجود والوجوب)** هي[٧] -كما مرّ-[٨] متقدّمة بوجودها ووجوبها السابق عليه على وجود المعلول ووجوبه السابق واللاحق.(ب)

١ ض: والعالي والنفس.
٢ غ: حصر، صح هامش.
٣ ض: إشارة.
٤ ب: من.
٥ ض: منازعة.
٦ غ: البرهان.
٧ غ: وهي.
٨ انظر: الفقرة ٣٨. ٣.

— منهوات —

(أ) وفي هامش جار: لكون الموهوم داخلًا في المظنون.

(ب) وفي هامش جار: وإنما لم يعتبر سبق وجوب اللاحق للعلة على وجوب المعلول؛ لأن ذلك الوجوب إنما يكون بعد وجود العلة، وهو وإن كان متقدمًا بالذات على وجود المعلول إلا أنهما متقاربان في الزمان، فلما لم يتحقق سبق ذلك الوجوب على المعلول لم يعتبر فيه، فتأمل.

فإذا اعتبرنا تشخّص الحاوي العلةَ كان معه للمحوي المعلول[1] إمكانٌ وجودٍ؛ لأن تشخص[2] العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول. وأما[3] الوجود[4] والوجوب فبعد وجود الحاوي ووجوبه فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلاء واجبًا مع وجوب الحاوي[5] أو غير واجب مع وجوبه. فإن[6] كان واجبًا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبًا[7] مع وجوب الحاوي؛ لأن عدم الخلاء داخلَ الحاوي أمرٌ يقارن[8] اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه؛ لكن[9] قد بيّنا أن الملاء المحوي لا يكون واجبًا مع وجوب الحاوي، فيلزم أن يكون عدم الخلاء داخلَ الحاوي أيضًا غيرَ واجب مع وجوب الحاوي، فيكون ممكنًا مع وجوب الحاوي، وقد بينّا أن الخلاء ممتنع لذاته، فثبت أن الحاوي ليس بعلة للمحوي.

[1] و + الأول.
[2] و- الحاوي العلة كان معه للمحوي المعلول إمكان وجود لأن تشخص، صح هامش.
[3] و - وأما.
[4] و: بالوجود.
[5] و - ووجوبه فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلاء واجبًا مع وجوب الحاوي، صح هامش.
[6] ج - فإن، صح هامش.
[7] ج - مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبًا، صح هامش.
[8] ح: مقارن.
[9] و: ولكن.

حاشيـة الجـرجاني

وإنما اعتبر تشخّص الحاوي العلةَ؛ لأن الشيء لا يكون علةً موجدةً[1] إلا بعد كونه متشخّصًا؛ فإنه ما[2] لم يتشخّص لم يُوجَد، وإذا لم يُوجَد لم يُوجِد، فالحاوي إذا كان علّةً مُوجِدةً للمحوي فلابدّ أن يتقدّم بوجوده ووجوبه من حيث إنه متشخّص على وجود المحوي ووجوبه.

فإذا اعتبر وجود الحاوي المتشخّص[3] في مرتبته لم يكن للمحوي / في تلك المرتبة وجوبٌ؛ ضرورةَ تأخّره بالذات عن وجود الحاوي؛ بل إمكانٌ؛ لأنه لم يجب بعد، وكل ما لم[4] يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن، فللمحوي في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه إمكان وجود. [١٩١ظ]

ثم إن عدم الخلاء في داخل الحاوي المتشخّص[5] ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر في نفس الأمر؛ ضرورةَ أنه إذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوءًا بمحوي، وإذا وُجِد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله؛ بل هما متلازمان في التصوّر أيضًا؛ ضرورةَ أنه إذا تُصُوِّر عدم الخلاء في داخله فقد تُصُوِّر وجود محوي فيه وبالعكس؛ بل ربما يُظَنّ أن عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه؛ لشدّة تقارن معنييهما وتقاربهما كما لا يخفى. ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبًا وإمكانًا؛ لأن اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما، فإذا كان أحدهما ممكنًا غيرَ واجب في مرتبة كان الآخر أيضًا ممكنًا غيرَ واجب فيها، فعدم الخلاء يكون ممكنًا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه، كما أن وجود المحوي كذلك، هذا خلف؛ ضرورةَ أن الخلاء ممتنع لذاته، فيكون عدمه واجبًا لذاته، فلا يكون ممكنًا في مرتبة[6] أصلًا، وإلا لم يكن وجوده في تلك المرتبة ممتنعًا فلا يكون الخلاء ممتنعًا لذاته.

وقد يقال: إن الواجب ومعلوله[7] الأول متلازمان مع تخالفهما بالوجوب والإمكان.

فإن قيل: نحن لا ندّعي أنهما لا يتخالفان في الوجوب مطلقًا حتى ينقض بما ذكر؛ بل ندّعي أنهما لا يتخالفان في الوجوب[8] مع ثالثٍ؛ إذ لو وجب معه أحدهما دون الآخر لأمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بالضرورة، فلا تلازم بينهما.

[1] ض: موجودة.
[2] غ: لما.
[3] ض غ ب: المشخص.
[4] غ - لم.
[5] ض ب ك: المشخص.
[6] غ + واحدة.
[7] غ: معلوله.
[8] ب - مطلقًا حتى ينقض بما ذكر بل ندّعي أنهما لا يتخالفان في الوجوب، صح هامش.

وأما أن المحوي ليس بعلة للحاوي فلأنه لو كان المحوي علةً للحاوي يلزم أن يكون الأقوى والأعظم معلَّلًا بالأضعف والأصغر؛ فإنّ الحاوي أقوى وأعظم من المحوي، والوهم لا يذهب إلى تعليل الأقوى بالأضعف.

حاشية الجرجاني

قلنا: هذه الدلالة مشتركة؛ إذ لو وجب أحدهما في ذاته[1] وأمكن الآخر في ذاته لأمكن الانفكاك[2] بينهما أيضًا، فالنقض متوجّه.

ودفعه بعضهم بأن المراد بالوجوب ما هو أعمّ من الوجوب بالذات أو بالغير، والمراد بالإمكان صرف الإمكان الذي لم يخرج إلى الوجود والوجوب، ولا شكّ أن المتلازمين إذا وجب أحدهما وجب الآخر مطلقًا؛ إذ لو بقي[3] على صرافة الإمكان تحقّق الانفكاك[4] بينهما قطعًا.[5]

ولقائل أن يقول: إن أراد به[6] أنه إذا وجب وجود أحدهما في زمان وجب أن يجب فيه الآخر مطلقًا؛ لأنه لو بقي فيه على صرافة الإمكان تحقّق الانفكاك، فهو صحيح؛ لكنه لا يجديه[7] نفعًا فيما نحن فيه؛ لجواز أن يكون وجود المحوي واجبًا في زمانٍ وجودِ الحاوي وإن كان متأخّرًا عنه في الرتبة،[8] فيجب عدم الخلاء في ذلك الزمان أيضًا، فلا انفكاك / فيه أصلًا. وإن أراد أنه إن وجب أحدهما في مرتبة وجب الآخر في تلك المرتبة، وإلا تحقّق الانفكاك، فهو ممنوع. والنقض بالواجب ومعلوله[9] متوجّه. [١٩٢و]

هذا، وقد قيل: إن هذه المقدّمة مستدركة في البرهان؛ إذ يكفي أن يقال: لو كان الحاوي علّة للمحوي لتقدّم عليه بالوجوب، فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد؛(أ) لكن المحوي هو الذي يملأ مقعّر الحاوي، فإذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملاء مقعّر الحاوي، وإذا لم يجب ملاء مقعّره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة.

[١٦٨. ٢.] **(قوله: فإنّ الحاوي أقوى وأعظم من المحوي) قيل:** جاز أن يقال: المحوي أقوى من الحاوي؛[10] لأنه أسرع في تتميم الدورة. وأيضًا ربما كان أكثر ثخانةً بحيث يزيد على الحاوي في المساحة، فيكون أعظم منه[11] حجمًا وإن كان الحاوي أطول منه[12] قطرًا.[13] ولا شكّ أن الوهم يذهب إلى تعليل مثل هذا الحاوي بمثل هذا المحوي، على أن استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية؛ فلذلك عقّبه بقوله «ولا يمكن أن يكون الجسم مطلقًا علّة لجسم آخر»[14] يريد: قد تبيّن مما ذُكِر أن الحاوي لا يكون علّة للمحوي جزمًا، وأن المحوي لا يكون علّة للحاوي ظنًّا. وههنا برهان يعمّهما وغيرهما، ولابدّ منه في تتميم[15] الدلالة على وجود العقل.

[1] غ: لذاته.
[2] ض + أحدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما.
[3] ك + فيه.
[4] غ: الإمكان.
[5] غ: مطلقا.
[6] ب - به.
[7] ب: يجدي.
[8] ك: بالرتبة.
[9] غ + الأول.
[10] ض غ ب - من الحاوي.
[11] ب - منه، صح هامش.
[12] غ - منه.
[13] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٥و.
[14] ض - آخر.
[15] غ: ولابدّ فيه من تتميم.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: أقول: إن أراد به أنه لم يجب في ذلك الزمان فممنوع؛ وإن أراد أنه لم يجب في تلك المرتبة فهو مسلم؛ لكنه لا يجديه؛ لأنه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء؛ لما عرفت آنفًا من أن المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب إلخ. "علي قوشجي".

ولا يمكن أن يكون الجسم مطلقًا علّةً لجسم آخر؛ وذلك لأن الجسم يفعل بصورته؛ لأنه إنما يكون فاعلًا من حيث هو موجود بالفعل؛ فإن ما لا يكون موجودًا بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلًا، ولا يكون موجودًا بالفعل إلا بصورته؛ لأن المادة إنما يكون الجسم موجودًا بها بالقوة. والفعل الصادر عن صورة الجسم إنما يصدر عنها بمشاركة الوضع؛ لأن الصورة إنما تقوم[1] بمادتها، فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة، فيكون بمشاركة الوضع؛ ولذلك فإن النار لا تُسخّن أيَّ شيء اتفق؛ بل ما كان ملاقيًا لجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة إليها، وكذلك الشمس لا تُضيء كلَّ شيء؛ بل ما كان له وضع خاص بالنسبة إلى[2] جرمها.[3] فإذن الجسم إنما يفعل بصورته بمشاركة الوضع، والفاعل بمشاركة الوضع[4] لا يمكن أن يكون فاعلًا لما لا[5] وضع له، وإلا لكان فاعلًا من غير مشاركة الوضع، فالجسم إنما يكون فاعلًا لما له وضع بالقياس إليه.

وما يكون علّةً لجسم[6] لابدّ وأن يكون أوّلًا[7] علّةً لجزأيه، أعني: المادّة والصورة، فلو كان الجسم علةً للجسم يلزم أن يكون أوّلًا علةً لجزأيه؛ لكن لا وضع لجزأي

[1] ف: تتقوم.
[2] ج - له وضع خاص بالنسبة إلى، صح هامش.
[3] ح: ما كان مقابلًا لجرمها؛ و: ما كان ملاقيًا لجرمها.
[4] و- الفاعل بمشاركة الوضع، صح هامش.
[5] ج - لا، صح هامش.
[6] و: الجسم.
[7] ج - أولا.

حاشية الجرجاني

[١٦٨. ٣.] (**قوله: وذلك لأن الجسم يفعل بصورته؛ لأنه إنما يكون فاعلًا إلخ.**) ما[1] ذكره يدلّ على أن فعل الجسم يتوقّف[2] على صورته لا على أن الفاعل صورته. وقد مرّ في مباحث العلل ما يرد على أن تأثير الصورة بمشاركة الوضع، فارجع إليه.[3] ثم المراد بالوضع الذي اعتبر مشاركته -كما لا يخفى- جزء المقولة[(أ)] -أعني: نسبة الشيء إلى الأمور الخارجة عنه-،[(ب)] فالمعنى أن الصور[4] الحالّة في[5] المادة -سواء كانت جسمية أو نوعية- وكذا الأعراض الحالّة فيها يتوقّف فعلها في غيرها على أن يكون لجسمها وضعٌ مخصوصٌ بالنسبة إلى ذلك الغير من مماسة أو مجاورة أو مقابلة إلى غير ذلك.

وقد يقال: هذه المقدّمة بديهية ينبّه عليها[6] باستقراء الأجسام وأحوالها في تأثيراتها، فإن النار التي في المشرق لا تسخّن الماء الذي في المغرب؛ بل ما يجاورها. وكذا الشمس لا تضيء كل شيء؛ بل ما يقابلها، فلا يرد أن الأمثلة الجزئية والتجربة الناقصة لا تصحّح القاعدة الكلية.

[١٦٨. ٤.] (**قوله: وما يكون علّةً لجسم لابدّ وأن يكون أوّلًا علّةً لجزأيه، أعني: المادّة والصورة**) **فإن قلت:** علّة المركب لا يجب أن تكون علّةً لجزأيه[7] معًا؛ بل يجب أن تكون علّةً للجزءِ[8] الأخيرِ واجتماعِه / مع الآخر كما صرّح به الرئيس في إشاراته.[9] [١٩٢ظ]

قلت: الكلام ههنا في العلّة الفاعلية المستقلّة بالتأثير،[10] على معنى أنها لا يشاركها في الفاعلية غيرها. ولا شكّ أن فاعل المركب بهذا المعنى يجب أن يكون

[1] ض - ما.
[2] ض: متوقف.
[3] انظر: الفقرة ١٢٩.
[4] ض: الصورة.
[5] غ + الحال.
[6] غ: نبه عليه.
[7] غ: لجزئه.
[8] ض: لجزئه.
[9] انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ١٥/٣.
[10] ض: في التأثير.

منهوات

(أ) وفي هامش د: فيه رد على من قال: المراد المقولة. "منه رحمه الله".

(ب) وفي هامش جار: يعني: المقول ما يكون لأجزائها نسبتان: إحداهما نسبة بعضها إلى بعض، والأخرى نسبتها إلى ما يحاذيها. والمراد من الوضع ههنا المعنى الثاني، فتأمل.

الجسـم بالنسبة إلى جسـم آخر حتى يُوجِدَهما أوّلًا؛ لأن قبل الإيجاد لا يكون لجزأيه وجود، فضلًا عن أن يكون لهما وضع، فإذن الجسـم لا يكون علةً لجسـم آخر. وبهذا يُعْرَف أن الصورة والنفس والأعراض القائمة بها لا تكون علةً لجسم، وكذلك الهيولى لا تكون علّةً له، وكذلك[1] الواجب لذاته، فتعيّن أن تكون علة الجسـم هو العقل.

[1] ج - كذلك، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

فاعلًا لكل واحد من جزأيه، وإلا لكان فاعل الجزء الآخر[1] مشاركًا له؛ إذ الكلام في المركب من الأجزاء الممكنة، فلا يكون مستقلًّا بالتأثير.[2]

وقد يجاب أيضًا بأن كونها علّةً مؤثّرةً في أحد جزأي الجسم كافٍ لنا في الاستدلال.(ا)

[١٦٨. ٥.] **(قوله: لأن قبل الإيجاد لا يكون لجزأيه وجود، فضلًا عن أن يكون لهما وضع) لا يقال:** يلزم مما ذكر أن لا يؤثّر ذو وضع في ذي وضـع أصلًا؛ إذ لا وضع له قبل وجوده، وهو باطل قطعًا.[3]

لأنا نقول: إذا كان لشيءٍ مادةٌ موجودةٌ كان وضع مادته بالقياس إلى المؤثّر مصحّحًا لإيجاده[4] ذلك الشيء في تلك المادة. وأما الجسـم فلما لـم تكن مادته موجودةً قبله فلا وضع له ولا لمادته بالنسبة إلى الجسم الآخر، فلا يتصوّر منه[5] تأثير فيه.

[١٦٨. ٦.] **(قوله: وبهذا يُعْرَف)** قد تبيّن أن الصور الحالّة في المادة والأعراض القائمة بها إنما تفعل بمشاركة الوضع، فلا يؤثّر شيء منها في الجسـم. وأما النفس فلما كانت مجردةً غيرَ محتاجة في ذاتها إلى الجسـم فلو لـم تحتج إليه في فعلها أيضًا كانت عقلًا لا نفسًا، فوجب أن يكون فعلها بمشاركة الوضع أيضًا فلا يتصوّر تأثيرها في الجسم.

ويتجه أن يقال: إن العقل لا يتوقّف تأثيره على آلة جسـمانية أصلًا. وأما النفس فجاز أن يكون بعض أفعالها بآلات جسـمانية كالكتابة وغيرها، وبعضها بغير آلاتٍ جسـمانيةٍ؛ بل بذاتها كالسحر والإصابة بالعين،(ب) فلم لا يجوز أن يكون تأثيرها في الجسم بذاتها، فلا تحتاج إلى وضعٍ، ولا يلزم كونها[6] عقلًا؟![7]

[١٦٨. ٧.] **(قوله: وكذلك الهيولى لا تكون علّةً له)** لأنها إنما تفعل بواسطة الصورة التي يتوقّف عليها وجودها، فتكون فاعلةً بمشاركة الوضع أيضًا. وإذا لـم يجز أن تكون هذه الأمور المحتاجة[8] في التأثير إلى الوضع مؤثّرةً في الجسـم لـم يجز كونها شريكة للفاعل في التأثير، فالمؤثّر فيه إذن إما العقل وحده أو[9] بمشاركة غيره، وعلى التقديرين يثبت المطلوب.

[1] غ: الأخير.
[2] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٥و.
[3] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٥و-٢٣٥ظ.
[4] ض: لإيجاد.
[5] غ: فيه؛ ك - منه.
[6] ب: كونه.
[7] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٥ظ.
[8] ب: محتاجة.
[9] ض: إما.

منهوات

(ا) وفي هامش ك: بأن يقال: لابد لهذا الجزء من الوضع، وهو منتفٍ قبل وجوده؛ لما ذكره الشارح بعينه؛ لكن فيه أنه يجوز أن يكون هذا الجزء هو الصورة لا المادة، فيكون حينئذٍ للمادة وضع؛ لكونها موجودة قبل هذا الإيجاد على هذا الفرض، ويكفي وضع المادة في وضع الصورة، كما يكفي في وضع الجسـم على ما يفهم من قوله «لأنا نقول إلخ.». اللّهم إلا أن يقال: المراد هو الكفاية بحسب الجنس والإطلاق، فلا يلزم كفاية كل واحد من الجزئين؛ إذ الإطلاق لا يقتضي الشمول.

(ب) وفي هامش ك: في كونهما لا بآلةٍ تأملّ، إلا أن يراد بها الآلة الواصلة إلى ما فيه التأثير. "أخ" [لعله يشير بهذا الرمز إلى أخوين].

هذا تقرير الدليل. وأما تقرير[1] الجواب فبأن يقال: لا نسلّم أنّ الخلاء ممتنع لذاته؛ لأنه لو كان الخلاء ممتنعًا لذاته لكان عدمه واجبًا لذاته؛ لكن لا يكون عدمه واجبًا[2] لذاته؛ لأن كون عدمه واجبًا لذاته ينافي كون ما معه -أعني: وجود المحوي- واجبًا بغيره.[3]

ولقائل أن يقول: إن أردتم بقولكم "إن كون عدم الخلاء واجبًا لذاته ينافي كون ما معه -أعني: المحوي- واجبًا بغيره" أنه ينافي كونه واجبًا بغيره الذي هو الحاوي فمسلّم؛ لكن لا يلزم من هذا انتفاء الأول من المتنافيين؛ لجواز أن يكون صدق التنافي[4] بانتفاء الثاني من المتنافيين، وهو أن يكون المحوي واجبًا بغيره الذي هو الحاوي، وانتفاء هذا لا يوجب أن لا يكون المحوي واجبًا بغيره؛ لجواز أن يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالحاوي، لا بانتفاء وجوبه بالغير؛ فإن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم. وإن أردتم بقولكم "إن كون عدم الخلاء واجبًا لذاته ينافي كون ما معه -أعني: المحوي-[5] واجبًا بغيره" أنه ينافي كونه واجبًا بغيره مطلقًا فلا نسلّم المنافاة بينهما؛ فإن وجوب المحوي بغير الحاوي لا يستلزم إمكان الخلاء، إذا لم يكن الحاوي علةً للمحوي؛ فإن الخلاء لا ينفرض بارتفاع المحوي مطلقًا؛ بل إنما ينفرض بارتفاع المحوي / من حيث هو محوي ملاء، بأن يُفرَض محيطٌ لا حشو له؛ [55و]

[1] ج - وأما تقرير، صح هامش.
[2] ج - لذاته لكن لا يكون عدمه واجبًا، صح هامش.
[3] ج + لأن الواجب بالغير لا يكون إلا ممكنًا، صح هامش.
[4] ج: أن يكون انتفاءه.
[5] ج - أعني المحوي.

[١٦٨. ٨.] **(قوله: لا نسلّم أنّ الخلاء ممتنع لذاته)** لما كانت هذه المقدّمة مبرهنة فيما سبق[1] لم يكن منعها موجّهًا؛ فلذلك أورد على سبيل المعارضة ما يدلّ على بطلانها، فقال: «لأنه لو كان الخلاء ممتنعًا إلخ.».[2]

[١٦٨. ٩.] **(قوله: لكان عدمه واجبًا لذاته)** وذلك لأن امتناعَ الوجود بالذات ووجوبَ العدم بالذات متلازمان طردًا وعكسًا بالضرورة.

[١٦٨. ١٠.] **(قوله: ينافي كون ما معه -أعني: وجود المحوي- / واجبًا بغيره)** لأن الواجب بالغير لا يكون إلا ممكنًا، وقد عرفتَ أن عدم الخلاء ووجود المحوي متلازمان خارجًا وذهنًا، فلا يجوز اختلافهما في الوجوب بالذات والإمكان، فإذا كان وجود المحوي ممكنًا كان عدم الخلاء أيضًا ممكنًا. [193و]

[١٦٨. ١١.] **(قوله: ولقائل أن يقول)** حاصله: أن وجوب المحوي بالحاوي يستلزم أن لا يكون عدم الخلاء واجبًا في مرتبةِ وجودِ الحاوي ووجوبِه كما مر، فيمتنع تعليل المحوي بالحاوي. وأما وجوب المحوي بعلّة أخرى غير الحاوي فلا يستلزم أن لا يكون عدم[3] الخلاء واجبًا في مرتبة وجود تلك العلّة ووجوبها؛ بل يستلزم أن يكون وجود المحوي ممكنًا في تلك المرتبة، ولا يلزم من إمكانه في تلك المرتبة إمكان عدم الخلاء فيها؛ لأن ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من إمكان الارتفاع إمكان الخلاء، فيلزم أن لا يكون عدم الخلاء واجبًا بل ممكنًا. أولا يرى أنا إذا فرضنا[4] ارتفاع المحوي والحاوي معًا لم يكن هناك خلاءٌ هو ممتنع، أعني: وجود مكان مع خلوه عما يشغله. أما إذا فُرِض حاوٍ ليس[5] في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن أو البعد الموجود أو المفروض في داخله خاليًا عن الشاغل، وهو الذي دلّ البرهان على امتناعه. وأما الخلاء بمعنى العدم المحض إذا لم يكن محصورًا بشيء فليس بممتنع كما سلف،[6]

[1] انظر: الفقرة ١٤٩.
[2] غ - إلخ.
[3] ب - عدم، صح هامش.
[4] ض - الارتفاع إمكان الخلاء فيلزم أن لا يكون عدم الخلاء واجبًا بل ممكنًا أولا يرى أنا إذا فرضنا، صح هامش.
[5] ب: إذا فرض وليس.
[6] انظر: الفقرة ١٤٩. ١.

لتنفرض الأبعاد التي هي الخلاء، فإن العدم المحض ليس بخلاء. وإذا لم يكن إمكان الخلاء لازمًا لوجوب المحوي بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيًا لوجوبه بالغير. وقولنا «الخلاء ممتنع لذاته» ليس معناه أن للخلاء ذاتًا تقتضي امتناعه؛ بل معناه أن تصوره إنما يقتضي امتناعه، ولا يُتصوَّر الخلاء إلا بأن يُفرَض محيطٌ لا حشو له؛ لتنفرض الأبعاد، فيُتصوَّر منه الخلاء.

[٢.٤.٢. ماهية النفس ومغايرتها للمزاج والبدن]

[١٦٩.] قال: وأما النفس فهو كمالٌ أوّلُ لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. وهي مُغايِرةٌ لِما هي شرطٌ فيه؛ لاستحالة الدور، وللممانعة في الاقتضاء، ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر. ولِما تقع الغفلةُ عنه،[1] والمشاركةُ به، والتبدّلُ فيه.

[1] قوله «لِما تقع الغفلة عنه» معطوف على قوله «لِما هي شرط فيه»، لا على قوله «لاستحالة الدور»، كما صرح به السيد الشريف في الحاشية. انظر: الفقرة ١٦٩. ١٤.

حاشيـة الجـرجاني

فظهر أن إمكان الخلاء ليس لازمًا لوجوب المحوي بغير الحاوي، فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيًا لوجوب المحوي بغير الحاوي، فجاز أن يكون المحوي معلولًا بعلّة أخرى غير الحاوي.

[١٦٨. ١٢.] **(قوله: وقولنا «الخلاء ممتنع لذاته» ليس معناه)** حقّق بذلك معنى الممتنع لذاته وصوّره في الخلاء؛ لأنه المقصود الأوّلي من ذلك التحقيق ههنا، وإلا فلا يخفى أن ما ذكره جارٍ في جميع الممتنعات لذواتها.[1]

وتلخيصه:[2] أنه[3] ليس معنى الممتنع لذاته أن هناك ذاتًا في الخارج يقتضي العدم لاشتماله على التناقض؛ بل معناه شيء يتصوّره[4] العقل، ويجزم بعدم ذلك[5] الشيء المتصوّر[6] من حيث هو بلا نظر إلى غيره، أي: يحكم بأن اتصافه بالعدم الخارجي إنما هو لنفسه، لا مدخل فيه لغيره سواء كان ذلك الحكم متوقّفًا على نظر أو لا، بخلاف الممتنع بالغير؛ إذ لا يحكم العقل عليه بأن اتصافه بالعدم إنما هو لمفهومه المتصوّر؛ بل بالنظر إلى الغير سواء كان حكمه بذلك[7] أيضًا[8] بديهيًا أو نظريًا.

وكذا معنى الواجب لذاته ليس أن هناك ذاتًا في الخارج ووجودًا يقتضيه لاستلزامه اقتضاء الموجود وجودًا آخرَ له؛[9] بل معناه أنه شيءٌ / يتصوّره العقل، ويحكم عليه بأنه موجود من حيث ذاته بلا نظر إلى غيره وإن كان حكمه بذلك نظريًا. وأما الممكن فلا يحكم العقل بوجوده ولا عدمه إلا بالنظر إلى غيره. [١٩٣ظ]

إذا عرفتَ ذلك فنقول: إن العقل يتصوّر شيئًا، ويسميه بالخلاء، فيكون عدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصوّر في الخارج، وهو عدم خارجي، كما أن عدم الإنسان في الخارج عدم خارجي. والفرق بينهما[10] أن عدم الخلاء عدم خارجي لموجود عقلي، وعدم الإنسان عدم خارجي لموجود خارجي.

ولا شكّ أن ذلك الأمر المسمى بالخلاء لا يُتصوَّر إلا بأن يُفرَض محيطٌ لا حشو له حتى ينفرض الأبعاد، فيُتصوَّر الخلاء، فتحقّق[11] بذلك ما سبق من أن ارتفاع المحوي مطلقًا لا يستلزم الخلاء، وتأكّد به عدم المنافاة بين كون عدم الخلاء واجبًا لذاته وكون[12] ملازمه -أعني: وجود المحوي- واجبًا بغيره[13] كما قرّره.

[1] ك: لذاتها.
[2] غ ب: وملخصه.
[3] ض غ ب: أن.
[4] غ: يتصور.
[5] غ: بعد ذلك.
[6] ب: متصور.
[7] غ - بذلك.
[8] ب ك - أيضا، صح هامش ب.
[9] غ - له.
[10] ب - بينهما.
[11] ض: فيتحقق؛ غ: فيتصور.
[12] غ: وكونه.
[13] غ + مطلقا.

أقول: لما فرغ من مباحث العقل شرع في مباحث النفس، **وهي أحد الأنواع الخمسة التي للجوهر**،

حاشية الجرجاني

فإن قلت: كيف جاز ههنا أن يتخالف المتلازمان في الوجوب بأن يكون أحدهما واجبًا بالذات والآخر واجبًا بالغير، مع أن الواجب بالغير يجوز ارتفاعه دون الواجب بالذات، فيلزم إمكان الانفكاك بينهما.

قلت: كما جاز ذلك في الواجب تعالى ومعلوله الأول. ألا يرى أن إمكان ارتفاعه نظرًا إلى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عنه.[1] وإنما كان[2] يقتضيه أن لو أمكن ارتفاعه نظرًا إلى ذات الواجب. وليس كذلك؛ ضرورةَ أن وجوب المعلول مترتّب على وجوب العلّة.

وتحقيقه: أن اللزوم ينافي إمكانَ ارتفاعِ اللازم عن الملزوم وانفكاكِه عنه لا إمكانَ ارتفاع اللازم في نفسه؛ فإن هذا الإمكان لا يستلزم الإمكان الأول؛ لأن حصول اللازم في نفسه مفهوم، وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر، فيكون ارتفاع الحصول الأول مغايرًا لارتفاع الحصول الثاني، فجاز أن يكون أحد الارتفاعين ممكنًا والآخر مستحيلًا.

هذا، وقد قيل: إذا لم يكن الحاوي علّةً للمحوي[3] ولا معلولًا له، فلا تلازم بينهما، فأمكن انفكاك المحوي عن الحاوي، فقد يُفرَض محيطٌ لا حشو له، فأمكن الخلاء من غير أن يكون الحاوي علّةً للمحوي.[4]

وجوابه: أنا[5] لا نسلّم انحصار اللزوم فيما ذكر من العلّة والمعلول، فإن المتضايفين كالأبوة والبنوة متلازمان ذهنًا وخارجًا، ولا علّية بينهما. ولما ثبت أن الخلاء ممتنع لذاته لم يمكن أن يتحقّق الحاوي منفكًّا عن محويٍّ يملأ باطنه.

واعلم أن الدليل الأول من الأدلة الثلاثة المزيّفة المذكورة لإثبات العقل مما يعدّ في البراهين اللمّية، حيث استدلّ فيه بحال المبدأ الأول على الصادر عنه أولًا، / [١٩٤و] وأنّ الدليلين الأخيرين مما يعدّ في البراهين الإنّية، وأن الأخير منهما نوع مخصوص منها، أعني: الاستدلال بالمعلول على العلّة.(أ)

[١٦٩. ١.] (**قوله: وهي أحد الأنواع الخمسة التي للجوهر**) أراد أنّ النفس الناطقة المجردة الإنسانية والفلكية[6] نوع واحد من تلك الأنواع الخمسة، لا أنّ النفس على الإطلاق نوع منها؛ لأن النفوس النباتية والحيوانية(ب) ما عدا الإنسانية والنفوس المنطبعة[7] الفلكية داخلةٌ في الجوهر الحالّ في المادة المسمّى بالصورة،

[1] غ + نظرا إلى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عنه.
[2] غ: كان.
[3] غ: المحوي.
[4] غ + ولا معلولا له. | هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٥ظ.
[5] ض: أن، صح هامش.
[6] ض ب: أو الفلكية.
[7] ض غ: المنطبقة.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: من ههنا يظهر أن كل برهان إنيّ لا يلزم أن يكون استدلالًا بالمعلول على العلة؛ بل يكفي فيه عدم الاستدلال بالعلة على المعلول. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: وهي الصور النوعية للنبات والحيوان، وكذا الحال في الأفلاك. وتعريف هذه النفس يفهم مما سبق في بحث المزاج.(١) قيل: "اعلم أنه ليس للإنسان نفسان، وأن للفلك نفسين: إحداهما مجردة عن الجسم وثانيهما منطبعة فيه، فلا تغفل عنه". هذا هو المفهوم من هذا المقام. وأما ما سبق في بحث المزاج من قوله «كالصورة الإنسانية، أي: صورتها النوعية الحالّة في مادتها المحصّلة لنوع البدن الإنساني إلخ.» فهو ينافي ما قلنا وإن كان البدن الإنساني غير الإنسان الحقيقي، اللّهم إلا أن يراد ما عدا الإنسانيةَ المجردةَ، بناءً على أن الإنسانية الحالّة في البدن كالنفوس الحيوانية المغايرة للإنسانية المجردة؛ إذ لا شكّ أن لبدن الإنسان صورة نوعية كما للفرس والبقر ونحوهما. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ١٥٧. ٢.

وبها يتم بحث الجواهر. فعرّفها أوّلًا بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. والكمال هو[1] ما يتمّ النوع به، وهو أوّل وثانٍ، فالكمال الأول: هو الذي يصير النوع به بالفعل، كالصورة النوعية الحاصلة للحديد، حتى صار بها نوعًا بالفعل، وهو السيف؛ والكمال الثاني: ما يتبع النوع من عوارضه كالقطع للسيف، والرؤية والإحساس والحركة للإنسان، فإن هذه كمالات للنوع؛ لكن ليست أولية؛ فإنه ليس يحتاج في أن يصير نوعًا بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل.

إذا عرفت هذا فنقول: النفس كمال أول، واحترزنا به عن الكمالات الثانية. والكمال لابدّ وأن يكون بالنسبة إلى شيء، فالنفس هي[2] كمال لجسم، والجسم المأخوذ في تعريفها هو بالمعنى الجنسي لا المادي؛ لأن الكمال إنما يكون كمالًا بالنسبة إلى ما يكون ناقصًا ويتم به، والطبيعة[3] الجنسية هي التي تكون ناقصة محتاجة إلى متمّم يُحصِّلها، وتتم به.

[1] ف - هو، صح هامش.
[2] و - هي.
[3] ج: الطبيعة.

حاشيـة الجـرجاني

كما دخل فيه الصورة الجسمية والصورة[1] النوعية العنصرية والمعدنية. ولما كان الغرض الأهمّ من مباحث النفس معرفة النفس الإنسانية، وهي ما يشير إليه[2] كل واحد[3] منا بـ"أنا" وكان ثبوتها ضروريًا شرع بعد تعريف النفس مطلقًا في بيان أن النفس الإنسانية مغايرة للمزاج والبدن وأجزائه، وأنها جوهرٌ مجردٌ متّحدٌ بالماهية في الأفراد الإنسانية حادثٌ، لا يفنى بفناء البدن، ولا ينتقل في الأبدان، وله تعقّل بالذات وإحساس بالآلات، ويشارك النباتَ في قوى التغذية والتنمية والتوليد، وسائرَ الحيوان[4] في قوى الإدراك الظاهر والباطن. وبهذه المباحث يتمّ بحث الجواهر.[5]

[١٦٩. ٢.] (**قوله: والكمال هو ما يتمّ النوع به**) أي: يتمّ به النوع في ذاته، وهو الكمال الأول كصورة السرير، فإنها كمال للخشب السريري، لا يتمّ السرير إلا بها؛ أو يتمّ به في صفاته، وهو الكمال الثاني كالحركة التي يتمّ بها الجسم المتحرك من حيث إنه[6] متحرك، فالكمال الأول يتوقّف عليه الذات، والكمال الثاني يتوقّف على الذات. وقد يُطلَق الكمال الأول على الكمال الثاني الذي يترتّب عليه كمال آخر كالحركة بالقياس إلى الحصول في المنتهى مثلًا.

[١٦٩. ٣.] (**قوله: هو بالمعنى الجنسي لا المادي**) قد عرفتَ أن الذاتي قد يُؤخَذ[7] بشرط لا شيء، وبهذا الاعتبار يكون جزءًا للنوع ومادةً له، وقد يُؤخَذ[8] لا بشرط شيء، وحينئذٍ إن كان مبهمًا محتملًا لِأَنْ يُقَال على ماهيات متخالفة[9] كان جنسًا، وإن[10] كان متعيّنًا متحصّلًا بنفسه كان نوعًا. ولا شكّ أن الإنسان وسائر الحيوان[11] والنبات يشارك العناصر والمعادن وغيرها[12] في الجسمية، ويمتاز عنها[13] بأمر ينضمّ إلى الجسم، ويصير به إنسانًا أو حيوانًا أو نباتًا.[14] فذلك الأمر من حيث إنه يقوى على الفعل -أعني: التحريك- وعلى الانفعال بإدراك المحسوسات أو المعقولات يسمّى قوةً، ومن حيث إنه ينضمّ إلى المادة فيحصل به نباتٌ أو حيوانٌ أو إنسانٌ يسمّى صورةً، ومن حيث إن طبيعة الجسم كانت ناقصة فكملت بانضمامه / [١٩٤ظ] يسمّى كمالًا.

ثم إنه لم يعرّف ذلك الأمر الذي هو النفس باعتبار أنه صورة؛ لأن الصورة

[1] ب: الصور.
[2] ض: له؛ غ - إليه.
[3] ض: أحد.
[4] غ: الحيوانات.
[5] ض: الجوهر.
[6] ض: هو.
[7] غ: يوجد.
[8] غ: يوجد.
[9] ض: الماهيات المتخالفة.
[10] ض: أو.
[11] ك: الحيوانات.
[12] ك: وغيرهما.
[13] غ - ويمتاز عنها، صح هامش.
[14] ض غ ب: وحيوانا ونباتا.

وقوله «طبيعي» احترازٌ عن الكمال الأوّل للجسم الصناعي كالسرير؛ فإنه لا يكون نفسًا. وقوله «آلي» -أي: تصدر عنه كمالاته الثانية بآلاتٍ[1] يستعين بها- احترازٌ عن صور البسائط والمعدنيات؛ فإنها وإن كانت كمالات أولى لأجسام طبيعية؛ لكن ليست بآلية. وقوله «ذي حياة بالقوة» أي: يمكن أن يصدر عنه ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذّي، والنمو، والتوليد، والإدراك، والحركة الإرادية، والنطق.

[1] ج: بالآلات.

حاشية الجرجاني

توجب أو تُوهِم أن تكون حالّة في المادة،(أ) والنفس قد لا تكون حالّة فيها كالنفس الإنسانية، ولا باعتبار أنه قوة؛ لكون[1] القوة مشتركة(ب) بين القوة الفعلية والقوة الانفعالية،(ت) ولأن القوة اسم له من حيث إنه مبدأ الأفعال،[2](ث) والكمال اسم له من هذه الجهة، ومن حيث إنه مكمل للنوع على ما ذكر في **الملخص**،[3] فيكون تعريفه باعتبار أنه كمال أَوّلَى، وإذا اعتبر كونه كمالًا كان الجسم معتبرًا[4] من حيث إنه طبيعة ناقصة مبهمة تتحصّل وتتعيّن بذلك الكمال، والجسم بهذا الاعتبار يكون جنسًا لا مادة.

[١٦٩. ٤.] **(قوله: احترازٌ عن الكمال الأوّل للجسم الصناعي)** يعني: أن المراد بالجسم الطبيعي ههنا ما يقابل الصناعي لا الجسم التعليمي، فيخرج حينئذٍ بقيد "الطبيعي" مثل[5] الهيئة السريرية المحصِّلة للماهية النوعية السريرية، فإنها لا تسمى نفسًا وإن كانت كمالًا[6] أوّلَ لجسم.

[١٦٩. ٥.] **(قوله: أي: تصدر عنه كمالاته الثانية بآلاتٍ يستعين بها)** اعلم أن الأظهر أن يُجَرّ لفظ «آلي»[7] على أنه صفة ثانية لجسم، أي: جسم مشتمل على الآلة، وجُوِّز رفعه على أن يكون صفة لكمال، أي: كمال أول ذو آلة. والمآل فيهما واحد، وهو ما ذكره من أنه يصدر عنه -أي: عن ذلك الجسم أو عن ذلك الكمال- كمالاته الثانية بالآلات. ولم يُرِدْ بالآلات أجزاءً مختلفةً في الجسم فقط؛ بل أراد معها أيضًا قوى مختلفة كالغاذية وغيرها، فإن آلات النفس بالذات هي القوى، وبتوسّطها الأعضاء.

وقوله «ذي حياة» مجرور على أنه صفة ثالثة لجسم، وإذا رُفِع[8] «آلي» ينبغي أن يُرفَع هذا أيضًا، فيقال: "ذو حياة"، وأيًّا ما كان فليس معناه أن الجسم يكون حيًّا؛ إذ يخرج حينئذٍ[9] عن التعريف النفوس النباتية.[10] وأما قوله «بالقوة» فالظاهر من العبارة أنه متعلّق بالحياة، أي:[11] تكون حياته بالقوة، ويكون المقصود به إدخال النفوس النباتية في التعريف، إلا أنه يلزم أن تخرج عنه النفوس الحيوانية؛ لأن حياتها بالفعل لا بالقوة، فاحتيج إلى أن يُفسَّر قوله «ذي حياة بالقوة»[12] بما يتناول الكل،

[1] غ: تكون.
[2] ب: لأفعال.
[3] انظر: **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ١٤٣و-١٤٣ظ.
[4] غ - معتبرا.
[5] غ - مثل.
[6] ب: كمال.
[7] غ: أي.
[8] غ: يرفع.
[9] ض - حينئذ.
[10] غ: الناطقة.
[11] ض: أن.
[12] ض - بالقوة.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: لأنها إما مخصوصة لما عدا النفس الإنسانية، بناءً على أنها اسم لما يحلّ في المادة، كما يُفهَم من كلام البعض؛ وإما عامة تُستعمَل في النفس الإنسانية أيضًا؛ لكنها تُوهِم الحلول. "أخ". لعله يشير بهذا الرمز إلى أخوين].

(ب) وفي هامش ك: أي: هي لفظ مشترك بين مبدأي الفعل والانفعال، فإرادتهما معًا جمعٌ بين معنيي المشترك. والاقتصار على أحدهما استعمالٌ للمشترك في التعريف وإخلالٌ لما هو مدلول النفس.

(ت) وفي هامش ك: التي هي انفعالية محضة بحيث لا تكون فعلية أصلًا، فهذا لا ينافي قوله سابقًا «وعلى الانفعال إلخ.»، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ث) وفي هامش ك: قيل: إنه مخالف لما مرّ آنفًا من قوله «فذلك الأمر من حيث إنه يقوى على الفعل... والانفعال... يسمى قوة». وجوابه يُفهَم من قوله «على ما ذكر في **الملخص**».

واعلم أن هذا التعريف يتناول النفوسَ الأرضيةَ -أعني: النباتية والحيوانية والإنسانية-[1] والنفوسَ الفلكيةَ على رأي من يرى أن الفلك يفعل بآلات، وهو من قال: إن كل فلك يشتمل على عدة كرات، يتم[2] فعلُه بمجموع تلك الكرات، وهي كآلات لنفس ذلك الفلك وإن[3] لم يكن لكل كرة منها نفس مفردة؛ بل[4] لا تكون إلا للفلك المشتمل على تلك الكرات؛ وعلى رأي من يرى أن كل كرة لها نفس مفردة لا يكون هذا التعريف شاملًا للنفوس الفلكية، وإطلاق النفس على الأرضية والفلكية باشتراك اللفظ.

[1] و - والإنسانية.
[2] و - يتم.
[3] ج - إن، صح هامش.
[4] ج و ح + النفس.

حاشية الجرجاني

ففسّر بما ذكره من أن معناه أنه «يمكن أن يصدر عنه ما يصدر من أفاعيل الحياة إلخ.».

واعترض عليه[1] بأنه إن أريد بأفاعيل الحياة ما يتوقّف من الأفعال[2] على الحياة فلا تندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد، ولا تدخل في التعريف النفوس النباتية. وإن أريد بها[3] الأفعال الصادرة / من[4] الأحياء -سواء توقّفت على الحياة أو لا- فإن أريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية بأسرها(1) والنفوس الحيوانية ما عدا النفس الإنسانية، وإن أريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات؛ إذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الأحياء. [١٩٥و]

وأجيب عنه بأن المراد[5] البعض كما يشير إليه قوله «ما يصدر من أفاعيل الحياة». وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد "الآلي"؛ فإنها تفعل أفعالَها بدون آلةٍ تتوسّط[6] بينها وبين آثارها.

[١٦٩. ٦.] (**قوله: وإطلاق النفس على الأرضية والفلكية باشتراك اللفظ**) يعني: على الرأي الأخير الذي هو المشهور. وأما على الرأي الأول فلفظ "النفس" يطلق عليهما بمعنى واحد، وهو مفهوم التعريف المتناول لهما كما صرّح به.

ومنهم من قال: إن التعريف المذكور يختص بالنفوس النباتية والحيوانية والإنسانية، ولا[7] يتناول النفوس الفلكية على الرأي الأول أيضًا، وبيّن ذلك بأن معنى «ذي حياة» هو ما ذكر من أنه يصدر عنه بعض أفاعيل الأحياء، ومعنى «بالقوة» أن ذلك الفعل الصادر عنه قد يكون بالقوة كما[8] في النفوس النباتية والحيوانية، فإن الحيوان مثلًا ليس دائمًا في التغذية والتنمية والتوليد، ولا في الإدراك والحركة، فتخرج بهذا القيد -أعني: بالقوة- النفوس الفلكية؛ فإنها وإن كانت كمالاتٍ أُوَلَ[9] لأجسام طبيعية آلية إلا أنها لا تصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة؛ بل يصدر عنها ما يَصدر من أفاعيل الحياة دائمًا، أعني: الإدراك والحركة الإرادية.

وإن أردتَ أن تُعرّف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية والفلكية[10] على حدة قلتَ: النفس النباتية كمالٌ أولُ لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي وينمو ويتكمّل[11] ويتولّد، والنفس الحيوانية كمالٌ أولُ لجسم طبيعي آلي[12] من جهة ما يدرك الجزئيات

[1] غ - عليه.
[2] غ: الأفاعيل.
[3] ض: به.
[4] ب: عن.
[5] غ + منه.
[6] غ: تفعل.
[7] ض: لا.
[8] ب: لما.
[9] ض ب: كمالات أولى؛ غ: كمال أولي.
[10] ب - والفلكية، صح هامش.
[11] غ: أو يهلك.
[12] غ: أي.

— منهوات

(1) وفي هامش ك: لأن ما يصدر عنها ليس جميعَ ما يصدر عن الأحياء؛ بل بعضَه كما لا يخفى. وإنما لم يذكر النفوس الفلكية المجردة ههنا؛ لأنها غير خارجة عنه على رأيٍ، بناءً على أنها تدرك الكليات كالنفوس الإنسانية على ما صرّح به في نبوات شرح المواقف قبيل كرامات الأولياء.(1) وأما عدم ذكر النفوس المنطبعة الفلكية عليه [أي: على الرأي المذكور] التي هي قوة جسمانية كالخيال فينا. | (1) انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٢٨٦/٨.

ولما عرّف النفس أراد أن يبيّن أنّ النفس الإنسـانية مغايرة للمزاج والبدن وأجزائه، ....

حاشيـة الجـرجاني

ويتحرك بالإرادة،(أ) والنفس الإنسانية كمالٌ أولُ لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك المعقولات،[1] والنفس الفلكية كمالٌ أولُ لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة دائمين.

قال الإمام في الملخص: زعم المحققون أنه لا يمكن تعريف[2] النفس بحيث يتناول النفوس الثلاث، أعني: النباتية، والحيوانية، والفلكية؛[3] لأنها إن عرّفت بما يصدر عنه فعلٌ كان العقل والطبيعة نفسًا، وإن عرّفت بما يفعل بالقصد خرجت النفس[4] النباتية، وإن عرّفت بما يصدر عنه أفعال بآلات خرجت النفس الفلكية،(ب) فالنفس لا تكون / مقولة على هذه الثلاث[5] إلا باشتراك اللفظ.[6] [١٩٥ظ]

وردّ ذلك بأن الشيخ صرّح في الشفاء بأن كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة،[7] فإنا نسميه نفسًا،[8] فهذا المعنى مشترك بين الكل؛ لأن ما لا[9] يكون مبدأ لأفاعيل كذلك إما أن يكون مبدأ لأفاعيل لا تكون على وتيرة واحدة، وهو النفسُ الأرضيةُ النباتيةُ والحيوانيةُ؛ أو يكون مبدأ لأفاعيل على وتيرة واحدة؛[10] لكن لا تكون عادمة للإرادة، وهو النفس الفلكية.

واعلم أن ما ذكر[11] في تعريف النفس عمومًا أو خصوصًا[12] ليس تعريفًا لها من حيث ماهيتها وجوهرها؛ بل من حيث إضافتها إلى الجسم الذي هي نفس له، فوجب أن يُؤخَذ الجسم في تعريفها كما يُؤخَذ البناء في حدّ الباني من حيث إنه بانٍ وإن لم يجز أخذه في حدّه[13] من حيث إنه إنسان؛ فلذلك صار النظر في النفس -وإن كانت مجردة بحسب ذاتها- من العلم الطبيعي الباحث[14] عن أحوال الجسم من حيث إنه قابل للحركة والسكون.

[١٦٩. ٧.] (قوله: أراد أن يبيّن أنّ النفس الإنسانية مغايرة للمزاج) يعني: أنه عرّف النفس على الإطلاق، ثم شرع في بيان أحوال النفس الإنسانية التي يتوصّل بها[15] إلى معرفتها من حيث ذاتها وأحكامها؛ لأنها أهمّ مباحث النفوس كما مرّ؛[16] بل هي وسيلة إلى أهمّ المهمات، أعني: معرفة ذاته تعالى بما له من صفاته العلى؛ ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين "من عرف نفسه فقد عرف ربّه"، وذلك إما بطريقة المخالفة أو الموافقة.(ت)

[1] غ: الكليات.
[2] غ - تعريف.
[3] غ: والإنسانية.
[4] ك: النفوس.
[5] غ: الأشياء.
[6] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ١٤٣ظ.
[7] غ: الإرادة.
[8] انظر: النفس من كتاب الشفاء لابن سينا، ص ١٣.
[9] ك - لا.
[10] ض - وهو النفس الأرضية النباتية والحيوانية أو يكون مبدأ لأفاعيل على وتيرة واحدة، صح هامش.
[11] ك: ذكره.
[12] غ: وخصوصا.
[13] ك - في حده.
[14] غ: الذي يبحث.
[15] غ - بها.
[16] انظر: الفقرة ١٦٩. ١.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: فإن قلت: الظاهر أن الإرادة هي الاختيار، ومعلوم أن الفعل الاختياري لا يصدر من الفاعل المختار إلا بتصديق فائدةٍ ما، والتصديق لا يتحقّق بدون المحمول، والمحمول لا يكون إلا كليًا، والكلي لا يكون إلا معقولًا، فيلزم أن تكون الحيوانات مدركة للمعقولات. وأما ما قاله الشريف قبل بحث الجواهر بأربعة أوراق من الفرق بينهما(١) فلا يسمن ولا يغني من جوع ههنا. | (١) انظر: الفقرة ١٣٢. ٣.

(ب) وفي هامش ك: بناءً على الرأي الثاني المذكور في شرح التجريد. وهذا الكلام مشكل في الأفلاك الكلية إن كانت لها نفوس مغايرة لنفوس الأفلاك الجزئية، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش ك: قيل: إن الأول إشارة إلى مذهب من قال: إن الوجود المطلق هو حقيقة الواجب تعالى، والنفس أمر آخر مغاير له موجود حقيقةً، لا بمعنى قيام الوجود به؛ بل بمعنى أن له نسبة خاصّة إلى حضرة الوجود، والثاني إشارة إلى مذهب من قال: إنه ليس في الواقع إلا ذاتٌ واحدةٌ لا تركب فيها أصلًا إلى آخر ما مرّ في بحث الوجود.(١) | (١) انظر: الفقرة ٥. ٢.

فأثبت أوّلًا مغايرتها للمزاج بأربعة[1] أوجه:

تقرير [الوجه] الأول: أن النفس الناطقة شرط في حصول المزاج؛ لأن المزاج[2] واقع بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك، إنما تجبرها على الاجتماع والتأليف النفسُ، فيكون حصول المزاج موقوفًا على الالتئامِ والتأليفِ الموقوفِ على النفس، فيكون حصول المزاج موقوفًا على حصول النفس. فلو لم تكن النفس[3] مغايرة للمزاج لزم الدور؛ لأنه حينئذٍ يلزم توقّف النفس على حصولِ الالتئام بين الأضداد المتنازعة إلى الانفكاك، المتوقّفِ على النفس؛ لكن الدور مستحيل، فتكون النفس مغايرة للمزاج. وإلى هذا أشار بقوله «هي مغايرة لِما هي شرط فيه؛ لاستحالة الدور».

قيل: إنّ المرّكبات تستعدّ لقبول كمالاتها الأولى من مبدأها بحسب أمزجتها المختلفة، فيلزم أن تكون الأمزجة شرطًا في حصول كمالاتها الأولى، فلو كانت النفس -التي هي الكمال الأول- شرطًا في حصول / المزاج يلزم الدور. [٥٥ظ]

أجيب بأن علة الالتئام بين أجزاء المني هو نفس الأبوين، وعلة الالتئام بين الأجزاء[4] المضافة إليها إلى أن يتمّ البدن وإلى آخر العمر هو نفس المولود. فالمزاج الذي[5] هو[6] شرط في صدور الكمال الأول من المبدأ هو المزاج الواقع بين أجزاء المني التي تكون نفس الأبوين جامِعَها، والمزاج الذي تكون النفس شرطًا في حصوله هو المزاج الواقع[7] في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني بسبب انضمام أجزاء أُخَر إليها، فلا يلزم الدور.

[1] و: بثلاثة.
[2] و - لأن المزاج، صح هامش.
[3] ج - فلو لم تكن النفس، صح هامش.
[4] ط: الأشياء.
[5] ج - الذي، صح هامش.
[6] و - هو.
[7] ح - بين أجزاء المني التي تكون نفس الأبوين جامعها والمزاج الذي تكون النفس شرطًا في حصوله هو المزاج الواقع، صح هامش.

حاشيـة الجـرجـاني

[١٦٩. ٨.] (**قوله: متنازعة إلى الانفكاك**) أي: متخاصمة متداعية إلى الانفكاك كما[1] مرّ من أن صورها النوعية تقتضي حصولها في أمكنتها الطبيعية المختلفة.[2]

[١٦٩. ٩.] (**قوله: إنما تجبرها على الاجتماع والتأليف النفسُ**) يقال: "أجبره على الأمر" إذا أكرهه[3] عليه. وقد يمنع انحصار المُجبِر على الاجتماع في النفس؛[4] لجواز أن يكون القاهر عليه ربّ النوع أو غيره.[5]

[١٦٩. ١٠.] (**قوله: فيكون حصول المزاج موقوفًا على الالتئام**) لأن حصوله موقوف على تفاعلِ الكيفيات المتضادة الموقوفِ على الالتئام والاختلاط التام بتصغّر محالّها المتماسة بسطوحها المتكثّرة على ما مرّ.[6]

[١٦٩. ١١.] (**قوله: قيل: إنّ المرّكبات تستعدّ**) هذا سؤال مشهور في هذا المقام.[7] وحاصله: أن الحكماء زعموا أن المركبات إنما تستعدّ لقبول صورها وكمالاتها الأولى من مبدأها بحسب أمزجتها المختلفة، فيلزم من ذلك تقدّم الأمزجة على تلك / الصور والكمالات. وههنا يزعمون أن النفس الحيوانية التي هي صورة للحيوان؛ بل النفس الإنسانية التي هي كمال أول للإنسان جامعةٌ لأسطقسّاته مجبرةٌ[8] إياها على الالتئام الذي يتوقّف عليه[9] المزاج، فيلزم أن تكون الصور[10] الحيوانية والنفوس الإنسانية متقدّمة على الأمزجة المختلفة الحاصلة لأبدان الحيوان[11] والإنسان، وهذا تناقض صريح. [١٩٦و]

[1] غ: لما.
[2] انظر: الفقرة ١٥٦.
[3] غ: ألزمه.
[4] ك: النفوس.
[5] هذا المنع لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٥ظ.
[6] انظر: الفقرة ١٥٦.
[7] غ: فيما بين القوم.
[8] غ - مجبرة.
[9] ض: على.
[10] ك: الصورة.
[11] غ: يكون للحيوان.

حاشية الجرجاني

وتلخيص الجواب: أن نفس الأبوين تجمع بقوتها المسماة بالجاذبة أجزاءً غذائيةً، ثم تصيّرها أخلاطًا،[1] وتغرز[2] من الأخلاط[3] بالقوة المسماة بالمولِّدة مادةَ المني، ويجعلها مستعدّةً لقبول قوةٍ[(أ)] تُعِدُّ المادة لصيرورتها[4] إنسانًا، وتصير المادة بتلك القوة منيًا، وتكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية. ثم إن المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالًا بحسب استعداداتٍ يكتسبها هناك إلى أن يستعد لقبول نفسٍ تصدر عنها -مع حفظ المادة- الأفعال النباتية، فتجذب غذاءً، وتضيفه إلى تلك المادة، فتنمو، وتتكامل المادة إلى أن تستعدّ لقبول نفسٍ تصدر عنها مع ما تقدّم الأفعال الحيوانية، ثم تتكامل إلى أن تستعدّ لقبول نفسٍ[5] ناطقةٍ يصدر عنها جميع ما تقدّم مع النطق وتدبير البدن إلى أن يحلّ الأجل.

قالوا: وجميع هذه القوى كشيء واحد متوجّه من حدٍّ ما من النقصان إلى حدٍّ ما من الكمال. واسم النفس يطلق على الثلاث الأخيرة منها؛ فإنها على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود.

وقد انكشف بتلخيص الجواب أن مادة بدن الإنسان تخلع صورةً وتلبس أخرى إلى أن[6] تستعدّ لتدبير النفس الناطقة، وهذا هو الظاهر،[(ب)] لا ما توهّمه بعضهم من أن البدن الإنساني يشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب، وعلى نفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد، ونفسٍ حيوانيةٍ للإحساس والحركة الإرادية، وتتعلّق به نفسٌ ناطقةٌ لإدراك المعقولات.

وانكشف أيضًا أن المزاج الواقع بين أجزاء المني أوّلًا يتوقّف على نفس الأبوين، وتتوقّف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب؛ وأن المزاج الحاصل له في الرحم باستعداداتٍ يكتسبها هناك يتوقّف على نفس الأم؛ لأن تلك الاستعدادت[7] مستندة إلى أمورٍ تستند إليها، وتتوقّف عليه[8] الصورة الفاعلة للأفعال النباتية؛ وأن المزاج الحاصل له[9] بالتغذية والتنمية يتوقّف على هذه[10] الصورة التي هي نفس نباتية للمولود،[(ت)] وتتوقّف عليه الصورة الفاعلة لأفعال الحيوان؛ وأن المزاج / الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقّف[11] على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود، ويتوقّف عليه تعلّق النفس الناطقة التي هي مدبّرة للمولود بإيرادِ الغذاء وحفظِ المزاج إلى حلول الأجل، فيكون المزاج موقوفًا على النفس، سواء كانت نفس المولود[(ث)] أو نفس غيره، مع توقّف الكمالات الأولى[12] للمركبات على المزاج بلا دور وتناقض.

[١٩٦ظ]

[1] ب: اختلاطًا.
[2] غ: وتغرز، صح هامش.
[3] ب: الاختلاط.
[4] غ: لصيرورتها، صح هامش.
[5] ب - يصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانية ثم تتكامل إلى أن تستعدّ لقبول نفس، صح هامش.
[6] غ: ما.
[7] ب - الاستعدادت، صح هامش.
[8] ب: عليها.
[9] غ - له.
[10] ض: تلك.
[11] ض - عليه الصورة الفاعلة لأفعال الحيوان وأن المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقّف، صح هامش.
[12] ك: الأول.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: قد عرفت قريبًا أن القوة هي الصورة النوعية باعتبار كونها قوية على الفعل والانفعال. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش غ ب س ش د: وإنما قلنا «هو الظاهر»؛ لأن المتيقن هو أن الإدراك -سواء كان كليًا أو جزئيًا- إنما هو لنفس واحدة، وكذلك التحريك الإرادي لتلك النفس. وأما الأفعال النباتية فلم يتيقن صدورها منها. "منه رحمه الله".

(ت) وفي هامش جار: والحاصل أن الصورة الفاعلة للأفعال النباتية تتوقّف على نفس ذلك المزاج، دون المزاج في اتصافه بالتغذية والتنمية يتوقّف على تلك النفس الفاعلة المذكورة.

(ث) وفي هامش جار: أي: فإن المزاج يتوقّف في حصوله بالتغذية والتنمية على نفس المولود الفاعلة بأفعال النبات الموقوفة على نفس المزاج، فافهم.

تقرير الوجه الثاني: أن النفس مغايرة للمزاج؛ لأنهما يتمانعان في الاقتضاء، فإن كثيرًا ما تريد النفس الحركة إلى جهةٍ والمزاجُ يمانعها بأن يقتضي السكون كالماشي على الأرض، أو يقتضي الحركة[1] إلى جهة أخرى كالصاعد إلى موضع عالٍ، والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين، فتكون النفس مغايرة للمزاج.

تقرير الوجه الثالث: أن المزاج مغاير للنفس؛ لأن النفس باقية عند بطلان المزاج؛ لأنه إذا ورد كيفيةٌ مضادّةٌ للكيفية[2] المزاجية تبطل الكيفية المزاجية،[3] وتكون النفس مدركة لها، فتكون باقية عند ورود تلك الكيفية، فالذي يبطل مغايرٌ لِما لا يبطل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المدرك الباقي هو المزاج المتجدّد عند لقاء الضد؟

أجيب بأن المزاج المتجدّد لا يكون مدركًا؛ لأن المدرِك لابدّ وأن ينفعل عن المدرَك، والمزاج الثاني يشابه الكيفية المضادّة[4] للمزاج الأول، فلا ينفعل عنه، فلا يكون مدركًا لها.

فقوله «وللممانعة» وقوله «ولبطلان» معطوفان على قوله «لاستحالة الدور».

ولما بيّن مغايرة النفس للمزاج أراد أن يبيّن مغايرتها للبدن وأجزائه، وأن يبيّن مغايرتها للجسمية. أما الأوّل فلأن الإنسان لا يغفل عن ذاته،

[1] ج - إلى جهة والمزاج يمانعها بأن يقتضي السكون كالماشي على الأرض أو يقتضي الحركة، صح هامش.
[2] ف - للكيفية، صح هامش.
[3] ج - تبطل الكيفية المزاجية، صح هامش.
[4] ج: المتضادة.

حاشيـة الجـرجـاني

وإنما تعرّض لبيان مغايرة النفس للمزاج دفعًا لما توهّمه بعض الناس من أن النفس عين المزاج الذي ينتفي بتلاشي البدن.

[١٦٩. ١٢.] (**قوله: والمزاجُ يمانعها**) اعترض عليه بأن الممانع للنفس[1] في الحركة أو في جهتها هو أجزاء البدن؛ فإنها لثقلها تميل إلى سفل، فتمانع النفسَ في الحركة على وجه الأرض وفي الصعود إلى موضع عالٍ. وأما المزاج فإنه من جنس الحرارة والبرودة، فلا ممانعة له في شيء منهما.[2]

[١٦٩. ١٣.] (**قوله: لأنه إذا ورد كيفيةٌ مضادّةٌ للكيفية المزاجية**) يعني: إذا ورد على البدن كيفيةٌ مضادّةٌ لمزاجه، كما إذا غلب عليه برودة شديدة أو حرارة شديدة فإنه تبطل حينئذٍ الكيفية المزاجية الأصلية، وتحدث كيفية أخرى مشابهة للكيفية المضادّة الواردة عليه، مع أن النفس باقية غير باطلة؛ لكونها مدركةً لتلك الكيفية المضادّة، ولا يمكن أن يكون المدرك لها هو الكيفية المزاجية الأصلية؛ لبطلانها، ولا الكيفية المزاجية العارضة؛ لمشابهتها إياها، والإدراك إنما[3] يكون بالانفعال، والشيء لا ينفعل عن شبيهه.

وملخص هذا الوجه أن يقال: لو كان مبدأ الإدراك -أعني: النفس- هو المزاج لم يحصل إدراك[4] باللمس؛ لأن المزاج كيفية ملموسة، فالوارد عليه إن كان كيفيةً ملموسةً شبيهةً به لم ينفعل عنها، فلا يدركها؛ وإن كان كيفيةً مضادّةً له ينعدم بها، فكيف يدركها.

[١٦٩. ١٤.] (**قوله: معطوفان**) يريد أن قوله «للممانعة»[5] وقوله «لبطلان» معطوفان على قوله «لاستحالة الدور»، لا على قوله «لِما هي شرط فيه»، وأن قوله «ولِما[6] تقع الغفلة عنه» بالعكس، والكل ظاهر.

[١٦٩. ١٥.] (**قوله: أما الأوّل فلأن الإنسان لا يغفل عن ذاته**) أي: عن تصوّره والتصديق بثبوته في جميع حالاته، ونبّه على ذلك بأن الإنسان إذا كان له فطنة

[1] ك - للنفس.
[2] ض: منها. | هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٥ظ.
[3] ب + هو.
[4] ض: الإدراك.
[5] ض: للمانعة.
[6] ك: لما.

حتى إن النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته، ويغفل عن بدنِه وعن أعضائِه الظاهرة والباطنة والقُوَى والحواسّ، فذاته -أعني: نفسه الناطقة- غير هذه الأشياء. وأما الثاني فلأن الإنسان يشارك غيره في الجسمية، ويخالفه في نفسه الناطقة، فما به المغايرة مغايرٌ لِما به المشاركة، فالنفس غير الجسمية.

ولما بيّن أن النفس غير الجسمية ذكر دليلًا يدل على مغايرتها للمزاج، والبدن وأعضائه وأجزائه، والجسمية.[1]

تقريره: أنّ هذه الأمور تتبدّل في الإنسان دائمًا، والنفس باقية بحالها؛ فإن الإنسان يشعر بذاته شعورًا مستمرًّا،[2] ويتحقّق أنه هو الذي كان منذ سبعين سنة أو أكثر، والمتبدل غير ما ليس بمتبدل، فالنفس غير هذه الأشياء.

[1] وهذا هو الوجه الرابع في إثبات مغايرة النفس للمزاج.
[2] ج - مستمرا، صح هامش.

حاشية الجرجاني

صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشكّ في أنه مدركٌ لذاته مثبتٌ إياها. وكذا[1] إذا تعطّل حواسه الظاهرة بالنوم يُدرِك ذاتَه أيضًا؛ ولذلك إذا صِيحَ عليه باسمه ينتبه.[2] وكذا إذا اختلّ حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا تعزب ذاتُه عن ذاته، ولا يلزم من تعقّل النائم والسكران ذاتهما / في حالة النوم والسكر أن[3] يبقى ذلك التعقّل على[4] ذكرهما عند زوال العارض. [١٩٧و]

[١٦٩. ١٦.] (**قوله: ويغفل عن بدنِه وعن أعضائِه**) يظهر ذلك بأن يتوهّم الإنسان أنه خُلِق -أوّلَ خلقِه- صحيحَ العقل والمزاج على هيئةٍ، لا يُبصِر شيئًا من أجزائه، ولا يتلامس أعضاؤه معلّقًا في هواءٍ طَلْقٍ لا حرّ فيه ولا برد، فإنه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن؛ لأنها لا تدرك إلا[5] بالحواس، وعن بواطنه؛ لأنها لا تدرك إلا بالتشريح، فيكون غافلًا عن البدن أيضًا وعن القوى والحواس بأسرها مع كونه[6] مدركًا لذاته وإنّيتها، فلا تكون ذاته شيئًا منها.

وردّ ذلك بأن ذات الإنسان عندنا هي أجزاؤه الأصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه، ولا نسلّم أنه يغفل عنها؛(أ) بل إنما يغفل عن الأجزاء الفضلية وعن الأعراض والقوى الحالّة فيها.[7]

[١٦٩. ١٧.] (**قوله: تقريره: أنّ هذه الأمور تتبدّل في الإنسان دائمًا**) أي: المزاج والبدن وأعضاؤه الظاهرة والباطنة وأجزاؤه التي هي[8] أصغر من أعضائه والجسمية الممتدة في الجهات متبدلةٌ دائمًا بالتحلّل والاغتذاء والنمو، مع أن النفس باقية بحالها من أول العمر إلى آخره كما تحكم به البديهة، فهي مغايرة لتلك الأمور.

واعترض أيضًا بأن التبدّل إنما هو في الأجزاء الفضلية وأحوالها دون الأجزاء الأصلية التي هي النفس.[9](ب)

[1] ض: كذا.
[2] غ - كذا إذا تعطل حواسه الظاهرة بالنوم يدرك ذاته أيضًا ولذلك إذا صيح عليه باسمه ينتبه.
[3] غ - ذاتهما في حالة النوم والسكر أن.
[4] ب: عن.
[5] ب - إلا.
[6] ض: كونها.
[7] هذا الرد لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٥ظ.
[8] ض - هي.
[9] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٦و.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: **قيل:** لو لم يغفل عنها لكان عالمًا بأنها ما هي بوجهٍ يمتاز به عما عداها من سائر الأعضاء وغيرها. وأكثر الناس لا يعلمونها كذلك، مع أنهم يعلمون أنفسهم. "علي قوشجي".

(ب) وفي هامش ك: وأيضًا منقوض بالحيوان والنبات؛ فإن ذات الفرس المخصوص ليس إلا هذا الهيكل المحسوس فيه، وهو دائمًا في التبدّل بما ذكر، مع أنا نعلم بداهةً أن ذاته باقية ما دام حيًّا. "علي قوشجي".

[٢. ٤. ٣. تجرّد النفس الناطقة]

[١٧٠.] **قال: وهي جوهر مجرّد؛ لتجرُّدِ عارضِها، وعدمِ انقسامه، وقوتِها على ما تعجز المُقارِنات عنه، ولحصولِ عارضِها بالنسبة إلى ما يُعقَل محلًّا منقطعًا، ولاستلزامِ استغناءِ العارض استغناءَ المعروض، ولانتفاءِ التبعية، ولحصولِ الضدّ.**

أقول: لما بيّن مغايرة النفس للمزاج والبدن وأجزائه والجسمية[١] أراد أن يبيّن تجريدها، أي: كونها ليست[٢] بجسم ولا جسمانية. واحتجّ على تجريدها بسبعة وجوه:

تقرير الأول منها: أن عارض النفس الناطقة -أي: الصورة العقلية المنطبعة فيها- مجرّدة، أي: ليست بجسم ولا جسمانية، فيلزم أن تكون النفس الناطقة -التي هي معروضة لها- مجردة. أما بيان الأول فلأن الصورة العقلية مشتركة بين كثيرين، وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردًا. أما الصغرى فظاهرة. وأما الكبرى فلأنه لو لم يكن مجردًا لكان مخصوصًا بغواشٍ ماديةٍ من مقدار معيّن، وأين معيّن،[٣] ووضع معيّن،[٤] وكيف معيّن[٥] وغير ذلك، فلا يكون ملائمًا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركًا بين كثيرين، هذا خلف. وأما بيان الثاني فلأن النفس الناطقة -التي هي معروضة للصورة العقلية- لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالّة فيها غير مجردة؛

١ ج - والجسمية.
٢ ط: ليس.
٣ ج - وأين معين.
٤ ج - معين.
٥ و - وكيف معين، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[١٧٠. ١.] (**قوله: أي: كونها ليست بجسم ولا جسمانية**) **فإن قلت:** لما تبيّن أن النفس مغايرة للبدن وأجزائه فقد تبيّن أنها ليست بجسم، وإلا لكانت عين البدن أو جزءًا منه؛ ضرورة أنها ليست جسمًا منفصلًا عن البدن خارجًا عنه. ولما تبيّن أنها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس[١] تبين أنها ليست بجسمانية[٢] أيضًا، فقد عُلِم مما سبق كونها مجردةً بالمعنى الذي ذكره.

قلت: لم يُعلَم ذلك؛ إذ ربما يذهب الوهم إلى أنها جسمٌ مجاور للبدن أو أنها عرضٌ حالّ[٣] فيه غير الأعراض المذكورة.

واعلم أن معنى التجريد أن لا يكون ذا وضع، أي: لا يكون متحيّزًا بالذات ولا تبعًا، فيشمل على نفي الجوهر الفرد أيضًا،(أ) فلتُحمَل الجسمانيةُ على معنًى يتناوله.

[١٧٠. ٢.] (**قوله: أي: الصورة العقلية المنطبعة فيها- مجرّدة**) يريد أن النفس الإنسانية ترتسم فيها صور كلية منطبقة[٤] على جزئيات متكثّرة، وتلك الصور يجب أن تكون مجرّدة عن العوارض المادية المستلزمة لقبول الإشارة الحسية أصالةً أو تبعًا، فلا تكون جسمًا ولا جسمانية. فكذا يجب أن يكون محلّ تلك الصور -أعني: النفس الناطقة- مجرّدةً عن تلك / العوارض. [١٩٧ظ]

ويرد عليه أنا لا نسلم أن العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم؛ لجواز أن يكون العلم بانكشاف الأشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها؛ بل في مجرد آخر، فتلحظها النفس من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها؛

١ ب ك: والحواس.
٢ ض ب ك: جسمانية.
٣ ض: حالة.
٤ ب: منطبعة.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: وقد مرّ في أول بحث المجردات(١) معناها بوجهٍ يتناول النفس الناطقة المجردة، ولا يتناول الجوهر الفرد منفردًا. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ١٦٦. من الشرح، و١٦٦. ٢. من الحاشية.

لأن اختصاص المحل بالمقدار المعيّن والأين المعيّن والوضع المعيّن[1] يوجب اختصاص الحالّ فيه به.

[٥٦و] **تقرير الوجه الثاني**: أن النفس الناطقة غير منقسمة، / ولا شيء من الماديات بغير منقسمة، فالنفس الناطقة لا تكون مادية. أما الصغرى فلأن في المعقولات معانٍ غيرَ منقسمة لا مَحالَةَ، وإلا لكان كل معقول[2] من مُقوِّمات غير متناهية بالفعل؛ ضرورةَ حصول المُقوِّمات عند حصول ما يتقوّم بها بالفعل، وهو محال. ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل؛ لأن كل كثرة -سواء كانت متناهية أو غير متناهية- لابدّ فيها من واحد بالفعل؛ لأن الكثرة لابدّ فيها من الآحاد،

[1] ج - والأين المعين والوضع المعين، صح هامش.
[2] و + مركبا، صح هامش.

حاشية الجرجاني

بل لجواز[1] أن يكون[2] العلم مجرد الانكشاف من غير أن ترتسم صورة في شيء أصلًا.[3] سلمناه؛ لكن جاز أن لا تكون تلك الصورة مساوية[4] للمعلوم في تمام الماهية؛ بل تكون كنقش الفرس على الجدار، وحينئذٍ لا تكون هذه الصورة كلية مشتركة؛ بل الكلي المشترك هو ما له هذه الصورة، وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية أن لا يكون ذو الصورة مجردًا عنها. سلمناه؛ لكن لا نسلم أن اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحلّ فيها بها. إنما يلزم ذلك إذا[5] كان حلول الصورة فيها على[6] نحو حلول الأعراض في محالّها،(ا) وهو ممنوع. سلمناه؛ لكن اتصاف[7] الصورة الحالّة في النفس بهذه العوارض من قبل محلّها[8] لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها، فتجوز مطابقتها للكثيرين[9] من حيث الذات.[10]

والسؤالان الأوّلان(ب) يندفعان بإثبات الوجود الذهني على الوجه الذي يحقّق فيما سلف.[11](ت)

[٣. ١٧٠.] **(قوله: فلأن في المعقولات معانٍ غيرَ منقسمة)** قد عرفتَ أن انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحالّ إلى أجزاء متباينة الوضع،[12] فعدم انقسام الحالّ إلى تلك الأجزاء يستلزم عدم انقسام المحلّ إليها، وبهذا المقدار يتمّ المطلوب ههنا؛ لأن[13] الناطقة إذا لم تنقسم إلى أجزاء متباينة الوضع لم تكن جسمًا ولا جسمانية، فالمراد بعدم انقسام بعض المعقولات عدم انقسامه إلى أجزاء متباينة الوضع. ولو حُمِل على عدم انقسامه مطلقًا كان الاستدلال مشتملًا على زيادة مستدركة.

وأيًا ما كان يتّجه أن يقال: إن أراد عدم الانقسام بالفعل فهو مسلم؛ إذ لو كان كل معقول -أي: مرتسم في القوة العاقلة- منقسمًا بالفعل لزم أن يكون كل معقول مشتملًا على مقوّمات غير متناهية بالفعل، فيلزم أن يكون

[1] ض: يجوز.
[2] غ - أن يكون، صح هامش.
[3] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٣٦و.
[4] ض: متساوية.
[5] ض: إن.
[6] ض - على.
[7] ض - حلول الصورة فيها على نحو حلول الأعراض في محالّها وهو ممنوع سلمناه لكن اتصاف، صح هامش.
[8] ض: محالها.
[9] غ: لكثيرين.
[10] ملخص هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٣٦و.
[11] انظر: الفقرة ٧. - ٨.، والحواشي عليها.
[12] انظر: الفقرة ١٤٠.
[13] ض + النفس.

منهوات

(ا) وفي هامش جار: فالأولى أن يقال: "كنحو حلول ماء الورد في الورد"؛ لأن حلوله حلول السريان، وحلول الأعراض مطلقًا ليس حلول السريان كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح.

(ب) وفي هامش جار: أحدهما منع ارتسام الصورة، والثاني منع ارتسام الصورة مطلقًا، فتأمل.

(ت) وفي هامش ك: **إن قيل**: من ههنا يُفهَم أن تصور الشيء بوجهٍ ما ليس وجودًا ذهنيًا له، فما معنى التردّد فيما مرّ بُعَيْدَ تفسيرات الحمل. **أقول**: هذا الفهم وهمٌ وغفلةٌ عن فائدة قوله «على الوجه الذي إلخ.»؛ وذلك لأنه إشارة إلى أن الوجود الذهني قد يكون بوجهٍ آخر، أعني: حصول الشبح والمثال. "لي [يعني: ناسخ ك]".

فإذن لابدّ في المعقولات من واحد بالفعل، فإذا عُقِلَ الواحد من حيث هو واحد فإنما يُعقَل من حيث هو[1] لا ينقسم، فمحلّها[2] الذي هو عاقلٌ له -أعني: النفس الناطقة- لا ينقسم،[3] وإلا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم؛ لأن انقسام المحلّ يوجب انقسام الحالّ، فثبت أن النفس الناطقة غير منقسمة. وأما الكبرى فلأن كل مادي منقسم؛ لما عرفت من انقسام الجسم وما يقارنه.

قيل عليه: لا نسلم أن انقسام المحل يوجب انقسام الحالّ فيه، فإن الخط منقسم، والنقطة الحالّة فيه غير منقسمة. **وأيضًا**: لا نسلم أن كل مادي منقسم، فإن النقطة مادية غير منقسمة.

[1] ح ف - هو.
[2] ط: فمحله. | كذا في جميع النسخ. والضمير المؤنث في قوله «فمحلها» يعود على "المعقولات".
[3] ح - فمحلّها الذي هو عاقل له أعني النفس الناطقة لا ينقسم، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

الذهن محيطًا بما لا يتناهى دفعةً؛ لوجوب كون مقوّمات المعقول من حيث هو معقول مرتسمةً معه في العقل، وإنه محال كما ذكره. وإن أراد عدم الانقسام مطلقًا -أي: لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة- فهو ممنوع، وما ذكره لإثباته لا يتمّ؛ لأن قبول[1] الانقسام بالقوة لا يستلزم أن يكون لكل معقول مقوّماتٌ غيرُ متناهية بالفعل.[2]

[١٩٨و] وقد يجاب عن ذلك / بوجهين: أحدهما أن المنقسم بالقوة واحد بالفعل، فيكون من حيث إنه واحد غير منقسم، ففي المعقولات ما هو غير منقسم إلى أجزاء متباينة الوضع، فيكون محلّ تلك الصورة العقلية أيضًا كذلك. وأشار إليه الشارح بقوله «فإذا عُقِلَ الواحد من حيث هو واحد إلخ.».

ويرد عليه أنه لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث إنها واحدة إلى أجزاء متباينة الوضع عدمُ انقسامها من حيث ذاتها إلى تلك الأجزاء، فجاز حينئذٍ أن يكون محلّها منقسمًا في ذاته إلى أجزاء متباينة الوضع.[3]

والثاني أن انقسام الصورة العقلية إلى أجزاء بالقوة لا يجوز أن يكون إلى أجزاء متخالفة بالماهية، وإلا لكانت الأجزاء حاصلة بالفعل؛ بل إلى أجزاء متشابهة في الماهية، فتكون الصورة العقلية مشابهة[4] لأجزائها في تمام الماهية. ولا شكّ أن كل واحد[5] من تلك الأجزاء حاصل في العقل كحصول الكل، وأن حصول الماهية يتحقّق بحصول[6] واحد منها، ولا معنى لتعقّل الشيء إلا حصول ماهيته في العقل، ففي الجزء الواحِد كفاية عن الأجزاء الأُخَر في المعقولية، فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان، فلا تكون مجردة عن العوارض المادية.

وردّ ذلك بأن الذي ثبت هو أن الصورة العقلية يجب أن تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها، وإلا لم تكن مشتركة بينها. وأما أنها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا.

[٤. ١٧٠] (**قوله: لأن انقسام المحلّ**) أي: إلى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحالّ إلى أجزاء كذلك، فثبت أن النفس الناطقة لا تنقسم إلى أجزاء متباينة الوضع، وكل مادي ينقسم إليها، فالناطقة ليست مادية، وهو المطلوب.

[1] ض - الانقسام مطلقًا أي لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة فهو ممنوع وما ذكره لإثباته لا يتمّ لأن قبول، صح هامش.
[2] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٦و.
[3] ب - عدم انقسامها من حيث ذاتها إلى تلك الأجزاء فجاز حينئذٍ أن يكون محلّها منقسمًا في ذاته إلى أجزاء متباينة الوضع، صح هامش.
[4] غ: متشابهة.
[5] غ: كلا.
[6] غ: بتحقق حصول.

والجواب عن الأول: أن انقسام المحل إنما يوجب انقسام الحالّ إذا كان لحوق الحالّ فيه من حيث هو ذلك المحل، لا من حيث لحوق طبيعة أخرى. وأما إذا كان لحوق الحالّ فيه من حيث لحوق طبيعة أخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحالّ، والصورة العقلية إنما تحلّ العاقلَ من حيث هو ذلك العاقل لا من حيث لحوق طبيعة أخرى، فيلزم من انقسامه انقسام الحالّ فيه. وأما النقطة فإنما تحلّ في الخط لا من حيث هو خط؛ بل من حيث هو متناه، فلا يوجب انقسامُ الخط انقسامَ النقطة؛ لأن حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات.

والجواب عن الثاني: أن المراد من قولنا "لاشيء من الماديات بغير منقسمة" أنه لا شيء من الجوهر المادي بغير منقسم، فكأنه بُنِي هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس؛ لأن جوهريته تُعرَف مما سبق بالتحدّس.[1]

تقرير الوجه الثالث: أن النفس الناطقة تقوى على ما تعجز عنه المُقارِنات، أعني: القوى المقارنة للمادة، فلا تكون النفس الناطقة مقارنة للمادة.

وبيان[2] ذلك: أن النفس الناطقة تقوى على إدراك ذاتها وإدراك إدراكاتها، والقوى المقارنة للمادّة لا تدرك ذاتها ولا تدرك إدراكاتها. **وأيضًا:** القوى المقارنة للمادة لا تنطبع فيها الكليات، والنفس الناطقة تنطبع فيها الكليات.

تقرير الوجه الرابع: أن النفس الناطقة غير حالّة في جسمٍ مثل قلب أو دماغ أو غيرهما؛ لأن حصولَ عارضِ النفس الناطقة بالنسبة إلى ما يُفرَض[3] محلًّا[4] منقطعٌ، أي:[5] لأن حصول العلم للنفس الناطقة بالنسبة إلى ما يُفرَض محلًّا لها منقطعٌ، أي: في وقتٍ دون وقتٍ لا دائمًا.

[1] ط: بالحدس.
[2] ج: بيان.
[3] ف: يعقل.
[4] ط + لها.
[5] ج - أي، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[١٧٠. ٥.] **(قوله: والجواب عن الأول)** قد سلف تحقيقه بما فيه غنية عن إعادته.[1] وقد يُناقَش في أن الصورة العقلية تحلّ في العاقل[2] من حيث ذاته لا باعتبار لحوق طبيعةٍ أخرى.[3] قال الإمام في **الملخص**: إنكم إذا عقلتم الحلول على وجهٍ لا يجب به انقسام الحالّ بانقسام المحلّ فلم لا يجوز أن يكون حلول[4] الصورة العقلية في القوة العاقلة على ذلك الوجه.[5](أ)

[١٧٠. ٦.] **(قوله: والجواب عن الثاني)** حاصله: أن هذا الدليل مبني على أمر حدسي، وهو كون النفس الناطقة قائمة بذاتها، فلا يتّجه حينئذٍ جواز كونها عرضًا ماديًّا غير منقسم كالنقطة.

[١٧٠. ٧.] **(قوله: والقوى المقارنة للمادّة لا تدرك ذاتها ولا تدرك إدراكاتها)** قد يمنع ذلك / حتى يقوم عليه برهان.[6] ودعوى كون ذلك الإدراك مشروطًا بتجرد المدرك ممنوعة، فإن البهائم تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة. وأما عدم انطباع الكليات في القوى المقارنة للمادة فلأنها لو انطبعت فيها لصارت مكفوفة بغواشٍ ماديةٍ، فلا تكون كلية، وقد عرفت ما يرد عليه مفصّلًا في الوجه الأول. [١٩٨ظ]

[1] انظر: الفقرة ١٤٠. ٧.
[2] ض: عاقل.
[3] ب + به.
[4] غ - حلول.
[5] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ١٦٠و.
[6] هذا المنع لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٦و.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: والإمام يمنع وجود الأعراض الغير السارية كالأطراف على ما مرّ في أول بحث الجواهر.(١) | (١) انظر: الفقرة ١٣٧. ٥.

والحاصل: أن النفس الناطقة تعقّلُها لكل عضوٍ من أعضائه منقطع، أي: حاصل في وقتٍ دون وقتٍ،[١] فلو كانت حالّة في عضو من الأعضاء لكانت دائمة التعقّل له[٢] أو غير متعقّلة له أصلًا؛ وذلك لأن تعقّلها لذلك العضو إنما يكون بمقارنة صورته لها. فحينئذٍ لا يخلو إما أن تكون الصورة الحاصلة لذلك العضو[٣] كافية في تعقّلها له أو لم تكن كافية. فإن كان الأول يلزم أن تتعقّله دائمًا؛ لأن صورة ذلك العضو دائمًا مقارنة لها، والفرض أنها كافية في تعقّلها له؛ وإن كان الثاني فلا تتعقّله ألبتة؛ لأنه إذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تعقّلها له[٤] لكان تعقّلها بحصول صورة أخرى مماثلة لصورة ذلك العضو؛ لكن حصول صورة أخرى مماثلة لها محال؛ لأنه لو حصل لها صورة أخرى مماثلة لصورة العضو لكانت تلك الصورة مقارنة لمحل النفس الناطقة؛ لأن مقارنَ الحالّ مقارنٌ للمحل؛ لكن يمتنع أن تُقارِن المحلَّ صورةٌ أخرى مماثلةٌ لصورته، وإلا يلزم اجتماع[٥] المثلين في مادّة واحدة، وهو ممتنع.

وقد اعترض على هذا بأنّا لا نسلّم أنّه إذا لم تكن صورة العضو كافية في التعقّل يلزم أن يكون التعقّل بحصولِ صورةٍ أخرى مماثلةٍ لصورة ذلك العضو. / [٥٦ظ] وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية، وهو ممنوع؛ فإن الصورة المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء في تمام الماهية. ولو جاز ذلك لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية؛

[١] ح - لا دائمًا فالحاصل أن النفس الناطقة تعقّلها لكل عضو من أعضائه منقطع أي حاصل في وقت دون وقت، صح هامش.
[٢] ح و - له.
[٣] ج - إنما يكون بمقارنة صورته لها فحينئذ لا يخلو إما أن تكون الصورة الحاصلة لذلك العضو، صح هامش.
[٤] ج - وإن كان الثاني فلا يتعقله ألبتة لأنه إذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تعقلها له، صح هامش.
[٥] ج - اجتماع، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[١٧٠. ٨.] **(قوله: وإلا يلزم اجتماع المثلين في مادّة واحدة) فإن قلت:** المتعقِّل إن كان الجسم الذي هو محلّ الناطقة كان اللازم أن تحلّ في ذلك الجسم صورةٌ عقليةٌ مماثلةٌ له، لا أن تحلّ في مادة واحدة صورتان متماثلتان، وكذا إن كان المتعقِّل مادة الجسم الذي هو محلّها لزم أن تحلّ في تلك المادة صورةٌ مساويةٌ[١] لها في تمام الماهية، لا أن تحلّ فيها صورتان متساويتان في الماهية.

قلت: المتعقِّل هو الصورة الجسمية أو النوعية[٢] الحالّة في مادة الجسم الذي هو محلّ الناطقة، فإن الناطقة حالّة في تلك المادة قطعًا، فإذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية أو النوعية[٣] كانت أيضًا حالّة في تلك المادة، فتجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متماثلتان إحداهما عينية والأخرى عقلية. **وقد يجاب أيضًا** بأن حلول أحد المثلين في الآخر مُحال(1) كحلولهما في محلّ واحد؛[٤] إذ لا تمايز ههنا أيضًا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض؛ لتساوي نسبتها إليهما. وفيه منع؛ لأن نسبة العارض[٥] إلى المحلّ مقارنة الحالّ للمحل، ونسبته إلى الحالّ مقارنة أحد الحالّين للآخر[٦] في محلّ الآخر،[٧] وهذا القدر كافٍ في التمايز.

[١٧٠. ٩.] **(قوله: بأنّا لا نسلّم أنّه إذا لم تكن صورة العضو كافية في التعقّل)** محصوله: أنا لا نسلم أن القوة الحالّة في جسم لو تَعقَّلَتْ صورتَه الجسميةَ أو النوعية لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة كما زعمتم.

[١] ض: ممتساوية.
[٢] ب - النوعية، صح هامش.
[٣] ب - أو النوعية، صح هامش.
[٤] ب - في محلّ واحد، صح هامش.
[٥] ض: العوارض.
[٦] غ ب - للآخر.
[٧] ب: للآخر.

منهوات

(1) وفي هامش جار: ولقائل أن يقول: هذا الجواب مخالف لما سبق في بحث الوجود من أن البداهة تشهد بأن المثلين لا يجتمعان في محل واحد. وأما قيام أحدهما بالآخر فلا شهادة لبداهة العقل بامتناعه.(1) | (1) انظر: الفقرة ١٢. ٤.

لأن المناسبة بين السواد والبياض أتمّ من المناسبة بين المعقول من السماء وبين السماء الموجودة؛ لأن السواد والبياض مشتركان في كونهما عرضين حالّين في المحل محسوسين، والصورة المعقولة من السماء عرضٌ غير محسوس حالٌّ في محل غير محسوس، والسماء الموجودة هي جوهرٌ محسوسٌ موجودٌ في الخارج محيطٌ بالأرض. **وأيضًا**: لا نسلّم أنّ العاقلة إذا كانت متعقّلة لمحلها بصورة مساوية له يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد؛ وذلك لأن إحداهما حالّة في العاقلة والأخرى محل لها. **وأيضًا**: يلزم بعين هذا الدليل أنّ النفس عالمةٌ بصفاتها ولوازمها أبدًا، أو غيرُ عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات.

والجواب عن الأوّل: أنّ ماهية الشيء عبارة عمّا حصل في العقل من ذلك الشيء، دون لواحقه الخارجة عنه، ولا شك أن الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء؛ بل عينها. ....

حاشية الجرجاني

وإنما يلزم ذلك إذا كانت الصورة العقلية مساوية للأمر الخارجي في تمام الماهية، وهو ممنوع؛ فإن الصورة العقلية عرض قائم بالنفس، والأمر الخارجي قد يكون جوهرًا قائمًا بذاته كما في السماء وصورتها. ومن البين استحالة المساواة بين الجوهر والعرض في تمام الماهية.

قيل:[1] وأما حديث المناسبة فقياس فقهي عُدِّيَ به حكم المساواة في تمام الماهية[2] بين الصورة العقلية والأمر الخارجي إلى السواد والبياض بجامع المناسبة.

[١٧٠. ١٠.] (**قوله: وأيضًا: لا نسلّم أنّ العاقلة**) أي: إن سلّمنا تماثل الصورة العقلية والخارجية / لم يلزم اجتماع متماثلين[3] في محلّ واحد؛ وذلك لأن إحدى الصورتين حالّة في العاقلة والأخرى محلّ لها.[4] [١٩٩و]

[١٧٠. ١١.] (**قوله: وأيضًا: يلزم بعين هذا الدليل أنّ النفس عالمةٌ بصفاتها**) هذا نقض إجمالي، أي: لو تمّ ما ذكرتم لزم إما كون النفس عالمة بصفاتها دائمًا أو غير عالمة بها[5] دائمًا؛ لأن عين الصفة القائمة بها إن كَفَتْ في تعقّلها إياها[6] كانت متعقّلة إياها دائمًا، وإن لم تكف لم يمكن تعقّلها إياها أبدًا، وإلا لزم اجتماع المثلين في محلٍّ واحدٍ هو النفس الناطقة، وكلاهما محال؛ فإن كثيرًا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره.

[١٧٠. ١٢.] (**قوله: والجواب عن الأوّل: أنّ ماهية الشيء عبارة عمّا حصل في العقل من ذلك الشيء، دون لواحقه الخارجة عنه**) **قيل عليه**: إن هذه مجرد دعوى خالية عن الدليل، فلا يفيد المطلوب. وإن أراد أنّا نعني بماهية الشيء ما ذكره، أعني: ما حصل منه في العقل مجردًا عن تلك اللواحق، فلا نسلم أن ماهية الشيء بهذا المعنى هي ماهيته في الحقيقة، أعني: ما به الشيء هو هو؛ إذ لم يُعلَم أن الحاصل في العقل كذلك. **وأيضًا**: قد مرّ في صدر الكتاب أن الصورة العقلية تخالف الخارجية في كثير من اللوازم. ولا شكّ أن تمام حقيقة الشيء لا تخالفه في شيء من لوازمها.[7]

والجواب عنه: ما تقرّر فيما سبق من أن الموجود في الذهن هو ماهية الشيء، لا شبح منه يخالفه في الماهية، وأن الصورة العقلية تشارك الأمر الخارجي في لوازم الماهية وإن تخالفا في اللوازم التي هي بحسب خصوصية أحد الوجودين، وهي المرادة بقوله «في كثير من اللوازم»، فلا إشكال.

[1] ض - قيل.
[2] ب - قيل وأما حديث المناسبة فقياس فقهي عدّي به حكم المساواة في تمام الماهية، صح هامش.
[3] غ: مثلين.
[4] ض: والأخرى في محلها.
[5] ض - بها.
[6] ض: إياه.
[7] غ - لوازمها، صح هامش. | هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٦و.

وقول المشكِّك "الصورة المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء الموجودة في تمام الماهية" **قولٌ باطل؛ لأن المعقول من السماء ليس إلا نفس ماهية السماء.**

أما السواد والبياض فغير متساويين في تمام المعقولية؛ لأن كل واحد منهما يتميّز عن الآخر بفصل مقوِّم لحقيقته **بعد اشتراكهما في مطلق اللون**، فلا يكونان متساويين في تمام الماهية، بخلاف الصورة المعقولة من السماء والسماء الموجودة في الخارج؛ فإنهما متساويتان في تمام الماهية وإن اختلفتا في العوارض، واختلاف العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية، بخلاف اختلاف الفصول.

والجواب عن الثاني: أن الصورة الحالّة في العاقلة لابدّ وأن تكون حالّة في محلها إذا كانت العاقلة جسمانية؛ وذلك لأنه إذا كانت العاقلة جسمانية[1] كانت ذاتَ فعلٍ بمشاركة المحل؛ **لأنّ كلّ فاعل جسماني إنّما[2] يكون فاعلًا بمشاركة الجسم**،

[1] ج - وذلك لأنه إذا كانت العاقلة جسمانية، صح هامش.
[2] ج: إما أن.

حاشية الجرجاني

[١٧٠. ١٣.] (**قوله: قولٌ باطل؛ لأن المعقول من السماء ليس إلا نفس ماهية السماء**) وذلك لِما تقرّر في مباحث الوجود الذهني، كما أشرنا إليه آنفًا، فلا يرد عليه حينئذٍ أن الدليل هو عين الدعوى[1] كما توهّم.

[١٧٠. ١٤.] (**قوله: بعد اشتراكهما في مطلق اللون**) أي: السواد والبياض نوعان متخالفان في الحقيقة[2] متشاركان في الماهية الجنسية التي هي اللون وفي كثير من العوارض كما ذكرتم. وأما[3] السماء الموجودة في الخارج وصورتها العقلية فهما فردان من نوع واحد متساويان في تمام الماهية ومختلفان في كثير من العوارض.[4] ولا شكّ أن المناسبة بين فردين من نوع أتمّ وأقوى من المناسبة بين نوعين من جنس. هذا إن اعتُبِرَتْ الصورة العقلية من حيث إنها حاصلةٌ في نفس جزئية متشخّصةً بعوارضها تبعًا لها، وإن[5] اعتُبِرَتْ [١٩٩ظ] الصورة العقلية من حيث هي كانت نفسَ ماهية / الموجود الخارجي، فإنا إذا جرّدنا الموجود الخارجي عن الوجود الخارجي وما يتبعه من العوارض كان الباقي منه تلك الصورة العقلية.[6] ولو اقترنت تلك الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الموجود الخارجي، وهذا[7] معنى ماهية الشيء، أعني: ما[8] به الشيء هو هو. وأما حديث كون الصورة العقلية عرضًا مع كون ذي الصورة جوهرًا فكاذب؛ لأن الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي، وصورة السماء وإن كانت قائمة بالنفس لكنها بحيث لو وُجِدَتْ في الخارج كانت لا في موضوع، فيكون جوهرًا كما مرّ؛[9] ولهذا صرّح القوم بكون صور الجواهر جواهر.

وما يقال في جواب هذا الحديث من أن المعقول من السماء له اعتباران: الأول[10] أنه قائم بالنفس، والثاني[11] أنه صورة مطابقة للسماء، فهو بالاعتبار الأول عرض، وبالاعتبار الثاني[12] ماهية للسماء، فهو من حيث إنه ماهية لها لم يكن عرضًا فليس بشيء يعتدّ به كما لا يخفى.[13](أ)

[١٧٠. ١٥.] (**قوله: لأنّ كلّ فاعل جسماني إنّما يكون فاعلًا بمشاركة الجسم**)

[1] غ: المدعى.
[2] غ: بالحقيقة.
[3] ض: أما.
[4] ض + كما ذكرتم.
[5] ض: وإذا.
[6] غ - من حيث إنها حاصلة في نفس جزئية... كان الباقي منه تلك الصورة العقلية.
[7] ك: وهو.
[8] غ - ما.
[9] انظر: الفقرة ١٣٧. من الشرح، و١٣٧. ١٣. من الحاشية.
[10] ك: أحدهما.
[11] ك: وثانيهما.
[12] غ: وبالثاني.
[13] غ - كما لا يخفى.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: لأنه يلزم منه أن يكون الفرق بين الجوهر والعرض اعتباريًا.

فلو لم تحلّ الصورة الحالّة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة الجسم، فلا تكون جسمانية، هذا خلف.

فإن قيل: الفرق بين الصورتين باقٍ؛ لأن إحداهما حالّة في المحل فقط، والأخرى حالّة فيه وفي العاقلة أيضًا.

أجيب بأن هذا النوع من الحلول اقترانٌ ما، واقتران الشيء بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غيرُ معقول، ومع ذلك فالمحال المذكور باقٍ بحاله؛ لأنه حينئذٍ تكون الصورتان المتحدتان في تمام الماهية حالّتين في محل واحد.

والجواب عن الثالث: أن صفات النفس ولوازمها تنقسم إلى قسمين: قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة إلى شيءٍ مغايرٍ لها ككونها مدركة لذاتها، وقسم يلزمها بالقياس إلى شيءٍ مغايرٍ لها ككونها مجردةً عن المادة وغيرَ موجودة في الموضوع.

حاشية الجرجاني

وذلك إما لأن وجود ذلك الفاعل يتوقّف على وجود الجسم، فكذا يتوقّف عليه فعله أيضًا؛ وإما لأن القوى الجسمانية إنما تفعل بمشاركة الوضع المتوقّف على الجسم.

[١٧٠. ١٦.] **(قوله: لما كان فعلها بمشاركة الجسم) قد يقال:** نسبة المحلّ إلى الحالّ بالقبول لا بالفعل، وليس يلزم من كونه قابلًا بلا مشاركة الجسم كونُه فاعلًا بلا مشاركته.

لا يقال: إن الدليل الأول يوجب المشاركة في الفعل والقبول معًا.

لأنا نقول: المشاركة اللازمة منه[1] أن يكون للجسم مدخل في أحدهما بتوسّط مدخليته في وجود الفاعل والقابل. وذلك حاصل سواء حلّ المقبول في ذلك الجسم أو لا، على أنه إن سلّم أن له مدخلية ابتدائية في حلول المقبول لم يلزم أيضًا أن يكون المقبول حالًّا في ذلك الجسم؛ لجواز أن يكون له مدخل في الحلول لا من هذه الجهة.

[١٧٠. ١٧.] **(قوله: فإن قيل: الفرق بين الصورتين باقٍ)** أي: إذا سلّمنا أن الصورة العقلية مماثلة للصورة الخارجية، وأن الصورة الحالّة في العاقلة يجب أن تكون حالّة في محلّها أيضًا، لزم اجتماع مثلين في محلّ واحد؛ لكن لا على الوجه المحال، وهو أن لا يتميّز أحدهما عن الآخر أصلًا؛ بل على وجهٍ آخر يتميّز به أحدهما عن الآخر في الجملة؛ وذلك لأن إحدى الصورتين حالّة في محلّ العاقلة فقط والأخرى حالّة فيها وفي محلّها معًا، وهذا القدر كافٍ في الامتياز، / فلا استحالة. [٢٠٠و]

وتقرير الجواب: أن هذا النوع من الحلول -أعني: الحلول الإدراكي- اقترانٌ ما لأحد الشيئين بالآخر. ولا شكّ أن اقتران شيء[2] بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غيرُ معقول، فتكون الصورة الخارجية المقارنة لمحلّ القوة العاقلة مقارنةً للعاقلة أيضًا، كما أن الصورة العقلية المقارنة للقوة العاقلة تكون مقارنة لمحلّها أيضًا، فالصورتان مقارنتان للعاقلة[3] ومحلها معًا، فلا فرق بينهما أصلًا. ومع ذلك نقول: إن المحال المذكور -أعني: اجتماع المثلين في محل واحد- باقٍ بحاله؛ وذلك لأن الصورة العقلية المساوية في تمام الماهية للصورة الخارجية حالّةٌ في القوة العاقلة الحالّة في محل الصورة الخارجية،[4] والحالّ في الحالّ في الشيء حالّ في ذلك الشيء، فيجتمع في ذلك المحل صورتان متماثلتان.

[1] ض - إن الدليل الأول يوجب المشاركة في الفعل والقبول معًا لأنا نقول المشاركة اللازمة منه، صح هامش.
[2] ض: الشيء.
[3] غ - أيضًا كما أن الصورة العقلية المقارنة للقوة العاقلة تكون مقارنة لمحلّها أيضًا فالصورتان مقارنتان للعاقلة.
[4] ض - حالّة في القوة العاقلة الحالّة في محل الصورة الخارجية، صح هامش.

والنفس مدركة للقسم الأوّل دائمًا، كما كانت مدركة لذاتها دائمًا،[1] .... [1] ج - دائما، صح هامش.

حاشية الجرجاني

ويتّجه عليه أن الحلول ليس عبارة عن المقارنة على أيّ وجهٍ كان؛ بل عن المقارنة الناعتة. أولا يرى[1] أن السرعة المقارنة للحركة المقارنة للجسم مقارنة له أيضًا، مع أنها حالّة في الحركة ناعتة إياها دون الجسم؛ وذلك لأنها كيفية الحركة لا كيفية الجسم، فجاز أن تكون الصورة الخارجية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلّها معًا، ولا تكون ناعتة إلا لمحلّها فقط. والصورة العقلية بالعكس، فلا يلزم عدم الامتياز.[2]

وبذلك يُعلَم أن الحالّ في الحالّ[3] في محل لا يجب أن يكون حالًّا في ذلك المحل، على أنه إن سلّم لم يلزم محال أيضًا؛ لأن ما ذكر في امتناع اجتماع المثلين في محل واحد[4] إن تمّ فإنما يتمّ فيما إذا حلًّا فيه بلا واسطة، والصورة العقلية حالّة في محل العاقلة بواسطتها، وذلك يكفي في الامتياز.

[١٧٠. ١٨.] (**قوله: والنفس مدركة للقسم الأوّل دائمًا، كما كانت مدركة لذاتها دائمًا**) **فإن قيل**: إذا كان إدراكها لذاتها من القسم الأول لزم أن تكون مدركة لإدراكها لذاتها، وهكذا فيلزم علوم غير متناهية.

أجيب بأن العلم بالعلم ليس أمرًا زائدًا عليه؛ إذ لو كان العلم[5] بالصورة العقلية بصورة أخرى مساوية إياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس، فلا تلزم علوم غير متناهية. وفيه بحث؛(أ) لأن العلم بالعلم وإن كان متحدًا معه بالذات لكنه مغاير له بالاعتبار، فيلزم أن يكون له[6] علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار[7] في حالة واحدة، وإنه باطل. **وأيضًا**: نحن نعلم بالضرورة أنه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاء[8] والعلم والشجاعة وغيرها.

وقد يجاب عن الأول بأن المستحيل أن يثبت للنفس في حالة واحدة علوم غير متناهية[9] متغايرة بالذات،(ب) / وعن الثاني بأن غفلتنا إنما هي عن التصديق بتلك الصفات لا عن تصوّرها، فإنه دائم، وكلامنا فيه.(ت) [٢٠٠ظ]

[1] ض: ترى.
[2] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٦و-٢٣٦ظ.
[3] غ - في الحال.
[4] غ - واحد.
[5] ض - العلم.
[6] غ - له.
[7] ب - فيلزم أن يكون له علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار، صح هامش.
[8] ض غ ب: والسخاوة.
[9] ك - غير متناهية.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: هذا البحث ينفعك في بحث العلم في الأعراض، ويُفهَم من ههنا أنه يلزم التغاير الاعتباري في العلم الحضوري، كما حقّقه في **شرح المواقف** في أوائل بحث العلم.(١) "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) **شرح المواقف** للجرجاني، ١٤/٦-١٧.

(ب) وفي هامش ك: هذا الجواب غير مختار عند الشريف؛ لأنه قد قال في **شرح المواقف** في أوائل بحث العلم: «قد يُعلَم الشيء ولا يُعلَم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه؛ لما مرّ من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه» إلى قوله «ولكن لما كان الالتفات إلخ.».(١) "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) **شرح المواقف** للجرجاني، ٢٣/٦.

(ت) وفي هامش ك: **فإن قيل**: أليس هذا مخالفًا لما حقّقه في **شرح المواقف** في جواب كون العلم ضروريًا من قوله «إذ كثيرًا ما تحصل لنا علوم جزئية متعلّقة بمعلومات مخصوصة ولا نتصوّر شيئًا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا؛ بل نحتاج في تصورها إلى توجّه مستأنف إليها إلخ.»(١) وقوله: «على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن نتصوّرها إلخ.».(٢) **قلنا**: هذا الجواب غير مختار عند الشريف كما يرشدك إليه قوله «وقد يجاب إلخ.». والحاصل أن هذا مبني على كفاية حضور الصورة الخارجية في العلم بالشيء كما يُفهَم مما مرّ في أول الورق السابق. هذا ما سنح لي في هذا المقام. ثم رأيت في **تهافت الفلاسفة** أنه قال خواجه زاده في ردّ الجواب: «ولا يخفى عليك أن هذا الجواب مكابرة مخالفة لما يجده الإنسان من نفسه، فإنا نحن نعلم بالضرورة عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة إلخ.»(٣) "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) **شرح المواقف** للجرجاني، ٦٣/١؛ (٢) **شرح المواقف** للجرجاني، ٦٦/١؛ (٣) لم نتمكّن من العثور على هذه العبارة في **تهافت الفلاسفة**؛ ولكن انظر في هذه المسألة: **تهافت الفلاسفة** لخواجه زاده، ص ٧٤-٨٠.

وليست مدركة للقسم الثاني إلا عند المقايسة؛ لفقدان الشرط عند عدم المقايسة.

تقرير الوجه الخامس: أن عارض النفس الناطقة مستغنٍ عن المادة، واستغناء العارض عن المادة يوجب استغناءَ معروضه عنها. أما الأول فلأن عارضَ النفس الناطقة الصورةُ العقليةُ، والصورة العقلية مستغنية عن المادة، وإلا لكانت مخصوصةً بمقدار وأين ووضع، وليس كذلك. وأما بيان الثاني فلأنه لو لم يستغن المعروض عن المادة -على تقدير استغناء عارضه عنها- يلزم أن يكون عارضه أيضًا غير مستغنٍ عنها؛ لأن احتياج المعروض إلى الشيء يستدعي احتياجَ عارضه إليه.

تقرير الوجه السادس: أن النفس الناطقة غير منطبعة في جسم؛ لأن القوة المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في الضعف والكلال؛ وذلك لأن القوة المنطبعة في الجسم إنما تفعل بواسطة الجسم، فيكون الجسم آلة لها، ولا يعرض للآلة كلالٌ إلا ويعرض للقوة كلالٌ؛ لأن اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط، واعْتَبِرْ قوى الحس والحركة. والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال؛ / [57و] ولهذا فإنّه قد تقوى أفعالها مع أنّ الجسم صار ضعيفًا، فلا تكون النفس الناطقة[1] قوة منطبعة في جسم.

[1] ج - غير تابعة للجسم في الضعف والكلال ولهذا فإنه قد تقوى أفعالها مع أن الجسم صار ضعيفا فلا تكون النفس الناطقة، صح هامش.

حاشية الجرجاني

فإن قلت: إذا كانت الصفات قائمة بالنفس وكافية في تعقّلها إياها وجب أن تتعقّلها النفس ما دامت ثابتة لها، سواء كانت إضافيةً أو حقيقيةً محضةً أو حقيقيةً مستلزمة للإضافة.

قلت: لا سبيل للعقل إلى الإضافات إلا بعد تعقّل المضاف إليه، فإذا تعقّل المضاف إليه أمكن أن تُعقَل الإضافة إما بنفسها أو بصورتها؛ فلذلك لم يكن[1] تعقّل الصفات[2] الإضافية دائمًا، بخلاف الحقيقية المحضة. وأما الحقيقية المستلزمة للإضافة فإن تُعقِلَتْ ذاتها كانت في حكم المحضة، وإن تُعقِلَتْ مع الإضافة كانت في حكم الإضافيات.

[١٧٠. ١٩.] **(قوله: تقرير الوجه الخامس)** هذا الوجه قريب من الوجه الأول، فيعلم ما يرد عليه مما أوردناه هناك، فليرجع إليه.[3]

[١٧٠. ٢٠.] **(قوله: تقرير الوجه السادس)** أي: لو كانت النفس الناطقة منطبعة[4] في جسم لكان تعقّلها بالآلات الجسمانية؛ لما مرّ من أن القوى الحالّة في الأجسام إنما تفعل وتقبل بتوسّطها،[5] ولو كان[6] تعقّلها بالآلات الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقّلها كلال وضعف؛ وذلك لأن اختلال شرط الفعل[7] يوجب اختلاله قطعًا، كما يرى[8] في قوّتَي الحس والحركة الحالّتين في البدن، فإنهما تضعفان بضعف البدن؛ لكن الإنسان في سن الانحطاط يقوى تعقّله ويزداد، وإن كانت آلاته[9] البدنية في النقصان والانحطاط. وإليه أشار بقوله «ولهذا فإنّه قد تقوى أفعالها الذاتية[10] مع أنّ الجسم صار ضعيفًا».

وتوضيح المقام ما ذكر من أن جودة الفاعلية إما بحسب التمرّن والاعتياد كما إذا أحس بشيء مرارًا كثيرة فإنه تحصل للحس حينئذٍ هيئةٌ[11] تمرّنيةٌ يدرك الحس[12] بسبب تلك الهيئة ذلك الجزئي ومعانيه سريعًا؛ وإما بحسب التجربة

[1] ض: يمكن.
[2] ض - الصفات.
[3] غ - فليرجع إليه. | انظر: الفقرة ١٧٠. ٢.
[4] ض: منطبقة.
[5] انظر: الفقرة ١٢٩. ١.
[6] ض: فلو كانت.
[7] ك: التعقل.
[8] ض: ترى.
[9] ض: الآلات.
[10] كذا في الحاشية، وفي جميع نسخ الشرح - الذاتية.
[11] غ - هيئة.
[12] ض - الحس.

حاشيـة الجـرجاني

كما إذا كان لشيءٍ جزئياتٌ متعدّدةٌ وحصل للحس شعور بها على التعاقب فكلُّ جزئيّ منها يعرض عليه كان أجود إحساسًا به مما عرض عليه قبله؛(أ) وإما بحسب القوة الفاعلة، فكلُّ قوةٍ كانت أتمّ اقتدارًا كانت أجود فعلًا. والإنسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقّلًا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة،(ب) ويكون أجود إحساسًا بالوجهين الأولين -أعني: التمرّن والتجربة- دون الوجه الأخير، فإنه لا يكون الإنسان حينئذٍ أحدّ بصرًا ولا سمعًا،[1] والفرق بين قوتَي الحس والحركة وبين القوة العاقلة إنما هو بهذا الوجه، فإن العاقلة قد يزداد اقتدارها على التعقّل عند اختلال الآلات / البدنية، بخلافهما؛ إذ لا يُتصوَّر حينئذٍ ازدياد اقتدارهما على الإحساس والحركة، وإن كانت الهيئات التمرّنية والتجربية الموجبة لجودة الإحساس والحركة باقية فيهما.[2] [٢٠١و]

وما يقال من أن الإنسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خَرِفًا، وينتقص تعقّله، فقد اختلّ قوة التعقل باختلال الآلة، فتكون حالّة في الجسم، **فجوابه**: أن اختلال الفعل باختلال الآلة لا يدلّ على أن الفاعل حالٌّ في الجسم عاملٌ بالآلة؛ إذ جاز أن يمنعه في آخر العمر عن تعقّله الذي هو بذاته اشتغالُه بتدبير البدن واستغراقُه فيه، وإن لم يكن حالًّا فيه، بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن، فإنه يدلّ على أن تعقّله بنفسه لا بآلة بدنية.

واعترض الإمام بأنه يجوز أن يكون شرط بقاء كمال التعقل حدًّا معيّنًا(ت) من اعتدال الآلة باقيًا في سن الانحطاط، ويكون النقصان واردًا على الزائد على ذلك الحدّ؛(ث) فلذلك لم يختلّ التعقل حينئذٍ، ثم إنه إذا وقع اختلال في ذلك الحدّ في آخر سن الانحطاط اختلّ التعقل أيضًا.

ورد عليه بأن بقاء ذلك الحدّ[3] لا يوجب إلا بقاء القوة العاقلة على حالها؛ لكنها تزداد في سن الانحطاط، والاستدلال إنما هو بذلك الازدياد -كما مرّ- لا بعدم الاختلال -كما توهّم-.

فأجاب بمنع الازدياد، وزعم أن العاقلة باقية على حالها في سن الكهولة، وقد اجتمع عندها علوم كثيرة مع عدم الاختلال في الحدّ المعتبر من الاعتدال في كمال التعقل؛ فلهذا صارت أكمل.

١ ض: وسمعا.
٢ ب: فيها.
٣ ض - في آخر سن الانحطاط اختلّ التعقل أيضًا ورد عليه بأن بقاء ذلك الحدّ، صح هامش.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: وفي بعض النسخ "يعرض"، وليس ملائمًا لـ"قبله"، ثم إن قوله "يعرض" إن كان مجهولًا يكون من العرض، وإن كان معلومًا يكون من العروض واللحوق، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: أي: التمرن والتجربة والقوة الفاعلة التي هي النفس الناطقة المجردة، فإنها فاعلة للإداك، كما أن الحواس فاعلة للإحساسات، ومن ههنا يظهر وجه قوله «دون الوجه الأخير». وحاصله: أن فاعل الإحساس ليس أقوى في سن الانحطاط، وهذا لا ينافي كون فاعل التعقل الخرف أقوى في هذا السن، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش ك: أي: حال كون ذلك الشرط حدًّا إلخ. إن كان "باقيًا" خبرَ "يكون"، كما هو متبادر من **تهافت الفلاسفة** لخواجه زاده -سلمه الله-،(١) ويجوز أن يكون "حدًّا" خبرَه و"باقيًا" حالًا منه أو صفةً له أو خبرًا آخر. | (١) لم نتمكن من العثور على ذلك في **تهافت الفلاسفة**.

(ث) وفي هامش ك: كتسعين درهمًا مثلًا؛ إذ تجوز الزيادة في سن النمو والوقوف على ذلك الحد المعين، فإذا انتقص عشرة من تسعين أو عشرون أو ثلاثون أو أربعون لم يختل التعقل؛ لبقاء ما هو شرطه، ثم إذا انتقص خمسون أو ستون أو سبعون يختل التعقل حينئذٍ، فعلى هذا يجوز أن يكون العاقل جسمانيًا من غير لزوم اختلال التعقل في جميع أوقات سن الانحطاط. "لي [يعني: ناسخ ك]".

تقرير الوجه السابع: أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم؛ لأن القوى المنطبعة في الأجسام تكلّ وتضعف عند توارد الأفعال وتكرّرها، وخصوصًا الأفاعيل القوية الشاقّة؛ وذلك لأن أفاعيلها لا تصدر عنها إلا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتأثّر محل الحواس عن المحسوسات عند الإحساس، والانفعال إنما يكون بقاهرٍ يقهر طبيعةَ المنفعل ويمنعه عن المقاومة فتُوهِنه، والفعل وإن كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تتألّف موضوعات تلك القوى عنها، فتكون تلك الطبائع مقسورةً عليها مقاومةً لتلك القوى في أفعالها. والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعًا؛ ولذلك لا نشعر بالرائحة الضعيفة عقيب القوية. فتبيّن أن القوى المنطبعة في الأجسام يكلّها تكرّر الأفاعيل، ويحصل للنفس الناطقة ضد ذلك، أي: النفس الناطقة لا يكلّها تكرّر الأفاعيل، فالنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم.

حاشية الجرجاني

قال: ولئن[١] سلمنا الازدياد فلم لا يجوز أن يقال: إن المزاج الحاصل[٢] في زمان الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الأمزجة، فلا جرم قويت القوة العاقلة حينئذٍ.[٣]

[١٧٠. ٢١.] (**قوله: لأن القوى المنطبعة في الأجسام تكلّ وتضعف عند توارد الأفعال وتكرّرها، وخصوصًا الأفاعيل القوية الشاقّة**) تشهد بذلك التجربة والقياس. أما التجربة فظاهرة؛ بل نقول: ربما يبلغ وهن القوة وكلالها حدًّا تعجز معه عن فعلها، فإن الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا تدرك النور الضعيف، والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف، والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة، وهكذا حال الذائقة واللامسة، فكانت قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال. وأما القياس فما ذكره بقوله «وذلك لأن أفاعيلها إلخ.» -وأراد بالفعل معناه اللغوي الشامل للتأثير والتأثّر- فإنه أطلق الفعل ههنا على الإدراك الذي هو تأثّر وانفعال.

وتقرير[٤] ما ذكره: أن أفعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال. / [٢٠١ظ] أما المدركة فلأن فعلها الإحساس الذي هو التأثّر من المحسوسات. وأما المحركة فلأن تحريكها للغير لا يتمّ إلا بتحركها[٥] الذي هو انفعال أيضًا. ولا شكّ أن الانفعال[٦] لا يكون إلا بقاهرٍ يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه.

فإن قيل: الفعل لما كان مقتضى طبيعة القوى، فكيف يوهنها.

أجيب بأن القوى وإن اقتضت بذواتها تلك الأفعال إلا أن طبائع العناصر التي يلتئم منها موضوعات تلك القوى -كالعين مثلًا- لا تقتضي تلك الأفعال، فيقع بين القوى وطبائع العناصر تنازع وتقاوم دائمًا،[٧] فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات(أ) والقوى جميعًا.

[١٧٠. ٢٢.] (**قوله: أي: النفس الناطقة لا يكلّها تكرّر الأفاعيل**) يريد أن تكرّر الأفاعيل يوهن القوى البدنية ويكلّها دائمًا، وقد لا يكلّ النفس الناطقة؛ بل ربما يقوّيها ويشحذها[٨] كما في توالي الأفكار المؤدّية إلى العلوم، فإن النفس تقوى بذلك الازدياد كمالاتها، فلا تكون الناطقة قوة بدنية.

١ ض: وإن.
٢ ض - الحاصل.
٣ ض - حينئذٍ. | انظر في هذا الدليل واعتراض الرازي: **المطالب العالية** للرازي، ٩٢/٧-٩٤؛ **المباحث المشرقية** للرازي، ٣٧٨/٢-٣٨١؛ **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ١٦١ظ.
٤ غ: وتقريره.
٥ ب: بحركتها.
٦ ب - ولا شك أن الانفعال، صح هامش.
٧ ك - دائمًا.
٨ ك: يشخذها.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: دلّ لفظ "الموضوعات" على أن تلك القوى أعراض لا جواهر.

واعلم أن هذه الوجوه السبعة مقنعة للمسترشدين، وإن لم تكن مُسكِتة للجاحدين، والإقناعيات العلمية تكون هكذا. وفائدة إيرادها وعدم الاكتفاء ببعضها أن بعض النفوس ربما يطمئنّ قلبه إلى بعض منها، ولا يطمئنّ إلى غيره، والبعض بخلافه؛ لتفاوت الاستعدادات لقبول اليقينيات، فيورد الجميع ليعمّ النفع بها. وأيضًا: ربما لم تتلقّ النفس لقبول النتيجة من دليلٍ دليلٍ،[1] وتتلقّى له من مجموعها، فيورد الجميع لهذا.

[٢. ٤. ٤. اتحاد النفوس الناطقة بالنوع]

[١٧١.] **قال: ودخولُها تحت حدٍّ واحدٍ يقتضي وحدتها، واختلافُ العوارض لا يقتضي اختلافها.**

[1] ج - دليل.

حاشية الجرجاني

وإنما قلنا: "قد لا يكلّ النفس الناطقة"، ولم نقل: "لا يكلّها أصلًا"؛ لأن[1] العاقلة إذا كان تعقّلها بمعاونة من القوة الفكرية التي هي بدنية فقد تضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها.

قال الإمام: جاز أن تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية، فلا يبعد حينئذٍ[2] اختصاص بعضها بالكلال دون بعض.[3]

وردّ بأن القياس المذكور يأباه.

[١٧٠. ٢٣.] **(قوله: مقنعة للمسترشدين)** أي: الذين يلاحظونها بعين الإنصاف طالبين للوصول إلى ذلك المطلوب الذي توسّل بهذه الوجوه إليه، وإن لم تكن مسكتة للجاحدين، أي: الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق؛ إذ يمكنهم منع مقدّماتها والرد عليها، كما نبّهتُ على ذلك في تقرير تلك الوجوه.

واعترض[4] بأن مقدّمات تلك الوجوه إن كانت يقينية وصورها صحيحة عارية عن الفساد أفادت يقينًا للكل، والمناظر الجاحد بها يعدّ مكابرًا، فلا يلتفت إليه. وأما الناظر فلا يمكنه جحودها بعد العلم بصحتها؛ وإن لم تكن تلك[5] المقدّمات يقينية أو لم تكن صورها صحيحة لم تفد يقينًا للمسترشدين[6] أيضًا لا فُرادى ولا مجتمعة.[7]

والجواب: أن مقدّماتها يقينيةٌ فيها نوع خفاء، فيحتاج إلى تجربة أو حدس أو غير ذلك مما يوضّحها ويزيل الخفاء عنها، فلا سبيل إلى إلزام الجاحد بها؛ لكن المسترشد الطالب للحق بإذعان وانقياد ينتفع بها إما بكلّها أو ببعضها، فيتدرّج منها إلى انكشاف المطلوب بها بلا ريبة فيه. وإنما[8] تفاوت المسترشدون [٢٠٢و] / في اطمئنان القلب ببعضها دون بعض لتفاوت[9] الخفاء الذي في تلك المقدّمات وتفاوت أذهانهم، فتفاوت استعداداتهم لقبول اليقينيات التي فيها نوع خفاء. والحجج الإقناعية العلمية تكون هكذا، أي: لا تتركّب إلا من تلك اليقينيات وتفيد اليقين للمسترشدين، بخلاف الإقناعيات المستعملة في الخطابة؛ فإنها عبارة عما يفيد ظنًّا ما سواء كان[10] صادقًا أو كاذبًا، فتأمل والله الموفق.[11]

[١٧٠. ٢٤.] **(قوله: وأيضًا: ربما لم تتلقّ النفس لقبول النتيجة)** وذلك لأن الدليل اليقيني الذي فيه نوع خفاء ربما لم يفد يقينًا لبعض الأذهان؛ بل أفاده ظنًّا، فإذا أيّد بدلائل أخر من جنسه يتقوّى[12] ذلك الظن حتى ينقلب يقينًا صرفًا.

[1] غ + القوة.
[2] ض غ: فلا ينقدح.
[3] لم نتمكّن من العثور على هذا القول؛ ولكن انظر اعتراض الرازي على هذا الدليل: **المطالب العالية** للرازي، ٩٦/٧-٩٧؛ **المباحث المشرقية** للرازي، ٣٨٣/٢-٣٨٤؛ **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ١٦١ظ-١٦٢و.
[4] ض - واعترض، صح هامش.
[5] غ ب - تلك.
[6] ض ب: للمسترشد.
[7] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٦ظ.
[8] ض: وأما.
[9] ض: فلتفاوت.
[10] غ - سواء كان.
[11] غ - والله الموفق.
[12] غ: تقوى.

أقول: مذهب أرسطو وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع، ومذهب طائفة من المتقدّمين أنها متخالفة بالماهية.[1] واختار المصنف الأول، واحتجّ عليه بأن النفوس البشرية داخلة تحت حدّ واحد، على معنى أن حدًّا واحدًا[2] يشملها، وهذا يقتضي وحدتها بالنوع؛ فإن الأمور المختلفة يمتنع أن يجمعها حدٌّ واحدٌ.

قيل: فيه نظر؛ لأن الحد إنما يكون بالنسبة إلى المعنى الكلي، لا بالنسبة إلى الجزئيات، والمعنى الكلّي الذي يكون الحدّ بالنسبة إليه، كما يحتمل أن يكون نوعًا، يحتمل أن يكون جنسًا.[3]

ولقائل أن يقول: إنّ الحدّ الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس، وهذا كافٍ في معرفة اتحادها بالنوع.

وأما القائلون باختلافها بالماهية فقد احتجّوا بأنها مختلفة في العوارض مثل الذكاء والبلادة، والسخاوة والبخل، والشجاعة والجبن، والعفة والفجور، وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج؛ فإن الإنسان قد يكون حارّ المزاج وفي غاية البلادة، وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء، وقد يكون بالعكس. وأيضًا: قد يتبدّل المزاج وهذه العوارض قد تبقى بحالها، وأيضًا: قد تتبدّل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله. ....

[1] ومنهم أبو البركات البغدادي. انظر: الكتاب المعتبر لأبي البركات البغدادي، ٥٤٦/١.
[2] و - واحدا.
[3] هذا الاعتراض لابن المطهر الحلي. انظر: كشف المراد للحلي، ص ١٦٦.

حاشية الجرجاني

[١٧١. ١.] (**قوله: والمعنى الكلّي الذي يكون الحدّ بالنسبة إليه، كما يحتمل أن يكون نوعًا، يحتمل أن يكون جنسًا**) فكما يكون الحدّ الواحد للماهية النوعية متناولًا لأفرادها المتفقة الحقيقة كذلك يكون الحدّ الواحد للماهية الجنسية متناولًا لأفرادها المتخالفة بالحقيقة، فتناول[1] الحدّ الواحد للنفوس البشرية لا يدلّ على اتحادها في الماهية.

[١٧١. ٢.] (**قوله: إنّ الحدّ الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس**) هذه دعوى بلا دليل عليها؛ إذ يجوز أن يكون ما يذكرونه في حدّها حدًّا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها، فلا يشتمل على الفصول المنوّعة لها، فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك الأنواع؛ بل يجوز أن يكون عرضًا عامًّا لأنواع متخالفة الحقائق،[أ] فأنّى يتصوّر انطباقه[2] على تمام حقيقتها.[3]

[١٧١. ٣.] (**قوله: وأيضًا: قد يتبدّل المزاج وهذه العوارض قد تبقى بحالها**) فإن الإنسان الواحد قد يسخن مزاجه جدًّا ثم يبرد[4] بعد ذلك وهو باقٍ على خُلُقه النفساني وبلادته وذكائه، فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج.

[١٧١. ٤.] (**قوله: وأيضًا: قد تتبدّل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله**) فإن الجبان إذا تكلّف إيقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعًا، والبخيل إذا تكلّف بذلَ المال وداوم[5] عليه يصير سخيًّا، والغضوب إذا تحلّم زمانًا صار حليمًا مع بقاء المزاج على حاله، فلو كانت هذه الأمور مستندة إلى المزاج لاستمرت باستمراره. وأيضًا: فإنا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع أنهما يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور، فعلم أنها ليست مستندة إلى المزاج.

[1] غ: فيتناول.
[2] ك: انطباقها.
[3] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٦ظ.
[4] غ: يتبرد.
[5] ك: ودام.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: أي: يجوز أن يكون ذلك الحد حدًّا للعرض العامّ لا بمعنى أن يكون ذلك الحد نفسه عرضًا عامًّا.

ولا من الأسباب الخارجية؛[1] لأنها قد تكون بحيث تقتضي خُلُقًا والحاصل ضده، فعلم أن هذه الأمور من لوازم النفوس، واختلاف اللوازم دالّ على اختلاف الملزومات.

فقوله «واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها» إشارة إلى ردّ هذا الدليل.

تقرير الرد: أن اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهيات؛ لأن الملزومات وإن اختلفت بسبب اختلاف اللوازم لكن الملزومات ليست هي[2] النفوس فقط؛ بل النفس[3] والعوارض المختلفة. ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفًا لا يقتضي أن يكون كل جزء أيضًا مختلفًا، حتى يلزم منه أن تكون النفوس[4] مختلفة، فإنه يجوز أن يكون اختلاف المجموع بحسب اختلاف الجزء الآخر، أعني: العوارض.

[٢. ٤. ٥. حدوث النفس الناطقة وتعلّقها بالبدن]

[١٧٢.] قال: وهي حادثة، وهو ظاهر على قولنا. وعلى قول الخصم لو كانت أزليةً لزم اجتماعُ الضدّين أو بطلانُ ما ثبت أو ثبوتُ ما يمتنع.

[1] ط: الخارجة.
[2] ط - هي.
[3] ح: النفوس.
[4] ج: النفس.

حاشية الجرجاني

[١٧١. ٥.] **(قوله: ولا من الأسباب الخارجية)** كالتعلّم من المعلّم ومشاهدته من الأبوين والأصحاب والإخوان؛ إذ ربما يتفق لإنسانٍ / اجتماع[1] هذه الأسباب الخارجية كلها للعفة مع كونه[2] ميّالًا بجبلّته[3] إلى الفجور [٢٠٢ظ] وبالعكس، وقد يكون الأبوان في غاية الخسّة والبذالة،[4] ويكون الولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس، فظهر أن الاختلاف في هذه الغرائزَ والأخلاق ليس مستندًا إلى اختلاف الآلات البدنية وأحوالها ولا إلى الأسباب الخارجية، فهو مستند إلى ذوات النفوس، فيجب أن تكون مختلفة.

[١٧١. ٦.] **(قوله: لكن الملزومات ليست هي النفوس فقط؛ بل النفس والعوارض المختلفة)** يعني: أن ملزوم البخل مثلًا هو النفس مأخوذة مع البخل، أي: هذا المجموع لا النفس وحدها، وكذا ملزوم السخاء هو المجموع المركّب من النفس والسخاء لا النفس وحدها. ألا يرى أنه يتبدّل أحدهما بالآخر في نفس واحدة، فاختلاف هذين اللازمين -أعني: البخل والسخاء- يدلّ على اختلاف ذينك الملزومين -أعني: المجموعين-؛ لكن اختلاف المجموعين جاز أن يكون باعتبار أحد الجزأين -أعني: البخل والسخاء- دون الجزء الآخر -أعني: النفس-، فلا يلزم اختلاف النفوس في الماهية.

فإن قلت: ما ذكره الشارح من الجواب إنما يتمّ إذا استدلّ على اختلاف النفوس[5] بأن لها لوازم متخالفة بالماهية، فيجب أن تكون الملزومات أيضًا كذلك، كما يدلّ عليه قوله «فعلم أن هذه الأمور من لوازم النفوس إلخ.». وأما إذا استدلّ عليه بما يدلّ عليه أول كلامه -وهو أن للنفوس عوارضَ مختلفةً، فلابدّ لها من أسبابٍ مختلفةٍ ليست هي الآلات البدنية وأحوالها ولا الأمور الخارجية؛ بل هي ذوات الأنفس -كما مرّ-، فلا يتمّ ذلك الجواب كما لا يخفى.[6]

قلت: له حينئذٍ أن يجيب بجواز كون[7] تلك الأسباب مركّبة من النفوس والأمور البدنية والخارجية على وجوهٍ مختلفةٍ وأنحاءٍ شتَّى قلّما

[1] ب - اجتماع، صح هامش.
[2] ض: كونها.
[3] ب: بجبلّته.
[4] ب: والرذالة. | كذا في جميع النسخ، أي: "البذالة"، وهنا احتمالين: أحدهما أن يراد بها المبذولية، وثانيها أن هذه الكلمة ليست "البذالة"؛ بل "النذالة" بمعنى الخسة.
[5] ض - النفوس.
[6] غ - كما لا يخفى.
[7] ض: أن تكون.

أقول: ذهب أرسطو وأتباعه إلى أن النفس[1] حادثة، وهو موافق لما ذهب إليه الملّيون. وذهب أفلاطون ومن قبله إلى أنها قديمة. / واختار المصنف الأول؛ ولهذا قال: «وهو ظاهر على قولنا» أي: حدوث النفس ظاهر على قول الملّيين؛ لأن العالم حادث عندهم، والنفس من جملة العالم. وأما على قول الخصم -أي: أرسطو وأتباعه- فلأن النفس لو كانت أزلية لزم أحد الأمور الثلاثة، وهي اجتماع الضدين أو البطلان[2] ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع. والتالي ظاهر الفساد. [٥٧ظ]

بيان الملازمة: أن النفس لو كانت أزلية لكانت إما واحدة أو كثيرة، فإن كانت واحدة، فعند التعلّق بالأبدان، إن[3] بقيت واحدة لزم أن تكون نفسُ زيدٍ بعينها نفسَ عمرو، ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالإسراف والتهوّر، فيلزم اجتماع الضدين، وهو الأمر الأول؛ وإن تكثّرت فقد انقسمت والحال أنها قبل التعلق كانت واحدة، ولم تكن الكثرة حاصلة، وحينئذٍ يلزم بطلان النفس، وحدوث نفسين أخريين، فيلزم بطلان ما ثبت، أعني: النفس الأولى، وهو الأمر الثاني. وإن كانت كثيرة فلا تكون متحدة بالنوع؛ لأنها لو كانت متّحدة بالنوع امتنع تعلّقها بالأمور المختلفة كالموادّ، وامتنع تعلّق الأمور المختلفة بها، وهي متساوية في ذواتها

[1] ط: النفوس.
[2] و - الضدين أو البطلان، صح هامش.
[3] ج - إن، صح هامش.

حاشية الجرجاني

يقع الاتفاق فيها. وإذا وقع الاتفاق على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض،[1] ولو كانت العوارض المختلفة مستندة إلى ذوات النفوس وحدها لم يتصوّر تبدّلها على نفسٍ واحدةٍ. وأما ما لا يتبدّل كالذكاء والبلادة فجاز أن تكون لها أسبابٌ معدّةٌ مختلفةٌ تنضمّ إلى النفوس الشخصية في بدء الفطرة، فتعدّها لفيضان تلك الصفات عليها من المبدأ، فلا يلزم اختلاف النفوس بالماهية أصلًا.

[١٧٢. ١.] (**قوله: لأن العالم حادث عندهم، والنفس من جملة العالم**) فتكون حادثة قطعًا إلا أن ههنا بحثًا، وهو أن الدليل المذكور / فيما سبق إنما يدلّ على حدوث الأجسام والأعراض الحالّة فيها، ولا يتناول النفوس على تقدير كونها مجردة كما اختاره، فلا يظهر بما ذكر في حدوث[2] العالم حدوثُها؛ بل لابدّ من الاستعانة بدلالة أخرى. [٢٠٣و]

[١٧٢. ٢.] (**قوله: لزم أن تكون نفسُ زيدٍ بعينها نفسَ عمرو**) أي: لزم أن يكون لجميع الناس نفسٌ واحدة متصفة بجميع الصفات المتقابلة الثابتة لأفراد الإنسان.

[١٧٢. ٣.] (**قوله: فيلزم بطلان ما ثبت، أعني: النفس الأولى**) وهو باطل؛[3] لما عرفت من أن القديم لا يجوز زواله.

فإن قيل: يجوز أن تنقسم النفس الواحدة إلى نفسين مثلًا ولا يبطل النفس الأولى.

أجيب بأن هوية كل واحدة من النفسين إن كانت حاصلة في النفس الأولى لم تكن واحدةً؛ بل متعدّدةً؛ إذ لا معنى للمتعدّد إلا ما كان فيه أشياء متمايزة بهوياتها الخاصة؛ وإن لم تكن هوية كل واحدة[4] منهما حاصلة في النفس الأولى فقد بطلت الأولى القديمة، وهو باطل كما مرّ، وحدثت[5] نفسان أخريان، فتكون النفوس المتعلّقة بالأبدان حادثة، وهو المطلوب.

[١٧٢. ٤.] (**قوله: لأنها لو كانت متّحدة بالنوع امتنع تعلّقها بالأمور المختلفة[6] كالموادّ**) أي: لو كانت النفوس البشرية قبل تعلّقها بالأبدان متعدّدةً ومتساويةً

[1] ض: الأعراض.
[2] ك: فلا يظهر من حدوث.
[3] ب: المطلوب.
[4] غ - واحدة.
[5] ب: وحديث.
[6] ض - بالأبدان حادثة وهو المطلوب قوله لأنها لو كانت متّحدة بالنوع امتنع تعلّقها بالأمور المختلفة، صح هامش.

من غير أولويةٍ وترجُحٍ في البعض دون البعض؛ لكن لا يمتنع تعلّقها بالأمور المختلفة، فلا تكون متحدة بالنوع، فيلزم ثبوت ما يمتنع، أي: ثبوت اختلافها بالماهية الذي يمتنع، وهذا هو الأمر الثالث.

[١٧٣.] **قال: وهي مع البدن على التساوي.**

أقول: أي: النفس مع البدن على التساوي، أي:[١] لا يكون لبدنٍ واحد إلا نفسٌ واحدة، ولا تتعلّق نفسٌ واحدة إلا ببدنٍ واحد. وهذا حكم ضروري؛ فإن كلّ أحد يجد ذاته شيئًا واحدًا لا شيئين، فلو كان لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين، وهو محال. ولو كانت نفس واحدة تتعلّق بما فوق بدن واحد لزم أن يكون معلومُ أحدهما معلومَ الآخر، ولزم أيضًا أن يتصف كلّ منهما بما اتصف به الآخر، وبطلان ذلك معلوم بالضرورة.

١ و - أي.

حاشيـة الجـرجاني

في الماهية لم يجز تعلّقها بالأبدان المتخالفة في مقادير العناصر والأمزجة؛ لاستلزامه الترجّح[١] بلا مرجّح؛[٢] لكن تعلّقها بها[٣] جائز بل واقع.

فإن قيل: لم لا يكفي في جواز تعلّقها بالأمور المختلفة اختلافها في التشخّصات مع كونها متساوية في الماهية، كما قد كفى[٤] ذلك فيه مع حدوثها وتساويها في الماهية.

أجيب بأنا ننقل الكلام إلى اختلافها بالتشخّصات[٥] وامتيازها بها، فإن[٦] الامتياز ليس بالماهية ولا بلوازمها، فإن النفوس لما كانت متحدة بالنوع وجب تساويها في الذاتيات واللوازم، ولا بالعوارض؛ لأن ذلك إنما يكون بالمادة؛ لما تقدّم في مباحث التعيّن،[٧] ولا مادة للنفس سوى البدن، فقبل تعلّقها به لا يتصوّر تعدّدها وامتياز بعضها عن بعض.

واعترض بجواز كون النفس قبل تعلّقها[٨] بهذا البدن متعلّقة ببدن آخر لا إلى بداية، ولا يمكن إبطال هذا الاحتمال إلا بإبطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس، فيلزم الدور.[(أ)]

قال الإمام: إن الاعتراض الصعب في هذا المقام هو تجويز تخالف النفوس في الماهية بناءً على اختلال ما احتجّ به على تماثلها؛[(ب)] لكن الأغلب على الظن[(ت)] أنها مع تخالفها قد يوجد فيها شخصان منها تحت نوع واحد، وهذا القدر كافٍ لنا فيما هو مقصودنا.[٩]

[١٧٣. ١.] **(قوله: وهذا حكم ضروري)** أي: كل واحد[١٠] من الحكمين [٢٠٣ظ] / المذكورين ضروري، وما ذكر في بيانه تنبيه عليه، فلا يتّجه المناقشة على قوله «فإن كلّ أحد يجد ذاته شيئًا واحدًا»[١١] بأن الكلية ممنوعة؛

١ ض: الترجيح.
٢ ك: من غير مرجح.
٣ ك - بها.
٤ غ: يكفي.
٥ ض - مع كونها متساوية في الماهية أجيب بأنا ننقل الكلام إلى اختلافها بالتشخّصات، صح هامش.
٦ ب: وإن.
٧ انظر: الفقرة ١٠٢. من الشرح، و١٠٢. ٣، ١٠٢. ٦. من الحاشية.
٨ ض - به لا يتصوّر تعدّدها وامتياز بعضها عن بعض واعترض بجواز كون النفس قبل تعلّقها، صح هامش.
٩ انظر: المباحث المشرقية للرازي، ٢/ ٤٠٤.
١٠ غ - واحد.
١١ ض - واحدا.

منهوات

(أ) وفي هامش ب د: هذا إذا لم يكن لإبطال التناسخ دليل غير حدوث النفس. وسيأتي أن هناك دليلًا آخر، فلا دور. "منه رحمه الله".[(١)] | [(١)] ب - منه رحمه الله.

(ب) وفي هامش جار: وجه الاختلال ما سبق آنفًا، أعني: قوله «هذه دعوى بلا دليل» في قوله «إن الحد الواحد منطبق إلخ.».[(١)] | [(١)] انظر: الفقرة ١٧١. ٢.

(ت) وفي هامش جار: قوله «لكن الأغلب» إشارة إلى جواب من طرف الإمام للاعتراض الصعب.

[٢. ٤. ٦. عدم فناء النفس بفناء البدن]

[١٧٤.] **قال: ولا تفنى بفنائه.**

أقول: أي: لا تفنى[1] النفس الناطقة بفناء البدن؛ لأنها مجرّدة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسمٍ تقوم به؛ بل إنما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها

١ ج - لا تفنى، صح هامش.

حاشـيـة الجـرجاني

لجواز أن يكون[1] بعضُ مَنْ لا علم لنا بحاله يجد من نفسه خلاف ذلك، ولا بأنه يجوز أن يتعلّق نفسان ببدن واحد، ويجد كل واحدة منهما نفسها واحدة ولا خبر عندها من غيرها،[2] على أن معنى ما ذكر من الوجدان[3] أن كل أحد[4] يجد[5] مدبّرَ بدنِه والمتصرّف فيه شيئًا واحدًا،(أ) وكذا لا يتّجه المناقشة على قوله «لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوم الآخر» بأن ذلك إنما يدلّ على أن كل إنسانين -يعلم أحدهما ما لا[6] يعلمه الآخر- تكون نفساهما متغايرتين؛ لكنه لم لا يجوز أن تتعلّق نفسٌ واحدة ببدنين، ويكون كل[7] ما يعلمه أحدهما يعلمه الآخر.

ويقرب من هذا ما قد قيل على قوله «ولزم أيضًا أن يتصف كلّ منهما بما اتصف به الآخر» من أنه إن أراد اتصاف كل منهما بجميع ما اتصف به الآخر بدنيًّا كان أو نفسانيًّا فهو ممنوع؛ لجواز أن يقتضي مزاج أحدهما صفةً بدنيةً ليست للآخر؛ وإن أراد الاتصاف بجميع العوارض النفسانية، فلا نسلم أنه باطل في جميع الأشخاص بالضرورة؛ لجواز اشتراك شخصين في هذه العوارض بأسرها.[8]

[١٧٤. ١.] (**قوله: لأنها مجرّدة في ذاتها وكمالاتها**) أي: مجردة في ذاتها وفي كمالاتها الذاتية، أي: القائمة بذاتها، فكما أن ذاتها باقية بعد خراب البدن كذلك كمالاتها الذاتية باقية بعده، وذكرُ بقاء كمالاتها معها تبعٌ لما هو المدعى ههنا، أعني: بقاء النفس الناطقة بعد فناء البدن.

وتقرير الاستدلال على هذا المدعى: أن النفس الناطقة مجردةٌ لا تعلّق لها في ذاتها وجوهرها بالبدن؛ بل هي متعلّقة به[9] ليكون آلة لها في اكتساب كمالاتها، فإذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس إليه في وجودها مع كون العلّة المؤثّرة في وجودها من الجواهر العقلية باقيةً، فوجب بقاؤها بتلك العلّة بعد فساد البدن. وإليه أشار بقوله «بل هو باقٍ» أي: بل جوهر النفس باقٍ بالعلّة التي استفاد ذلك الجوهرُ الوجودَ منها، وهو المبدأ الفياض.

وردّ على ذلك بأن البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس -ولذلك لم توجد قبل البدن- جاز أن يكون له مدخل في بقائها أيضًا.(ب) والحاصل

١ ب - يكون، صح هامش.
٢ هذه المناقشة لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٦ظ.
٣ ب ك - من الوجدان، صح هامش ب.
٤ ض ب: واحد.
٥ ب - يجد.
٦ ض: لم.
٧ ك - كل.
٨ هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٦ظ.
٩ ض - به.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: هذا [أي: قوله «على أن معنى ما ذكر إلخ.»] جواب عن المناقشة الأخيرة. تأمل فيه، فإنه من المزالق.

(ب) وفي هامش ك: فيه تصريح بأن حدوث البدن قبل حدوث النفس لا معه. وكذا فيما سيأتي بعيد صفحة. وكذا في قول الشارح «والجواب عن الثاني» إلى قوله «لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس». قال بعض المليين: النفس حادث قبل البدن لقوله -عليه الصلاة والسلام- «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»،(١) كما صرح به في **شرح المواقف** في مقصد حدوث النفس.(٢) | (١) قال السيوطي: «أخرجه ابن منده من حديث عمرو بن عبسة مرفوعًا: "إن الله خلق أرواح العباد قبل العباد بألفي عام، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف". سنده ضعيف جدًا.» انظر: **تحريج أحاديث شرح المواقف**، ص ١٣؛ (٢) **شرح المواقف** للجرجاني، ٧/٢٥٠-٢٥١.

وحافظًا للعلاقة معها بالموت لا تضرّ جوهرَها وبقاءَها؛ بل هو باقٍ بما هو مستفيد الوجود منه؛ ولأنها غير قابلة للفناء؛ لأنها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقيةً بالفعل، وفاسدةً بالقوّة، ولا شك أن فعل البقاء غير قوة الفساد، وإلا لكان كلّ باقٍ ممكن الفساد، وكل ممكن الفساد[1] باقيًا. ولا يجوز أن يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه؛ لأن محلّ قوة الفساد هو القابل للفساد قبولًا يكون[2] بعينه موصوفًا بالفساد، والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد، فلا يكون بعينه موصوفًا بالفساد،[3] فيكون محلُّ البقاء بالفعل[4] غيرَ محل الفساد بالقوة. فإذن فيها أمران مختلفان، فيلزم تركّبها من أمرين: أحدهما محل الفساد بالقوة، والآخر الباقي بالفعل، وكل من الجزأين جوهر؛ ضرورة كون جزء الجوهر جوهرًا، فيلزم تركّبها من الهيولى والصورة، فلا تكون النفس مجردة، هذا خلف.

[1] ج - وكل ممكن الفساد، صح هامش.
[2] ج + هو.
[3] ج - والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفًا بالفساد.
[4] و - بالفعل.

حاشية الجرجاني

أنه كما جاز كون البدن ببعض حالاته معدًّا لوجود النفس من المبدأ الفياض، حتى يجب بقاؤها بعد فنائه كما زعمتم، جاز كونه شرطًا لوجودها منه، وحينئذٍ يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعًا.

[٢٠٤و] [١٧٤. ٢.] (**قوله: ولأنها غير قابلة للفناء**) حجة ثانية على المدعى / معطوفة على الحجة الأولى، أعني: قوله «لأنها مجرّدة في ذاتها».

[١٧٤. ٣.] (**قوله: كانت قبل الفناء باقيةً بالفعل، وفاسدةً بالقوّة**) وذلك لأن كل موجودٍ -يبقى زمانًا ويكون من شأنه أن يفسد- كان بالضرورة قبل فساده باقيًا بالفعل وفاسدًا بالقوة.

[١٧٤. ٤.] (**قوله: وإلا لكان كلّ باقٍ ممكن الفساد**) أي: لو[1] لم يكن مفهوم فعل البقاء غير مفهوم قوة الفساد؛ بل كان أحدهما عين الآخر، لكان كل باقٍ ممكن الفساد، وكل ممكن الفساد باقيًا بالضرورة، وكلاهما باطل. أما الأول فلأن الواجب تعالى باقٍ ولا يمكن فساده. وأما الثاني فلأن الموجودات السيالة ممكنة الفساد وليست باقية.

وبما قررناه يندفع ما يقال من أنه يجوز أن يكون فعل البقاء مقولًا على أفرادٍ بعضها عين قوة الفساد وبعضها غير قوة الفساد،[2] كما أن الوجود مقول على أفرادٍ بعضها عين الواجب[3] وبعضها غيره.[4]

[١٧٤. ٥.] (**قوله: والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد**) إذ لو بقي معه بعينه لكان باقيًا فاسدًا معًا، وإنه محال. والحاصل أن الباقي بالفعل لا يبقى مع الفساد، والموصوف بالفساد يبقى[5] مع الفساد، فلا[6] يكون الباقي بالفعل موصوفًا بالفساد، فلا يكون فيه قوة الفساد.

والاعتراض عليه: أن ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد أن ذلك الشيء يبقى[7] متحقّقًا ويحلّ فيه الفساد على قياس قبول الجسم للأعراض الحالّة فيه؛ بل معناه أن ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد، وإذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصوّر العقلُ معه[8] العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائمًا به في العقل، على معنى أنه متصف به في حدّ نفسه في العقل، لا في الخارج؛ إذ ليس في الخارج شيءٌ وقبولُ عدمٍ قائمٍ بذلك الشيء.

[١٧٤. ٦.] (**قوله: فيلزم تركّبها من الهيولى والصورة**) إذ لابدّ أن يكون أحد الجزأين حالًّا في الآخر ليكون المتركّب منهما ماهيةً حقيقيةً، والجوهر الحالّ

[1] ض: إن؛ ب - لو.
[2] غ: غيرها.
[3] غ: الوجود.
[4] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧و.
[5] ض: عند الفساد والموصوف بالفساد يبقى، صح هامش.
[6] ض: ولا.
[7] ض - يبقى.
[8] ض - معه.

واعترض على هذا بأن قوة الفساد هي إمكان العدم، وإمكان العدم غير ثبوتي، فلا يستدعي محلًا. **وأيضًا**: النفس حادثة، فتكون مسبوقة بإمكان الوجود، والإمكان السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك إمكان الفساد. **وأيضًا**: لم لا يجوز أن تكون مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الأجسام وصورها، فلا يلزم أن تكون جسمًا؟!![1]

والجواب عن الأوّل: أنّ هذا الإمكان هو الإمكان الاستعدادي، وهو عرض وجودي، فيستدعي محلًا ثابتًا.

[1] هذه الاعتراضات ذكرها الرازي. انظر: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** للرازي، ص ٢٢٨.

حاشية الجرجاني

هو الصورة، والمحل هو الهيولى، والمتركّب منهما يكون جسمًا لا جوهرًا مجردًا.

[١٧٤. ٧.] **(قوله: فتكون مسبوقة بإمكان الوجود)** لأنها لو لم تكن قبل حدوثها ممكنة الوجود لكانت ممتنعة الوجود، فكان يمتنع حدوثها قطعًا، والإمكان السابق على حدوثها -أعني: إمكان[1] الوجود- لما لم يوجب كون النفس مادية -أي: مركّبة من الهيولى والصورة- فكذلك إمكان فسادها وعدمها لا يوجب تركّبها منهما. والحاصل أنا لا نسلم أن النفس إن قبلت الفساد كانت مركّبة من محل إمكان الفساد ومحل الوجود بالفعل. وإنما[2] يلزم ذلك أن لو كان محل إمكان الفساد داخلًا في النفس، وهو ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون أمرًا خارجًا عنها / مباينًا لها، وهو البدن، فإن البدن لما[3] جاز أن يكون محلًّا لإمكان وجودها وحدوثها جاز[4] أيضًا أن يكون محلًّا لإمكان عدمها وفسادها. [٢٠٤ظ]

[١٧٤. ٨.] **(قوله: فلا يلزم أن تكون جسمًا)** لأن الثابت بالدلالة أن كل جسم مركّبٌ من جوهرين أحدهما حالّ في الآخر، ولا يلزم منه(أ) أن كل مركّب من جوهرين كذلك يكون جسمًا.(ب) وأيّده الإمام بأن من اعترف بأن النفس جوهر، وأن الجوهر[5] جنس لما تحته، وأن كل ما اندرج تحت جنس[6] فلابدّ له من فصل، وأن الجنس والفصل مادة وصورة بوجه ما،[7] فقد لزمه الاعتراف بكون النفس مركّبة من المادة والصورة مع كونها مجردة.[8]

[١٧٤. ٩.] **(قوله: والجواب عن الأوّل: أنّ هذا الإمكان هو الإمكان الاستعدادي)** أي: لا نريد بإمكان الفساد الإمكان الذاتي اللازم لماهية الممكن حتى يتّجهَ عليه أنه أمر غير[9] ثبوتي، فلا يستدعي محلًّا موجودًا في الخارج، فلا يستلزم كون النفس مركّبة من مادة وصورة. كيف ولو استلزمه لزم كون الهيولى والعقول أيضًا مركّبة منهما؛ لأنها متصفة بالإمكان الذاتي؛ ويتّجهَ أيضًا أن الإمكان الذاتي صفة لذات الممكن، فيستحيل قيامه بغير ذلك الممكن؛ لأن صفة الشيء يستحيل أن تكون قائمة بغيره،[10] بل نريد به الإمكان الاستعدادي، وهو عرض وجودي، فيستدعي محلًّا موجودًا.

[1] ك - إمكان، صح هامش.
[2] ض ب: إنما.
[3] ك: كما.
[4] ض - عنها مباينًا لها وهو البدن فإن البدن لما جاز أن يكون محلًّا لإمكان وجودها وحدوثها جاز، صح هامش.
[5] غ: والجوهر.
[6] ب - جنس، صح هامش.
[7] ك - بوجه ما، صح هامش.
[8] انظر: **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ١٦٦ظ.
[9] ض - غير، صح هامش.
[10] ض: أن يكون قيامه بغير.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: لأن الموجبة الكلية لا يلزم أن تنعكس كنفسه كما علم في المنطق.
(ب) وفي هامش ك: قد مرّ ما يتعلّق به في أول بحث المجرادات من أن هذا المركب لا يجوز أن يكون نفسًا.(1) وأنت خبير بأنه لا يتمشّى ههنا، فلا تغفل. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (1) انظر: الفقرة ١٧٤. ٨.

والجواب[1] عن الثاني: أن كل واحد من الإمكان السابق وإمكان الفساد لا يقتضي أن تكون النفس مادية؛ لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس يكون محلًا لإمكان النفس الناطقة، أي: الإمكان الاستعدادي؛ لحدوثها من حيث هي نفس مدبّرة متصرّفة فيه لتصيرَ كاملةً، فحدث النفس من مبدأها / بحسب هذا الاستعداد. فإذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدًّا لقبول أثر المدبّر، فتنقطع علاقته عنه. وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدمَ المدبّر من حيث الذات؛ [٥٨و]

١ و - عن الأول أنّ هذا الإمكان هو الإمكان الاستعدادي وهو عرض وجودي فيستدعي محلا ثابتا والجواب.

حاشية الجرجاني

قال الإمام: إثبات الاستعداد مبني على نفي الفاعل المختار، وهو باطل.[1](أ)

[١٧٤. ١٠.] (قوله: لا يقتضي أن تكون النفس مادية) أي: مركّبة من مادة وصورة؛ بل يكفي لكل واحد من الإمكان السابق على الحدوث وإمكان الفساد مادةٌ خارجةٌ عن النفس صالحةٌ لأن يكون محلًا له، إلا أن البدن صالح لأن يكون محلًا لإمكان حدوث النفس في ذاتها دون إمكان فسادها وزوالها في نفسها. بيان ذلك: أن كون الشيء محلًّا لإمكان وجود ما هو مباين القوام له أو لإمكان[2] فساده غيرُ معقول؛ فإن البديهة تحكم باستحالة أن يكون الشيء مستعدًّا لحصول مباينه له أو لفساده[3] عنه. ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الحجر مثلًا مستعدًّا لحصول النفس الناطقة الإنسانية[4] له ولعدمها عنه؛ بل الشيء إنما يكون محلًا لإمكان وجود ما هو متعلّق القوام به، أي: مستعدًّا لوجوده له ومحلًّا لإمكان فساده، أي: مستعدًّا لعدمه عنه، كالجسم؛ فإنه محلٌّ لإمكان وجود السواد، وهو تهيّؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفًا بالسواد حالَ وجوده فيه، وكذا محلٌّ لإمكان فساده بحيث يتصف به، إذا فسد صار[5] باقيًا بعينه.[6] ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلًّا لإمكان فساد ذاته كما مرّ.

[٢٠٥و] / وإذا عرفت ذلك فنقول: النفس الناطقة وإن كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلّقة بالبدن مدبّرة له متصرّفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية، فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن، فمن هذه الجهة جاز أن يكون البدن محلًّا لإمكان[7] وجود النفس وحدوثها، على معنى أنه يكون مستعدًّا لوجودها متعلّقة به، فيكون البدن محلًّا لاستعداد وجودها من حيث إنها مقارنة له لا من حيث إنها مباينة إياه؛ بل هو محل لاستعداد تعلّقها به وتصرفها فيه. ولما توقّف تعلّقها به[8] على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبًا أولًا وبالذات إلى تعلّقها، أعني: وجودها من حيث إنها متعلّقة به،[9] وثانيًا وبالعرض إلى وجودها في نفسها،(ب) فهذا الاستعداد كافٍ لفيضان الوجود عليها متعلّقة به،

١ الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ١٦٦ظ.
٢ غ: ولإمكان.
٣ غ: ولفساده.
٤ ض + المباينة.
٥ غ ب - صار.
٦ يعني: إذا فسد السواد صار الجسم باقيًا بعينه.
٧ ض - لإمكان.
٨ ض - به.
٩ ض - به.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: فيه إشارةٌ إلى ضعف إرادة الإمكان الاستعدادي من إمكان الفساد وتقويةٌ للاعتراض المورد في الشرح.

(ب) وفي هامش د: المشكك حكم بأن إمكان وجودها غير مادي مطلقًا، ثم قاس إمكان العدم على إمكان الوجود. أما حكمه فغير مستقيم؛ لما عُلِمَ من أن إمكان وجودها من حيث هي مدبّرة ومتصرّفة ماديٌّ، وإمكان وجودها من الذات أيضًا ماديٌّ -لكن بالعرض-، فكيف يصح الحكم بإمكان وجودها غير مادي مطلقًا. وأما قياس إمكان العدم على إمكان الوجود في الاحتياج إلى المادة فغير مستقيم أيضًا؛ لما عُلِمَ من أن إمكان فسادها من حيث هي مدبّرة متصرّفة مادي، وإمكان عدمها من حيث الذات لا يكون ماديًا بالذات ولا بالعرض. "منه رحمه الله".

بل من حيث هو مدبّر، ولا يلزم من عدم المدبّر من حيث إنه[1] مدبّر عدمُه من حيث الذات، ولا يجوز أن يكون محلًا لإمكان عدم المدبّر من حيث الذات؛ لأن المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن، ولا يجوز أن يكون الشيء محلًا لإمكان ما هو مباين عنه.[2]

والحاصل: أن[3] البدن لا يكون محلًّا لإمكان النفس من حيث هي مباينة، ولا لإمكان عدمها؛ بل يكون محلًّا لإمكان[4] حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة، ولإمكان عدمها من حيث هي كذلك؛ لكن إمكان حدوثها من حيث هي مدبّرة متصرّفة[5] يستدعي إمكان وجودها من حيث الذات؛ لأنه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرّة متصرّفة بدون حدوثها من حيث الذات، فبالعرض صار محلًّا لإمكان حدوثها من حيث الذات. وإمكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي إمكان عدمها من حيث الذات؛ لأن انتفاء الذات من حيث هي على حالةٍ لا يقتضي انتفاءَها من حيث هي هي؛ لأن انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع الأجزاء، بخلاف تحقّقه، فحينئذٍ لا يجوز أن يكون محلًّا لإمكان العدم لا بالذات ولا بالعرض. فهذا هو الفرق بين الإمكان السابق وإمكان الفساد.

[1] ح - إنه.
[2] هذان الجوابان للطوسي، ذكره في تلخيص المحصل. انظر: تلخيص المحصل للطوسي، ص ٢٢٩.
[3] ج - أن، صح هامش.
[4] ج - النفس من حيث هي مباينة ولا لإمكان عدمها بل يكون محلا لإمكان، صح هامش.
[5] ج - ولإمكان عدمها من حيث هي كذلك لكن إمكان حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة، صح هامش.

حاشية الجرجاني

ولا حاجة في ذلك إلى استعدادٍ منسوبٍ أوّلًا وبالذات إلى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن؛ لأنها من حيث وجودها في نفسها مباينة له.[1] وقد تبيّن أن الشيء لا يكون مستعدًّا لما هو مباين له. ومن هذه الجهة أيضًا جاز أن يكون البدن محلًّا لإمكان فساد النفس، على معنى أنه يكون مستعدًّا لعدم النفس من حيث إنها مدبّرة، فيكون البدن محلًّا[2] لاستعداد عدمها من حيث هي مقارنة له لا من حيث إنها مباينة[3] إياه؛ بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه؛ لكن لما لم يتوقّف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبًا إلى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض، فلا[4] يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها أصلًا؛ بل لابدّ له من استعدادٍ آخر.(أ) وقد تبيّن امتناع قيامه بالبدن، فيلزم كون النفس مادية[5] مركّبة من المادة والصورة كما تقرّر، فقد ظهر الفرق بين الإمكان السابق وإمكان الفساد، واندفع ذلك الإشكال. ومن لم يفرق بينهما حكم بأن النفس قديمة؛ إذ لو كانت حادثة لكانت مادية أيضًا.

فإن أورد عليه أنها إن[6] كانت قديمة فإما أن تنتقل في الأبدان فيلزم التناسخ، أو لا فيلزم[7] التعطّل[8] لكونها مستعدّة للإدراكات[9] والأفعال.(ب)

[1] ك - له.
[2] غ - لإمكان فساد النفس على معنى أنه يكون مستعدًا لعدم النفس من حيث إنها مدبّرة فيكون البدن محلًا.
[3] غ + له.
[4] ض: ولا.
[5] غ: حادثة.
[6] ض: لو.
[7] ب: وإلا يلزم.
[8] ض: التعطيل.
[9] غ: للإدراك.

منهوات

(أ) وفي هامش د: وهو أن الإمكان السابق -أعني: إمكان حدوث النفس- يصلح البدن أن يكون محلًا له. وأما إمكان فسادها فيباين البدن، فلا يصلح أن يكون محلًا لها كما ذكره. وإن الإمكان السابق لا حاجة له إلى محل آخر غير البدن. وأما إمكان الفساد فلابدّ له من محل آخر غيره؛ لما ذكرنا من المباينة، فتأمل. "منه رحمه الله".

(ب) وفي هامش ك: وأما إن أورد عليه ما مرّ في دليل حدوث النفس سابقًا فهو يجيب عنه بالقول بالتناسخ أيضًا على ما مرّ في الحاشية، فلا تغفل.

والجواب عن الثالث: أن الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الأجسام لابدّ وأن تكون باقيةً بعد وقوع الفساد بالفعل؛ لما ذكرنا، وحينئذٍ لا يخلو إما أن تكون ذاتَ وضعٍ أو لا، والأول محال، وإلا يلزم أن تكون جسمًا، وأن تكون[1] ذاتُ وضعٍ جزءًا لما لا وضع له، وكلاهما محال. والثاني لا يخلو إما أن تكون ذاتَ قوامٍ بانفرادها أو لم تكن، فإن كانت كانت عاقلةً بذاتها؛ لما ستعرف، فكانت[2] هي النفس، وقد فرضناها جزءًا منها، هذا خلف. ومع هذا، فالمطلوب حاصل، وهو بقاء جوهر مجرّد عاقل بعد فناء البدن. وإن لم تكن ذاتَ قوامٍ بانفرادها فإما أن يكون للبدن تأثيرٌ[3] في إقامتها[4] أو لا،

[1] و: كان.
[2] ج: وكانت.
[3] ج - تأثير.
[4] ج + تأثير.

حاشية الجرجاني

أجاب تارةً بالتزام التناسخ، وأخرى بأنا لا نسلم بطلان التعطّل،[1] فجاز أن تكون قديمة، ويتوقّف إدراكها وفعلها على حدوث الآلات البدنية.

هذا،[2] وأما قول الشارح «لكن البدن مع هيئة مخصوصة» فمعناه[3] أن البدن مع هيئة مزاجية مخصوصة يكون محلًّا لاستعداد حدوث الناطقة من حيث إنها مرتبطة به ومقارنة إياه كما عرفتَ. فإذا حدثت النفس من مبدأها / زال استعداد[4] الحدوث مع حدوث شرائط التعلّق وبقائها، فتبقى النفس متعلّقة به مدةً، فإذا زالت هذه الهيئة المخصوصة التي هي شرط للتعلّق والتدبير انقطع التعلّق أيضًا. [٢٠٥ظ]

وإذا تصورتَ ما حقّقناه في هذا المقام[5] انكشف لك اندفاع ما قد[6] قيل من أن هذا الكلام -أعني: قوله «لكن البدن مع هيئة مخصوصة إلخ.»- دعوى مجردة عن الدليل، وأن النفس لما كانت مجردة عن البدن لم تصر مقارنة له بواسطة اتصافها بصفة، أعني: كونها مدبّرة إياه،[7] فلا يكون البدن محلًّا لإمكانها.[8]

[١٧٤. ١١.] **(قوله: لابدّ وأن تكون باقيةً بعد وقوع الفساد بالفعل؛ لما ذكرنا)** أي: من أن القابل للفساد يجب أن يكون معه باقيًا بعينه.

[١٧٤. ١٢.] **(قوله: وإلا يلزم أن تكون جسمًا)** لأن الجوهر القابل للإشارة الحسية يجب أن يكون قابلًا للانقسام في جميع الجهات؛ لامتناع وجود الجزء وما يجري مجراه.

[١٧٤. ١٣.] **(قوله: فإن كانت كانت عاقلةً)** أي: فإن كانت الهيولى التي لا وضع لها ذاتَ قوامٍ بانفرادها كانت عاقلة بذاتها؛ لما[9] ستعرف من أن كلَّ مجردٍ قائمٍ بذاته عاقلٌ، فكانت تلك الهيولى هي النفس؛ إذ لا معنى للنفس إلا الجوهر العاقل المتعلّق بالبدن.

قال بعضهم: ليست النفس إلا المشار إليه بـ"أنا" الذي كان مدبّرًا للبدن ثم فارقه، ويجوز أن يكون له جزءٌ مدركٌ كما كان الكل مدركًا.[10] وأولى مما قاله أن يقتصر على تزييف ما استدلّ به على كون كلِّ مجردٍ قائمٍ بذاته عاقلًا كما سيأتي.

[١٧٤. ١٤.] **(قوله: ومع هذا، فالمطلوب حاصل، وهو بقاء جوهر مجرّد عاقل بعد فناء البدن)** ردّ عليه بأن المطلوب هو أن المشار إليه بـ"أنا" الذي كان مدبّرًا للبدن باقٍ، لا أن جوهرًا ما في عالم الله باقٍ.[11]

[1] ض: التعطيل.
[2] ك - هذا.
[3] ض: معناه.
[4] ض - حدوث الناطقة من حيث إنها مرتبطة به ومقارنة إياه فإذا حدثت النفس من مبدأها زال استعداد، صح هامش.
[5] غ - في هذا المقام.
[6] ض - قد.
[7] ض - إياه.
[8] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧و.
[9] غ: كما.
[10] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧و.
[11] هذا الرد لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧و.

والأوّل محال، وإلا لكانت محتاجةً في وجودها إلى البدن، فلم تكن ذاتَ فعلٍ بانفرادها، وقد بان بطلان ذلك. والثاني يلزم منه أن تكون باقية بما يقيمها وإن لم يكن البدن موجودًا، وهو المطلوب.

[٧.٤.٢. بطلان التناسخ]

[١٧٥.] قال: ولا تصير مبدأً صورةٍ لآخر، وإلا بطل ما أصّلناه من التعادل.

أقول: القائلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان التناسخ على معنى أن النفس التي صارت مبدأ لصورة زيد مثلًا لا تنتقل إلى بدن آخر وتصير[1] مبدأً صورةٍ لآخر. قوله «وإلا» أي: لو صارت مبدأً صورةٍ لآخر «بطل ما أصّلناه من التعادل»، وهو أن يكون لبدن واحد نفسٌ واحدة. والتالي باطل؛ لما أصّلناه من التعادل.[2]

أما الملازمة فلأن النفس حادثة؛ لما بيّنّا، وحدوثها عن المبدأ القديم موقوف على حصول شرط، وإلا لم يكن حدوثها في الوقت المعين أولى من حدوثها

[1] ط: ولا تصير.
[2] ج - وهو أن يكون لبدن واحد نفس واحدة والتالي باطل لما أصلناه من التعادل، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[١٧٤. ١٥.] **(قوله: والأوّل محال)** أي: تأثير البدن في إقامة تلك الهيولى محال؛ إذ يلزم حينئذٍ كونها محتاجة في الوجود إلى البدن، فتحتاج النفس أيضًا في وجودها إليه، فيتوقّف فعلها على البدن؛ ضرورة توقّف فعلها على وجودها المتوقِّف عليه، فلا يكون للنفس حينئذٍ فعل بذاتها، وقد بان فيما سبق بطلانه.

فإن قيل: لما توقّف حدوث النفس على البدن وجب أيضًا أن لا تكون ذاتَ فعلٍ بنفسها.

أجيب بأن التوقّف في الحدوث لا يستلزم التوقّف في البقاء وما يترتّب عليه من الأفعال. ومُثِّل ذلك بأن أخذ الطائر يحتاج إلى الشبكة، وبقاء الأخذ وما يترتّب عليه لا يتوقّف على الشبكة.

[١٧٤. ١٦.] **(قوله: وهو المطلوب)** مردود بما قيل من أن تلك الهيولى بعد فناء الصورة التي كانت بها تلك النفس نفسًا تصوّرت[1] بصورة أخرى، وصارت نوعًا آخر، فالهيولى باقية في ضمن النوع الآخر بمُبْقِيها، أعني: الصورة الثانية، فاللازم / بقاء جزء النفس الأولى، والمطلوب بقاؤها بعينها، فأين أحدهما من الآخر.[2] [٢٠٦و]

[١٧٥. ١.] **(قوله: ولا تصير مبدأً صورةٍ لآخر)** قد تقدّم إشارة إلى ما ذهب إليه بعضهم من أن النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية إنسانية على البدن، فتكون آلة لتصرّفها[3] في البدن وأجزائه وقواها،[4] فهذا الكلام -أعني: قوله «ولا تصير مبدأ صورة لآخر»- مبني على ذلك المذهب. وأما من قال: "إن الناطقة تتصرّف بذاتها في البدن والقوى الحالّة فيه" فالتناسخ عنده إنما[5] يكون بتدبير الناطقة بدنًا بعد كونها مدبّرة لآخر فقط.

[١٧٥. ٢.] **(قوله: وحدوثها عن المبدأ القديم موقوف)** يريد أن المعلولات الحادثة لابدّ من انتهائها إلى علل[6] قديمة، ولابدّ في حدوثها من تلك العلل من حدوث استعداد[7] القوابل. والقابل للنفس هو البدن، فحدوث النفس عن العلّة القديمة موقوف على حدوث مزاجٍ في البدن صالحٍ لقبولها، وحدوث ذلك المزاج فيه مع العلّة القديمة علّة مستلزمة لحدوث نفس من القديم متعلّقة بذلك البدن، فلو تعلّق به نفس أخرى على سبيل التناسخ لزم اجتماع نفسين على بدن واحد.

[1] ب - تصوّرت، صح هامش.
[2] هذا الرد لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧و.
[3] غ: في تصرفها.
[4] انظر: الفقرة ١٦٩. ١١.
[5] ض: أن.
[6] ض: علة.
[7] ض: الاستعداد.

في سائر الأوقات، وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن. فإذن حدوث البدن علة لفيضان النفس عن المبدأ القديم، فالبدن الحادث الذي تتعلّق به نفسٌ على سبيل التناسخ لابدّ وأن يكون مستعدًّا لقبول نفس أخرى ابتداءً، فتجتمع النفسان على بدن واحد، فيلزم بطلان التعادل.

فإن قيل: النفوس وإن سلّمنا أنّها متحدة بالنوع لكن مختلفة بالهوية، فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدًّا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية كونُه مستعدًا للأخرى.[1]

أجيب بأن الاختلاف في الهوية إنّما حصل من جهة البدن، فإذا كان البدن مستعدًّا للنفس المستنسخة وللنفس الحادثة تعلّقتا به معًا، وإن لم يكن مستعدًّا لهما معًا[2] بطل التناسخ.[3]

[1] هذا الاعتراض ذكره الرازي. انظر: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي**، ص ٢٢٧.
[2] ج - معا.
[3] هذا الجواب للطوسي، ذكره في تلخيص المحصل. انظر: **تلخيص المحصل للطوسي**، ص ٢٢٨.

حاشية الجرجاني

وقد يقال: انحصار شرط حدوث النفس[1] على حدوث البدن والمزاج ممنوع؛ لجواز أن يكون مشروطًا أيضًا بأن لا يصادف[2] استعدادُ البدن لتعلّق النفس به نفسًا موجودةً قد بطل بدنها في حالةِ كمالِ ذلك الاستعداد، فلا تحدث حينئذٍ نفس أخرى؛ لانتفاء شرط الحدوث.[3]

قال الإمام في الملخص:(أ) جاز أن يقال: إن النفس التناسخية تعلّقت بوجهٍ ما بذلك المزاج قبل تمامه وأعانت على تكوينه، فلما تمّ كان تعلّقها به مانعًا عن حدوث نفس أخرى.[4]

[١٧٥. ٣.] **(قوله: فإن قيل: النفوس وإن سلّمنا أنّها متحدة بالنوع)** أي: لنا أن لا نسلم اتحادها فيه، وحينئذٍ جاز أن يكون بعض الأبدان مستعدًّا لتعلّق[5] النفس المستنسخة دون نفس أخرى، فلا تحدث حينئذٍ[6] نفس أخرى، وبعضها بالعكس، فلا يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد. ولئن[7] سلّمنا اتحادها في النوع فلا شكّ في اختلافها بحسب الخصوصيات والتشخّصات، فيكون المجموع الحاصل من ماهية النفس وتشخّصها[8] في أحد الشخصين مخالفًا للمجموع الآخر، فلا يلزم من كون المزاج صالحًا لأحدهما كونه صالحًا لآخر،[9] فجاز أن يكون بعض الأمزجة صالحة للمستنسخة دون أخرى، وبعضها بالعكس، فلا اجتماع أيضًا.

[١٧٥. ٤.] **(قوله: أجيب بأن الاختلاف في الهوية إنّما حصل من جهة البدن)** يعني: أن اختلاف النفوس في التشخّصات مستند إلى البدن، بناءً[10] على ما مرّ من أن سبب تعدّد أفراد النوع / الواحد هو المادة،[11] فالمستنسخة والحادثة إنما تتمايزان بالتشخّص من جهة البدن، فلا هوية لهما مع قطع النظر عنه حتى يُتصوَّر استعدادُه لإحدى الهويتين دون الأخرى. [٢٠٦ظ]

واعترض عليه بجواز تعدّد الهويات بحسب تركّب في الفواعل من غير أن يكون للقابل[12] فيه[13] مدخل.[14]

[1] غ + على حدوث النفس.
[2] غ: تصادق.
[3] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧و.
[4] **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ١٦٦و.
[5] ض: لقبول.
[6] غ: في.
[7] غ: وإن.
[8] ب: ومشخصاتها.
[9] ب: للآخر.
[10] ك - بناء.
[11] انظر: الفقرة ١٠٢. من الشرح.
[12] ك: للقوابل.
[13] غ - فيه.
[14] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٣٧و-٢٣٧ظ.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: المراد من إيراده التقوية لما قبله.

[٨.٤.٢. تعقل النفس وإدراكها]

[١٧٦.] **قال: وتَعقِلُ بذاتها وتُدرِكُ بالآلات؛ للامتياز بين المختلفين وضعًا من غير إسناد.**

أقول: التعقل هو إدراك الكليات. وخصّ المصنف الإدراك بالإدراك الجزئي الشامل للإحساس والتخيل والتوهم، وإن كان عند[١] بعضِ الإدراك شامل[٢] / للتعقل أيضًا، ولكلٍّ أن يصطلح على ما شاء. [٥٨ظ]

والنفس تعقل بذاتها، وتدرك بالآلات. والمراد بقولنا «إنها تعقل بذاتها» أن الصورة المعقولة ترتسم في النفس، لا في القوة الجسمانية التي هي آلتها.[٣] والمراد بقولنا «إنها تدرك بآلاتها» أن الصورة المحسوسة والمخيَّلة والموهومة[٤] ترتسم في آلاتها؛ لكن إدراكها للنفس بواسطة ارتسامها في الآلات.

والدليل على أن الصورة المعقولة ترتسم في النفس لا في آلاتها التي هي القوى الجسمانية أنه لو كانت الصورة المعقولة مرتسمة في الآلات لكانت مختصةً بمقدار معيّن وأين معين ووضع معين؛ ضرورة كون الآلات كذلك، فالحالُّ فيها[٥] أيضًا يكون[٦] مختصًّا بها، فلا تكون ملائمة لما ليس له هذه الأعراض، فلا تكون[٧] كلية، فما فرضناه صورةً عقليةً يكون غيرَ عقلية، هذا خلف.

والدليل على أن الإدراك إنما يكون بالآلات أنّا إذا تخيّلنا مربّعًا مجنّحًا بمربّعين،

[١] ج – عند.
[٢] و: شاملا.
[٣] ج ح: آلاتها.
[٤] ج: الموهمة.
[٥] ح – فيها.
[٦] ج ح ف – يكون، صح هامش ج.
[٧] ح – ملائمة لما ليس له هذه الأعراض فلا تكون، صح هامش.

حاشية الجرجاني

واعلم أن لهم في إبطال التناسخ دليلًا آخرَ لا يتوقّف على حدوث النفس، وهو أن نَفْسِي مثلًا لو كانت قبل بدني متعلّقةً ببدن آخر لكانت تتذكّر الأحوال التي مرّت عليها في حال تعلّقها بذلك البدن؛ لأن محل العلم والذكر[١] هو جوهر النفس الباقي كما كان؛ لكنها لا تتذكّر شيئًا قبل هذا البدن، فبطل التناسخ.

واعترض عليه بجواز كون تعلّق النفس بالبدن شرطًا لعلمها بأحوالها في ذلك البدن، فإذا فارقته انتفى شرط العلم بها،[٢] فينتفي المشروط أيضًا.

[١٧٦. ١.] **(قوله: ولكلٍّ أن يصطلح على ما شاء)** إذا أُطلِقَ العامُّ في مقابلة الخاص فُهِمَ أن المراد به ما عدا ذلك الخاص، وهذا القدر كافٍ لتوجيه كلام[٣] المصنف، فلا حاجة إلى أن يصطلح على تخصيص الإدراك بما وراء التعقل.

[١٧٦. ٢.] **(قوله: لكن إدراكها للنفس)** أي: المُدرِك للمحسوسات والمتخيّلات والمتوهّمات هو النفس أيضًا؛ فإنا نحكم بأن زيدًا إنسان مثلًا، والحاكم يجب أن يدرك طرفي الحكم معًا؛ لكن مدرك الإنسان الكلي هو النفس، فكذا مدرك زيدٍ الجزئي، إلا أن صور المعقولات مرتسمة في ذاتها وصور ما عداها مرتسمة في آلاتها. وإذا نُسِبَ الإدراك إلى الحواس الظاهرة أو الباطنة كان من قبيل نسبة الفعل إلى الآلة مجازًا.

[١٧٦. ٣.] **(قوله: لكانت مختصةً بمقدار معيّن)** قد سلف في مباحث تجرد[٤] النفس تقرير هذا الكلام مع ما يرد عليه مفصّلًا بما لا مزيد عليه.[٥]

[١٧٦. ٤.] **(قوله: إذا تخيّلنا مربّعًا مجنّحًا بمربّعين)** يريد[٦] هذه الصورة: ▭□▭، فهذان الجناحان متمايزان، وليس ذلك التمايز بحسب الماهية ولوازمها؛

[١] ض: والتذكر.
[٢] غ – بها.
[٣] ض: الكلام.
[٤] غ – تجرد، صح هامش.
[٥] غ – بما لا مزيد عليه. | انظر: الفقرة ١٧٠. ٢. – ١٧٠. ٣.
[٦] غ + على؛ ك + به على.

وميّزنا بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة، فليس هذا الامتياز في الخارج؛ إذ هو غير مستند إلى الخارج؛ لأن ذلك لم يكن موجودًا في الخارج، فهو في الذهن، فلابدّ وأن يرتسم أحد الجناحين في محلٍّ غيرِ محلٍّ ارتسم فيه الجناح الآخر، وإلا استحال حصول الامتياز؛ لأن امتياز أحدهما عن الآخر لا يكون بالماهية؛ لاتفاقهما فيها، ولا بلوازمها؛ لأنها مشتركة بين الأفراد، فلابدّ وأن يرتسم في جسم أو جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلّيهما. فإدراك الجزئي للنفس إنما يكون بالآلات.

[٢. ٤. ٩. قوى النفس النباتية والحيوانية]

[١٧٧.] قال: **وللنفس قوى تُشارِكُ بها غيرَها، هي الغاذية والنامية والمولّدة، وأخرى أخصُّ، بها يحصل الإدراكُ إما للجزئي أو للكلي.**

أقول: للنفس الناطقة قوى يشترك فيها الإنسان والحيوانات[١] العُجْم والنبات،[٢] وقوى أخرى أخصّ يحصل بها الإدراك للجزئي، وهي قوى يشترك فيها الإنسان والحيوانات العجم دون النبات،[٣] وهي الحواس الخمس الظاهرة والقوى الباطنة الخمس. وهذه القوى العشر يحصل بها إدراك الجزئي، وله قوى أخرى أخصّ من الأُولَيين؛ لأنها تختصّ بالإنسان، وهي قوى[٤] يحصل بها الإدراك للكلي.

أما القوى التي تشارك فيها النبات والحيوان الأعجم،[٥] فأصولها ثلاثة: اثنتان لأجل الشخص، وهما[٦] الغاذية والنامية، وواحدة لأجل النوع، وهي المولّدة، فهذه القوى الثلاث تسمّى النباتية.

[١] ج - والحيوانات، صح هامش؛ و: والحيوان.
[٢] ط: النباتات.
[٣] ط: النباتات.
[٤] ج - قوى.
[٥] ج: العجم.
[٦] ط: هي.

حاشيـة الجرجاني

بل بحسب العوارض، فلابدّ من اختصاص كل منهما بعارض، وذلك الاختصاص ليس في الوجود الخارجي؛ لأن المتخيّل قد لا يكون موجودًا في الخارج؛ بل في الوجود الذهني، ثم إنه يستحيل أن يكون محل أحد المربعين هو بعينه محل الآخر، وإلا استحال أن يتصف أحدهما بعارضٍ غيرِ حاصلٍ للآخر، فوجب أن يكون محل تلك المتخيّلات جسمًا ليكون الجانب الذي هو محل أحد المربعين غير الجانب الذي هو محل الآخر، وهو المطلوب.(أ) وأنت تعلم أن هذا إنما يتمّ في المتخيّلات المسماة بالصور دون المتوهّمات التي هي معانٍ جزئيةٍ.[١](ب)

[١٧٧. ١.] **(قوله: فهذه القوى الثلاث تسمّى النباتية)** هذه القوى وإن كانت مشتركة / [٢٠٧و] بين النبات والحيوانات لكنها نسبت إلى النبات؛ لانحصار قواه فيها، دون الحيوان؛ إذ له قوى أخرى.

[١] ض - وأنت تعلم أن هذا إنما يتمّ في المتخيّلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية، صح هامش.

ـــ منهوات

(أ) وفي هامش ك: واعلم أن المتخيّل لا يحصل في الحس المشترك وقت التخيل؛ بل يحصل في الخيال، وتلاحظه النفس من هناك؛ وذلك لأنه سيأتي أن التخيل إدراك ضعيف، وأن ما حصل في الحس المشترك مشاهد. وقال في **شرح المواقف**: «متى حدثت الآفة في مقدّم البطن الأول اختلّ الإحساس دون تخيّل المحسوسات السابقة»،(١) فاحفظه. "لي [يعني: ناسخ ك]". |
(١) **شرح المواقف** للجرجاني، ٧/٢١٠.

(ب) وفي هامش جار: أي: المعاني الجزئية لا ينافي أن يكون حالًا في النفس الناطقة.

أما الغاذية فهي التي تُحِيلُ الغذاءَ إلى مشابهة المغتذي سدًّا لبدل ما يتحلّل، ففعل هذه القوة إحالة الغذاء إلى مشابهة المغتذي، ومحل فعلها[1] هو الغذاء، وغايته إخلافُ بدل ما يتحلّل.

وأما النامية فهي قوة توجب زيادةً في نشوء المغتذي على تناسبٍ طبيعيٍّ محفوظٍ في أجزاء المغتذي في الأقطار الثلاثة ليتمّ بها النشوء. فقوله "على تناسب طبيعي" خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالوَرَم. وقوله "محفوظ في أجزاء المغتذي في الأقطار الثلاثة" خرج به الزيادات الصناعية، فإن الصانع إذا زاد في الطول نقص من العرض أو العمق، وبالعكس. وقوله "ليتمّ بها النشوء" خرج به السمن.

والنامية والغاذية تتشاركان في الفعل، فإنّ كلًّا منهما فعلها[2] تحصيل الغذاء وإلصاقه وتشبيهه، فإن كانت هذه الأفعال على قدر ما يتحلّل فهو الاغتذاء، وإن كانت زائدةً فهو النمو.

[1] ج ح و: فعله.
[2] ج ف: فعله.

حاشيـة الجـرجـاني

قيل: إثبات تعدّد هذه القوى وأحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتمّ إلا على أصول الفلاسفة من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وأن الواجب تعالى موجب بالذات. وأما على القول باختياره، فجاز أن تكون هذه الأفعال كلها صادرة عنه ابتداءً. وإذا جوّزنا أن يصدر من الواحد أكثر من واحد جاز أن تكون هذه الأفاعيل[1] من قوة واحدة، فهذه المسائل لا تتمّ على قوانين الكلام.[2]

وقد سبق أن أمثال ذلك[3] إنما نشأ من خلط المتأخّرين الحكمة بأصول الدين.

[١٧٧. ٢.] (قوله: وغايته) أي: غاية[4] فعل الغاذية، فقد أشير في رسمها إلى ماهية فعلها ومحله وغايته، وبُولِغ بذلك في تعريفها.

[١٧٧. ٣.] (قوله: على تناسبٍ طبيعيٍّ) أي: تناسبٍ تقتضيه طبيعة الشخص، أعني: القوة المدبّرة له تسخيرًا.

[١٧٧. ٤.] (قوله: خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي) أي: خرج به هذه الزيادات عن تعريف النمو، فخرج مبدؤها عن تعريف النامية. وكذا أراد بقوله «خرج به الزيادات[5] الصناعية» أنه خرج به الزيادات الصناعية عن تعريف النمو، فيخرج به[6] أيضًا الصانع عن تعريف النامية.

[١٧٧. ٥.] (قوله: خرج به السمن) قد يقال: إن السمن لا يزيد في الطول؛ بل في العرض والعمق، فهو خارج عن تعريف النمو بقوله «في الأقطار الثلاثة»، فيكون القيد المذكور مستدركًا.[7] ويجاب بأن ذلك هو الغالب، وقد يعمّ السمن جميع الأعضاء حتى الرأس والقدم، فيزيد في الطول أيضًا.

[١٧٧. ٦.] (قوله: فإنّ كلًّا منهما فعلها تحصيل الغذاء) الغاذية تُحصّل الغذاء إلى ما يصلح بالفعل أن يكون جزءًا من البدن، وتُلصِق منه بالبدن ما يصير بدلًا من المتحلّل، وتُشبّهه بالمغتذي لونًا وقوامًا. وما زاد من الغذاء الذي حصّلها الغاذية على بدل ما يتحلّل تتصرّف فيه النامية، وتزيد به في أقطار الجسم المغتذي، فتكون الغاذية بهذا الاعتبار خادمة للنامية؛ إذ هيّأت للنامية ما تتصرّف فيه، فهما قوتان متغايرتان بالذات.

ويحتمل أن يقال: هناك قوة واحدة تختلف أحوالها بالقوة والضعف، فتحصّل برهةً من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل، وذلك في سن النمو،

[1] ض - كلها صادرة عنه ابتداءً وإذا جوزنا أن يصدر من الواحد أكثر من واحد جاز أن تكون هذه الأفاعيل، صح هامش.
[2] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧ظ.
[3] انظر: الفقرة ١٥١. ١.
[4] ب ك: وغاية.
[5] ب - عن تعريف النمو فخرج مبدأها عن تعريف النامية وكذا أراد بقوله خرج به الزيادات، صح هامش.
[6] ض - به.
[7] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧ظ.

وأما المولّدة فهي قوّة تفصل جزءًا من الغذاء بعد الهضم التامّ، وتُعِدّ مادة ومبدأً لشخص آخر. وهي نوعان: مولّدة، وفعلها ما ذكرنا؛[1] ومصوّرة، وهي التي تفيد بعد استحالة الغذاء الصورَ والقوى والأعراضَ الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر.

وإنما احتيج إلى هذه القوى الثلاث؛ لأن النفوس إنما تفيض من مبدأها على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه، ولابدّ في الأمزجة من أجزاء حارّة بالطبع، وتنبعث من كلّ نفس أيضًا كيفيةٌ فاعلةٌ مناسبةٌ للحياة تكون آلةً لها في أفعالها وخادمةً لقواها، وهي الحرارة الغريزية،

[1] ح: ذكرناه.

حاشية الجرجاني

أعني: إلى قريب من الثلاثين، ثم يتطرّق إليها شيء من الضعف، فتحصّل منه ما يساويه، وذلك في سن الوقوف، أعني: إلى قريب من الأربعين، ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل، وذلك في سن الانحطاط الخفي[1] الذي لا يتبيّن،[2] أعني: إلى قريب من الستين، / وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده إلى آخر العمر، كل ذلك بحسب الأغلب. [٢٠٧ظ]

[١٧٧. ٧.] (**قوله: وأما المولّدة فهي قوّة تفصل**) أي: في الأُنثيين قوةٌ تفصل جزءًا من أجزاء[3] الدم وتعدّه لاكتساء[4] الصورة المَنَوِية؛ ليستعدّ بذلك لفيضان قوةٍ أُخرَى تنتقل مع المني إلى الرحم، فتُفصِّل المني هناك إلى موادّ الأعضاء بحيث تمتاز مادة الدماغ ومادة القلب وغيرهما من الأعضاء بعضها عن بعضٍ، ثم تفيض على تلك المواد قوةٌ تُصوِّر كلَّ عضو بصورته الخاصة، فيتمّ بذلك وجود الأعضاء.

[١٧٧. ٨.] (**قوله: وهي نوعان: مولّدة... ومصوّرة**) هذا تقسيم للشيء[5] إلى نفسه وإلى غيره؛ لأن ضمير "هي" راجع إلى المولّدة.

ودفعه بعضهم بأن المولّدة تطلق على معنى خاص، أعني: المحصّلة للبزر، ومعنى عام، أعني: المتصرفة في المادة الغذائية؛ لبقاء النوع، فالمصوّرة قسيمةٌ للمولّدة بالمعنى الأول وقسمٌ منها بالمعنى الثاني، إلا أن المتعارف فيما[6] بين الأطباء هو المعنى الأول؛ ولذلك عدّوا المصوّرة قوة على حدة، وجعلوا القوى الطبيعية أربعًا: اثنتان منها لأجل الشخص -إحداهما لبقائه، وهي الغاذية، والأخرى لكماله، وهي النامية-، واثنتان للنوع -إحداهما لتحصيل المادة، وهي المولدة، والأخرى لتحصيل الصورة، وهي المصورة-. وأما تَميُّزُ المادة في الرحم وتفصيلها إلى مواد الأعضاء فإما أن يكون فعلًا للمصوّرة أيضًا وإما لقوة أخرى خادمة للمصوّرة مسّماة بالمفصّلة[7] كما ذكرنا، فهي من تتمّتها.

[١٧٧. ٩.] (**قوله: وتنبعث من كلّ نفس أيضًا**) أي:[8] في البدن حرارةٌ ساريةٌ فيه تسمّى حرارةً غريزيةً هي خادمةٌ[9] لقواه يكون بها النضج والطبخ وغيرهما من الأفعال، ففي المعِدَة جزءٌ من تلك الحرارة يكون به الهضمُ المَعِديّ ونفضُ الفضول، وكذا في الكبد[10] جزءٌ منها يكون به طبخُ الكيلوس وتحصيلُ الأخلاط، وكذا في العروق وسائر الأعضاء. وفي القلب معظمُها لتُبخِّر[11] الدمَ وتُعِدّ ذلك البخارَ المسمّى بالروح عند الأطباء لقبول القوى. فذهب جالينوس وأتباعه إلى أن تلك الحرارة المسماة بالغريزية هي الحرارة الأسطقسية النارية التي أفادت بالمخالطة لسائر الأسطقسات طبخًا وقوامًا والتئامًا. وذهب أرسطو ومن تابعه إلى أنها حرارةٌ أخرى أُفِيضَتْ من السماء على البدن

[1] غ – الخفي.
[2] ض ب: يبين.
[3] ض – أجزاء.
[4] ب: لاكتساب.
[5] ض: الشيء.
[6] ك – فيما.
[7] ب – مسماة بالمفصلة، صح هامش.
[8] ب: إن.
[9] غ: حادثة.
[10] غ + أيضا.
[11] غ: ليتبخر.

فالحرارتان تقتضيان تحلّل الرطوبة الموجودة في البدن المركب، وتُعِينُهما على ذلك الحرارةُ الغريبةُ من خارج.[1] فإذن لولا شيء يصير بدلًا لما يتحلّل منه لفسد المزاج بسرعةٍ، وبطل استعداد المركب لتعلّق النفس به، فحكمة الصانع تعالى تقتضي إحداثَ قوةٍ تَتَّخِذُ ما يشابه بدنَه / بالقوة، وتُحِيلُه إلى أن يشبهه بالفعل، فتضيفه إليه سدًّا لبدل ما يتحلّل. [٥٩و]

[1] و: الخارج.

حاشيـة الجـرجـاني

بواسطة تعلّق النفس به، وهو المراد بانبعاثها عن النفس، لا أنها صادرة عن النفس.

واستدلّ على مغايرة الغريزية للأسطقسية بأن الغريزية / تُفارِق بالموت دون الأسطقسية؛ ولذلك يَسْوَدُّ البدن ويتعفّن؛[1] وبأن الغريزية إذا اشتدّت في بعض الأسنان أو بعض الأوقات ازدادت الأفعال الطبيعية جودةً،[2] والأسطقسية إذا اشتدّت أضرّت بتلك الأفعال؛ وبأن الغريزية تؤثّر في الأغذية الغليظة حتى في العظم والشعر كما في بعض الحيوانات،[3] فتكون شديدةً جدًّا، فلو كانت هي الأسطقسية لشَوَتْ لحوم الأعضاء وأذابت شحومها، فهي حرارة مخالفة بالنوع للأسطقسية. فالشارح أشار إلى تغاير الحرارتين بعطف انبعاث الحرارة الغريزية على وجود الأجزاء الحارّة بالطبع في البدن، وبتَثْنِيَتِهما[4] حيث قال: «فالحرارتان تقتضيان تحلّل الرطوبة». [٢٠٨و]

واعترض بأن حرارة الجزء الناري قد انعدمت في المزاج، وانكسرت ببرودة الأجزاء الباردة، وخرجت عن صرافتها حتى صارت الأجزاء النارية في الكيفية كالأجزاء المائية، فأنّى تتحلّل[5] الرطوبة.[6](أ)

واعلم أنهم قالوا: حرارة غريزية ورطوبة غريزية، ولم يقولوا: برودة غريزية ويبوسة غريزية؛ لأن الحرارة آلة للطبيعة في أفعالها، والرطوبة مَرْكَبٌ للحرارة، فنُسِبَتَا إلى الغريزة بمعنى الطبيعة دون الآخرين، وأنهم قالوا: إن المنبعث عن النفس الفائض على البدن بواسطة تعلّقها به هو الحارّ الغريزي، وهو جوهرٌ حارٌّ لطيفٌ غيرُ لذّاعٍ حافظٌ لكمالات البدن. وإطلاق الحرارة عليه مجاز؛ فإن الحرارة الغريزية بالحقيقة كيفية فائضة من الحارّ الغريزي الفائض على البدن.

[١٧٧. ١٠.] (**قوله: وتُعِينُهما على ذلك الحرارةُ الغريبةُ من خارج**) كالحرارة الحادثة من الحركات وأشعّة الكواكب ومماسة النار وتناول الأدوية والأغذية الحارّة.

[١٧٧. ١١.] (**قوله: فحكمة الصانع تعالى تقتضي إحداثَ قوةٍ تَتَّخِذُ ما يشابه بدنَه بالقوة**) هذه القوة هي الغاذية، ولابدّ في التغذية من أمور ثلاثة: الأول تحصيل جوهر البدن؛ الثاني[7] إدخاله في جوهر العضو بحيث يصير جزءًا له، وهو الإلصاق؛ الثالث تشبيهه به من كل الوجوه حتى في لونه وقوامه، فهناك قوةٌ محصِّلةٌ وملصقةٌ ومشبّهةٌ، فالغاذية عبارة عن هذه القوى الثلاث.(ب)

[1] ب ك: وينقص؛ ض: وينقبض.
[2] ض - جودة.
[3] وفي هامش د: فإن الخفّاش يهضم الشعر، والرخمة تهضم العظم.
[4] غ: وتنيتهما.
[5] غ: تحلل.
[6] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧ظ.
[7] ض: والثاني.

ـ منهوات

(أ) وفي هامش جار: ويمكن أن يقال: هب أن الحرارة الأسطقسية انكسرت ببرودتها، وخرجت عن صرافتها؛ لكن لم لا يجوز أن تتقوّى بمقارنة الحرارة الغريزية النازلة عن السماء؛ ولهذا الاعتبار تقتضيان تحلل الرطوبة؟! فتأمل.

(ب) وفي هامش ك: لا نسلم؛ إذ تحصيل جوهر البدن -وهو الدم والخلط- إنما هو فعلُ هاضمِ الكبد، والإلصاق فعلُ جاذبةِ العضو. وأما الغاذية ففعلها ليست إلا التشبيه، فليس هناك إلا قوة واحدة يصدر منها التشبيه. "علي قوشجي".

ولما كانت العناصر متنازعة إلى الانفكاك، ولم يكن للقوى الجسمانية إجبارها على الالتئام دائمًا، وكانت العناية الإلهية اقتضت استبقاء الأنواع دائمًا، ولم يمكن استبقاء شخص أبدًا، فقدّر بقائها بتعاقب الأشخاص إما على سبيل التولّد فيما يسهل اجتماع أجزائه؛ لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه؛ وإما على سبيل التوالد فيما تعذّر ذلك؛ لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه- فجُعِلَتْ[1] النفسُ ذاتَ قوةٍ تفصل من المادة التي تحصّلها الغاذيةُ ما تُعدّه مادةً لشخص آخر. ولما كانت المادة المنفصلة أقلّ من المقدار الواجب لشخص كامل جُعِلَتْ النفس ذاتَ قوةٍ تضيف من المادة التي تحصّلها الغاذيةُ شيئًا فشيئًا إلى المادة المفصولة، فيزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسبٍ يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتمّ الشخص.

فإذن النفس النباتية التامّة إنما تكون ذات ثلاث قوًى تَحْفَظُ بها الشخصَ إذا كان كاملًا، وتكمّله[2] إذا كان ناقصًا، وتستبقي النوعَ بتوليد مثله.

[1] قوله «فجعلت إلخ.» جواب "لما".

[2] ج: وتكلمه.

حاشية الجرجاني

وقيل: هي قوةٌ أخرى تخدمها هذه الثلاث. وفي قوله «ما يشابه بدنَه بالقوة» إشارة إلى ما اشتهر من أن الغذاء الذي تتصرّف فيه الغاذية لابدّ أن يكون مركبًا؛ فإنه مشابه للبدن بالقوة. وأما البسيط فلا يصير غذاءًا له[1] لبعده عنه. نعم، يصلح أن يكون مُبَذْرِقًا[2] للغذاء سالكًا به[3] في المجاري الضيقة كالماء.

وقد يقال: إن الهواء قد[4] يغدو الروح الذي[5] في العروق الضوارب.

[٢٠٨ظ] [١٧٧. ١٢.] / (قوله: ولما كانت العناصر متنازعة إلى الانفكاك) وذلك لميلانها[6] بطباعها إلى أحيازها الطبيعية وانضمام كل منها إلى ما يجانسه.

[١٧٧. ١٣.] (قوله: ولم يكن للقوى الجسمانية إجبارها على الالتئام دائمًا) لما تقدّم من أن القوى الجسمانية يجب تناهيها في المدة والعدة والشدة.[7]

[١٧٧. ١٤.] (قوله: إما على سبيل التولّد فيما يسهل... وإما على سبيل التوالد فيما تعذّر)[8] قيل عليه: أيّ دليل قام على أن التولّد[9] مخصوص بالأول والتوالد بالثاني. لم لا يجوز أن يقعا فيهما.[10]

[١٧٧. ١٥.] (قوله: فجُعِلَتْ النفسُ ذاتَ قوةٍ تفصل من المادة) وذلك مما لابدّ منه في المتوالد، دون المتولّد؛ لجواز أن يتولّد من اجتماع العناصر بلا بزر.

[١٧٧. ١٦.] (قوله: أقلّ من المقدار الواجب لشخص كامل) وذلك لأنها مفصولة من شخص، فلا يكون على مقدار شخص كامل.

[١٧٧. ١٧.] (قوله: فإذن النفس النباتية التامّة) أي: الواصلة إلى كمالها في أفعالها. وإنما[11] اعتبر هذا القيد؛ لأن أثر المولّدة -أعني: فصل البزر- لا يوجد فيها[12] ابتداءً؛ بل بعد ما يتكامل جسم النبات نوعَ تكاملٍ، ولا في آخر الحال حيث يقصر المادة عما تتصرّف فيه المولدة. وكذا أثر النامية ينعدم في سن الوقوف وما بعدها.[13]

[١٧٧. ١٨.] (قوله: تَحْفَظُ بها الشخصَ) حفظها للشخص الكامل بالغاذية، وتكميلها للشخص الناقص مع الحفظ بالنامية، واستبقاؤها للنوع بالمولّدة.

[1] ض – له.

[2] وفي هامش ك: أي: ممضيًا له ومجاوزًا له.

[3] ض – به.

[4] ض – قد.

[5] ض غ: التي.

[6] غ: بميلانها.

[7] انظر: الفقرة ١٣٠.، والحواشي عليها.

[8] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: يتعذر.

[9] غ: التوليد.

[10] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧ظ.

[11] ب: فإنما.

[12] ض – فيها.

[13] ض: وبعدها.

[١٧٨.] قال: وللغاذية الجاذبةُ، والماسكةُ، والهاضمةُ، والدافعةُ. وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء. والنمو مغاير للسمن. والمصورة -عندي- باطلة؛ لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركّبة عن قوةٍ بسيطةٍ ليس لها شعور أصلًا.

أقول: الغاذية تخدمها قوى أربع: الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء، وهي موجودة في جميع الأعضاء. أما في المعدة فلأن الغذاء يتحرّك من الفم إليها، وتلك الحركة غير إراديةٍ؛ لأن الغذاء ليس حيوانًا، ولا طبيعيةٍ؛ لأن الغذاء يُزْدَرَد عند الانتكاس، فتكون قسريةً إما بدفع دافع من فوق أو بجذب جاذب من المعدة. والأول باطل؛ لأن الغذاء قد يجذب إلى المعدة من غير أن يدفعه دافع إليها، فتعيّن الثاني؛ ولهذا نجد جذب المَريءِ والمعدةِ الغذاءَ من الفم عند شدة الحاجة[١] من غير إرادة المغتذي؛ ولأن المعدة تجذب اللذيذ إلى قعرها؛ ولهذا يخرج الحلو بالقيء بعد غيره وإن تناوله المغتذي أولًا. وأما في الرحم فلأنها إذا كانت خالية عن الفضول قريبةَ العهد بانقطاع الطمث عنها يحسّ الإنسان وقتَ[٢] الجماع أن إحليله ينجذب إلى الداخل. وأما في سائر الأعضاء فلأن الأخلاط الأربعة -أعني: الصفراء والدم والبلغم والسوداء- مختلطة في الكبد، ويتميّز كل واحد منها، وينصبّ إلى عضوٍ معيّنٍ، فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختصّ بخلطٍ خاصٍّ.

والماسكة وهي التي تمسك الغذاءَ المجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة. وفعلها في المعدة الاحتواءُ على الغذاء بحيث تُماسُّه من جميع الجوانب على وجهٍ لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجةٌ، وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة؛ فإنّ الغذاء إذا كان قليلًا والماسكة قويةً حصل[٣] هذا الاحتواء؛ فلهذا جاد الهضم حينئذٍ. وفعلها في الرحم أن تحتوي على المني بحيث تمنع النزول. ولو لم تكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه؛ لأنه ثقيل.

[١] ج - من غير أن يدفعه دافع إليها؛ فتعين الثاني، ولهذا نجد جذب المريء والمعدة الغذاء من الفم، عند شدة الحاجة، صح هامش.

[٢] ج: عند.

[٣] و: يحصل.

حاشية الجرجاني

[١٧٨. ١.] (**قوله: الغاذية تخدمها قوى أربع**) القوة الطبيعية إن كان فعلها لفعلِ قوةٍ أخرى سُمّيت خادمةً لتلك الأخرى كهذه القوى الأربع، فإنها خادمة للغاذية تفعلُ أفعالًا تهيّئُ المادة لفعل الغاذية؛ وإن لم يكن فعلها لفعل قوة أخرى سُمّيت مخدومةً كالغاذية، فإن فعلها -أعني: إيراد بدل ما يتحلّل- ليس لفعل قوة أخرى، إلا أنها باعتبار تحصيلها ما يزيد على البدن خادمةٌ للنامية كما مرّ. وهما -أعني: الغاذية والنامية- باعتبار تهيئتها المادةَ لفعل المولّدة خادمتان لها.

[١٧٨. ٢.] (**قوله: لأن الغذاء يُزْدَرَد**) على صيغة المجهول من "ازدرده" أي: ابتلعه.

[١٧٨. ٣.] (**قوله: فإنّ الغذاء إذا كان قليلًا والماسكة قويةً حصل هذا الاحتواء؛ فلهذا جاد الهضم حينئذٍ**) وأما إذا كانت الماسكة ضعيفةً ولم يحصل الاحتواء التامّ بل تبقى فرجةٌ بين الغذاء وسطح المعدة[١] فإنه يحصل في البطن قَرَاقِرُ وبطءُ استمراءٍ.

قالوا: والذي يدلّ على وجود الماسكة في المعدة أنّا إذا شرحنا بطن الحيوان حالَ ما يتناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن أن يسيل من ذلك الغذاء شيء.

[١٧٨. ٤.] (**قوله: لنزل المني بطبعه؛ لأنه ثقيل**) **قالوا:** ويدلّ أيضًا على وجود الماسكة في الرحم أنّا إذا شققنا / بطن الحامل من تحت السرة وكشفنا برفق عن الرحم وجدناها [٢٠٩و]

[١] ك - المعدة، صح هامش.

وكذا قياس سائر الأعضاء.

والهاضمة وهي التي تُغيِّر الغذاءَ إلى حيث يصلح لأن تُحِيلَه الغاذية، ففعل الهاضمة إحالة الغذاء إلى ما يصلح لأن يصير جزءًا من المغتذي، وفعل الغاذية إحالته إلى ما يكون جزءًا من المغتذي بالفعل.

ومراتب الهضم أربع: الأولى مبدؤُها في الفم، وهو عند المضغ؛ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميلَ فوق ما تنضجه المطبوخة، وتمامُها[1] في المعدة، وهو أن يصير الغذاء كيلوسًا، وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين. الثانية[2] في الكبد، وهو أن يصير[3]

[1] ج ف: الثانية.
[2] ج ف: الثالثة.
[3] و + الغذاء.

حاشية الجرجاني

منضمة انضمامًا شديدًا بعد انجذابِ المني إليها وحدوثِ الحبل بحيث لا يسع أن يدخل فيها طرف الميل.

[١٧٨. ٥.] (**قوله: وكذا قياس سائر الأعضاء**) أي: ويدلّ على وجود الماسكة في سائر الأعضاء أنه لو لم تكن فيها ماسكةٌ تُمسِك الخلط الذي جذبته الجاذبةُ إليها مقدار ما يفعل فيه الهاضمةُ فعلَها لنزل ذلك الخلط عنها؛ لأنه ثقيل، فلا يحصل للأعضاء اغتذاءٌ تامٌّ.

[١٧٨. ٦.] (**قوله: ففعل[1] الهاضمة إحالة الغذاء**) يعني: أنها تُحِيل الغذاء إلى قوامٍ ومزاجٍ يتهيّأ بهما[2] لِأَنْ يصير جزءًا من المغتذي، ثم الغاذية تحيله إلى ما يكون جزءًا منه بالفعل.

[١٧٨. ٧.] (**قوله: الأولى مبدؤُها في الفم**) المذكور في الكتب المعتبرة كالقانون[3] وغيره -وهو الصحيح- أن ابتداء المرتبة الأولى في الفم وتمامها في المعدة، وأن الثانية في الكبد، والثالثة في العروق، والرابعة في الأعضاء.

[١٧٨. ٨.] (**قوله: فوق ما تنضجه المطبوخة**) وكذا فوق ما تنضجه المدقوقة المخلوطة باللعاب، فدلّ على تغيّر مزاجها بالمضغ، ثم صيرورة الغذاء في المعدة كيلوسًا قد يكون بذاته كما في جوارح الصيد، وقد يكون بمخالطة المشروب كما في أكثر الحيوانات. والكيلوس إذا تمّ انهضامه في المعدة انجذب لطائفه[4] بالعروق المسمّاة بالماساريقا إلى الكبد، وتداخلت في العروق المتصغّرة المتضائلة[5] المنتشرة في جميع أجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبدُ بكلّيته الكيلوس، فينهضم هناك انهضامًا ثانيًا وتنخلع صورته النوعية الغذائية، ويستحيل إلى الأخلاط، ففي هذه المرتبة للغذاء كون وفساد، وفي المرتبة الأولى استحالة في الكيفيات فقط. والأخلاط إذا انصبّت في العروق انهضمت انهضامًا آخرَ، وتغيّرت في كيفياتها،[6] واستعدّت لأن تصير جزءًا من المغتذي بالفعل. وإذا ترشّحت من فُوَّهات العروق إلى الأعضاء استحالت إلى جواهرها،[7] وخلعت صور الأخلاط، فنسبة العروق إلى الأعضاء كنسبة المعدة إلى الكبد في أن الانهضام الواقع فيهما استحالةٌ في الكيفية معدّةٌ للانقلاب في الصورة الواقع[8] في الكبد والعضو.

وفائدة تكثير مراتب الهضم تلطيف الغذاء وتمييز فضوله حتى يصلح لأن يصير جزءًا للبدن[9] الذي هو محل لأشرف الصور،(1) فلابدّ من قوةٍ دافعةٍ للفضول التي هي كَلٌّ على البدن ومفسدةٌ إياه.

[1] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: وفعل.
[2] غ ك: بها.
[3] **القانون في الطب** لابن سينا، ٣٦/١.
[4] غ - لطائفه، صح هامش.
[5] يقال: "رجل ضئيل الجسم" إذا كان صغير الجسم نحيفًا. وقد ضؤل بالهمز من باب ظرف. **مختار الصحاح** للرازي «ضأل».
[6] ض - فقط والأخلاط إذا انصبّت في العروق انهضمت انهضامًا آخر وتغيّرت في كيفياتها، صح هامش.
[7] غ: جوهرها.
[8] غ ك: الواقعة.
[9] ض: من البدن.

منهوات

(1) وفي هامش جار: وهو صورة الإنسان، وهي بمعنى الشكل ههنا دون معنى آخر، وهو المتبادر.

بعد الانحدار من المعدة إليه بحيث تحصل منه الأخلاط الأربعة. الثالثة في العروق.[1] الرابعة في الأعضاء، وهو أن يصير بحيث يصلح أن يكون جزءًا من العضو.

والدافعة للثقل. والذي يدل على وجودها أنّ الإنسان يجد الأمعاء عند التبرّز كأنها تنتزعُ لدَفْعِ ما فيها إلى أسفل.

وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء، كما للمعدة، فإن فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة إلى غذاء جميع البدن، وفيها أيضًا هذه القوى بالنسبة إلى ما تغتذي به خاصة.

والنمو غير السمن وإن كانا مشتركين في شيءٍ، وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء إليه، فإنّ النمو هو الازدياد في الأقطار بحسب التناسب طلبًا لغايةٍ ما، وهو تمام الخلق، بخلاف السمن. / وأيضًا [٥٩ظ] قد يُوجَد النمو بدون السمن، كما في الصبي المهزول، وبالعكس[2] كما في بعض الشيوخ. والذبولُ يقابل النموَّ، والهزالُ[3] السمنَ.

والمصنّف أبطل القوة المصوّرة بأن هذه الأشكال والصور والأعراض أفعالٌ محكمةٌ مركّبةٌ، فاستحال صدورها عن قوةٍ بسيطةٍ غيرِ شاعرةٍ بما يصدر عنها؛ بل يجب استنادها إلى مدبّر حكيم. وفيه نظر؛ فإنه يجوز أن تكون المصوّرة مركّبةً، وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور هذه الأفعال عنها بحسب استعداد المادة، وعلى[4] تقدير أن لا تكون فاعلةً لم يلزم بطلانها؛ لجواز استناد هذه الأفعال إليها من جهة القبول والإعداد، لا من جهة الفعل.

[٢. ٤. ١٠. الحواس الظاهرة]

[١٧٩.] قال: وأما قوة الإدراك للجزئي فمنه اللمس، وهي قوة منبثّة في البدن كلّه. وفي تعدّده نظرٌ.

[1] ج ف – الثالثة في العروق.
[2] و: أو بالعكس.
[3] ط + يقابل.
[4] و: على.

حاشية الجرجاني

[١٧٨. ٩.] **(قوله: أنّ الإنسان يجد الأمعاء عند التبرّز كأنها تنتزعُ)** أي: يتحرّك إلى أسفل؛[1] لدفع ما فيها من الفضول. وكذا[2] يجد المعِدَة متحركة[3] إلى فوق عند القيء؛ لدفع ما فيها، وتتحرّك الأحشاء أيضًا تبعًا لها.

قالوا:[4] والرحم يتحرّك عند الولادة الطبيعية وعند موت الجنين حركةً شديدةً؛ / ليدفعَ[5] ما فيها. [٢٠٩ظ]

[١٧٨. ١٠.] **(قوله: فإنّ النمو هو الازدياد)** هذا تنبيه على ما به الامتياز، فإن الازدياد في النمو يكون في الأقطار الثلاثة، بخلاف السمن غالبًا كما مرّ، وطلبُ الغاية المذكورة -أعني: تمام الخلق والنُشُوء- مختصٌّ بالنمو.

[١٧٨. ١١.] **(قوله: والمصنّف أبطل القوة المصوّرة)** والغزالي بَالَغَ في ذلك، وأبطل القوى مطلقًا، وادعى أن الأفعال المنسوبة إلى القوى صادرة عن ملائكة موكّلة بهذه الأفعال تفعلها بالشعور والاختيار كما مرّ.[6]

[١٧٨. ١٢.] **(قوله: وعلى تقدير أن لا تكون فاعلةً)** أي: يجوز كونها[7] فاعلةً لتلك الأفعال المحكمة مع عدم شعورها بها[8] بناءً على تسخيرِ المدبّر الحكيم وإيجادِه إياها على وجهٍ يصدر عنها تلك الأفاعيل بلا شعورٍ وإرادةٍ.

[1] غ – إلى أسفل.
[2] ب: لذا.
[3] ب ك: تتحرك.
[4] ب: وقالوا.
[5] غ: ليندفع.
[6] غ ب – كما مر. | انظر: الفقرة ١٤٧. ١٥. قال الشارح فيها أن الغزالي ذكر هذه العبارة في الإحياء، إلا أننا لم نجد هذه العبارة فيها؛ لكن نقل هذا الاعتراض -مع ما فيه من النقل عن الغزالي- نصير الحلّي في حاشيته. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧ظ.
[7] غ: أن يكون.
[8] ض – بها.

أقول: لما فرغ من البحث عن القوى النباتية شرع في البحث عن القوى[1] الحيوانية المدركة للجزئي، وهي الحواس العشر: خمس منها ظاهرة، وخمس باطنة، فبدأ بالحواس الخمس الظاهرة.

فمنها اللمس وهو[2] قوةٌ منبثّةٌ في جميع جلد البدن، يدرك[3] بها الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والملاسة والخشونة، والخفّة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وغيرها. وفي تعدّده ووحدته نظرٌ؛ فإنّه يجوز أن تكون قوى كثيرة، وكلُّ قوةٍ تُدرِك ضدّين من هذه الكيفيات، ويجوز أن تكون قوةً واحدةً بها يُدرَك جميع هذه الكيفيات. ولا يتمّ فعل هذه القوة إلا بالمماسّة، ولا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة فيه؛ فإن الإدراك لا يقع إلا عن انفعال، والشيء لا ينفعل عن شبهه.

[1] ح - النباتية شرع في البحث عن القوى، صح هامش.
[2] ج ف: وهي.
[3] ح و: ويدرك.

حاشية الجرجاني

[١٧٩. ١.] (**قوله: خمس منها ظاهرة، وخمس[1] باطنة**) يريد أن المعلوم لنا من الحواس منحصر فيما ذكر، لا أن ممكن التحقّق في نفس الأمر أو المتحقّق[2] فيها كذلك؛ لجواز أن يتحقّق في نفس الأمر حاسّة أخرى لبعض الحيوانات وإن لم نعلمها، كما أن الأكمه لا يعلم قوةَ الإبصار، والعِنّينَ لا يَتصوَّر لذّةَ الجماع. وابتدأ من هذه القوى باللامسة؛[3] لأنها[4] أهمّ الحواس للحيوان؛ فإن[5] بقاءه باعتدال مزاجه، فلابدّ له من قوةٍ يدرك بها ما ينافي مزاجَه ويُفسِده من كيفيات العناصر؛ ولذلك جُعِلَتْ مُنبثّةً في جميع جلد الأعضاء وإن كانت في جلد باطن الكفّ أقوى، خصوصًا في جلد الأصابع، ولاسيما[6] في جلد أنملة السبابة.

[١٧٩. ٢.] (**قوله: فإنّه يجوز أن تكون قوى كثيرة**) وإليه ذهب كثيرٌ من المحقّقين بناءً على ما مهّدوه في تكثير القوى من أن القوة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من واحدٍ، فقالوا: ههنا ملموساتٌ مختلفةُ الأجناس متضادّةٌ، فلابدّ لها من قوى مدركةٍ مختلفةٍ تحكم بالتضادّ بينها،[7] فأثبتوا لكل ضدّين[8] منها قوةً واحدةً هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة، والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة، والحاكمة بين الخشونة[9] والملاسة، والحاكمة بين اللين والصلابة. ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفّة. قالوا: ويجوز أن تكون لهذه القوى بأسرها آلةٌ واحدةٌ مشتركةٌ بينها، وأن يكون هناك في الآلات انقسامٌ غيرُ محسوسٍ؛ فلهذا تُوُهِّمَ اتحادُ القوى.

ويرد عليه أن الحاكم بالتضاد لابدّ أن يُدرِك الطرفين معًا، وإذا جاز إدراك[10] قوة واحدة للضدّين فقد صدر عنها اثنان، فلم لا يجوز أن يصدر عنها ما هو أكثر من ذلك؟! **وأيضًا**: فإن الطعوم -وكذا الروائح والألوان- أجناسٌ مختلفةٌ متضادّةٌ مع اتحاد القوة المدركة لها، وكون التضاد فيما بين الملموسات أكثر وأقوى لا يجدي نفعًا.

[٢١٠و] [١٧٩. ٣.] (**قوله: ويجوز أن تكون قوةً واحدةً / بها يُدرَك جميع هذه الكيفيات**) فتكون لقوةٍ واحدةٍ انفعالاتٌ كثيرةٌ من جهاتٍ متعدّدةٍ، ولا محذور فيه.

[١٧٩. ٤.] (**قوله: ولا يتمّ فعل هذه القوة إلا بالمماسّة**) أي: هذه الحاسة -أعني: اللامسة- يتوقّف إدراكها لمحسوسها على وصولٍ بينهما، وذلك بالمماسّة بين آلة اللامسة ومحل الكيفية الملموسة. ولما كانت القوة الذائقة أهمّ الحواس بعد اللامسة؛ لأن الأخص بها جذبُ المطعومات الملائمة النافعة،

[1] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية + منها.
[2] ب: المحقق.
[3] ب: بالملامسة.
[4] ض: فإنها.
[5] ض: لأن.
[6] ض: لاسيما.
[7] ض: بينهما.
[8] غ: هذين.
[9] ب - فأثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة، صح هامش.
[10] ض - إدراك، صح هامش.

[١٨٠.] قال: ومنه الذوق، ويفتقر إلى توسّط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد.

أقول: ومن الحواس الظاهرة الذوق، وهو قوة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان، وهي مشابهة للّمس في الاحتياج إلى المماسّة. ولا يتمّ فعلها إلا بتوسّط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسمّاة "بالملعبة"، ويُشترَط أن تكون هذه الرطوبة خاليةً عن مثلِ طعمِ المطعوم أو ضدّه. وبالجملة ينبغي أن تكون عادمةَ الطعم[١] في نفسها لتُخالِطَ ما يرد على جرم اللسان من المطعومات، وتؤدّي طعمَه، فيحصل الإحساس به.

[١٨١.] قال: ومنه الشم، ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة إلى الخيشوم.

أقول: ومن الحواس الظاهرة الشم، وهو قوة مُودَعة في الزائدتين النابتتين من مقدّم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، وتفتقر في فعلها إلى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة بتكيّفه[٢] بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم حتى يحسّ بالرائحة.

وقيل: إحساس الرائحة إنما يكون بسبب تحلّلِ أجزاء ذي الرائحة، واختلاطِها بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والخيشوم، ووصولِها إلى الخيشوم.

وهو بعيد؛ فإنّ المسك اليسير استحال أن يتحلّل منه أجزاءٌ تحصل منه رائحةٌ منتشرةٌ انتشارًا، يمكن أن ينتشر منه في مواضعَ كثيرةٍ روائحُ كلُّ واحدةٍ منها مثل التي أحسّ بها أوّلًا.

[١] ح و: للطعم.
[٢] ح: متكيفة.

حاشية الجرجاني

كما أن الأخص باللامسة الاحترازُ عن المضار، وكانت أيضًا[١] أقربها إلى اللامسة؛ إذ قد يتركّب من الطعم واللمس إحساسٌ بلا امتيازٍ، كما في الحرافة؛ فإن سطح اللسان ينفعل عنها انفعالًا لمسيًّا بالتسخين، ولها أثرٌ ذوقي، فيرد على النفس أثر القوتين معًا كأثرٍ واحدٍ بلا تميّزٍ في الحس- أورد[٢] الذائقة عقيب اللامسة مع تشابههما في الاحتياج إلى المماسّة كما ذكر في الشرح.

[١٨٠. ١.] (**قوله: وبالجملة ينبغي أن تكون عادمةَ الطعم في نفسها**) ليؤدّي طعمَ المذوق -كما هو- إلى الذائقة، فإن المريض إذا تكيّف لعابه بطعم الخِلْطِ الغالب عليه لا يُدرِك طعومَ الأشياء المأكولة والمشروبة إلا مشوّبة[٣] بذلك الطعم. ألا يرى أنه إذا غلب عليه الصفراء ربما يدرك[٤] الحلو مرًّا. وتأدية هذه الرطوبة للطعوم إلى الذائقة إما بأن تخالطها أجزاء لطيفة من ذي الطعم، ثم تَغُوصَ[٥] هذه الرطوبة معها في جرم اللسان إلى الذائقة، فالمحسوس[٦] حينئذٍ هو كيفيةُ ذي الطعم؛ وإما بأن تتكيّف هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة، فتغوص وحدها، فيكون المحسوس كيفيتها، وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقةً، بخلاف الإبصار المحتاج إلى توسّط الجسم الشفاف.

[١٨١. ١.] (**قوله: وهو قوة مُودَعة في الزائدتين**) يدلّ على ذلك بطلان القوة الشامة عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ مع سلامة سائر أعضائه.[٧]

[١٨١. ٢.] (**قوله: وهو بعيد؛ فإنّ المسك اليسير**) يؤيّد ذلك أن الجسم ذا الرائحة لا ينتقص وزنه بانتشار روائحه. نعم، للبخار المتحلّل منه مدخل في إدراك الرائحة؛ لأن الرائحة[٨] تزداد بتثويره[٩] بالدلك وغيره.

[١] غ - أيضا.
[٢] جواب "لما".
[٣] ض - إلا مشوبة، صح هامش.
[٤] ض غ ب: أدرك.
[٥] ض - ثم يغوص؛ ض + وإما بأن تتكيف.
[٦] ب - معها في جرم اللسان إلى الذائقة فالمحسوس، صح هامش.
[٧] ض: الأعضاء.
[٨] ب - لأن الرائحة، صح هامش.
[٩] ثوّر فلانٌ الشرَّ تثويرًا، أي: هيّجه وأظهره. مختار الصحاح للرازي «ثور».

[١٨٢.] **قال: ومنه: السمع، ويتوقّف على وصول الهواء المنضغط إلى الصماخ.**

أقول: ومن الحواس الظاهرة السمع، وهي قوة مُودَعة في العصب المفروش في مقعَّر الصماخ، يدرك بها ما يؤدّى إليه بتموّج الهواء المنضغط بين[١] قارعٍ ومقروعٍ مقاومٍ له، ويتوقّف الإدراك بها[٢] على[٣] وصول هذا الهواء إلى الصماخ.

[١٨٣.] **قال: ومنه البصر، يتعلّق بالذات بالضوء واللون، وهو راجعٌ فينا إلى تأثّر الحدقة. ويجب حصوله مع شرائطه بخروج الشعاع، فإن انعكس إلى المُدرِك أَبْصَرَ وجهَه؛ وإن عَرَضَ تعدّدُ السهمين تَعدَّدَ المرئيُّ.**

أقول: ومن الحواس الظاهرة البصر، وهي قوة مُودَعة في العصبتين المجوَّفتين اللتين تتلاقيان[٤] وتتأدّيان[٥] إلى العينين بعد تلاقيهما،[٦] ....

[١] ج - بين، صح هامش.
[٢] ج - بها.
[٣] و: إلى.
[٤] و ف: تتقاطعان.
[٥] ف: تتفارقان.
[٦] ج ح و: تقاطعهما.

حاشية الجرجاني

وقد يقال: إن نحو التفاح من الثمار يذبل بالشم، فدلّ على أنه قد يكون بالتحلّل، إلا أن الغالب هو الأول، أعني: تكيّف الهواء وإيصاله الرائحة إلى الخيشوم بلا تحلّل. وأيًّا ما كان[١] فلابدّ في إدراك الشامة من وصول حامل الرائحة إليها، كما في الذائقة واللامسة.

وزعم بعضهم أن الرائحة قد تتأدّى إلى الشامة بلا تحلّلٍ من ذي الرائحة ولا استحالة من الهواء المتوسّط؛ بل بأن يفعل ذو الرائحة في الشامة من غير أن يفعل في الجسم المتوسّط بناءً على ما حُكِيَ / في التعليم الأول من أن الرَخَمَة[٢] قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جِيَفٍ حصلت من مقاتلة[٣] وقعت بين اليونانيين مع امتناع أن يتحلّل من تلك الجيف أجزاءٌ تسافر مائتي فرسخ أو أن تبلغ استحالة الهواء إلى تلك المسافة.[٤] [٢١٠ظ]

وردّ بجواز نقل الرياح روائح الجِيَف إلى منازل الرخمة، على أنه يجوز أن يكون[٥] إدراكها للجيف بالباصرة حين هي مُحلِّقَة[٦] في الجوّ العالي.

[١٨٢. ١.] **(قوله: ومن الحواس الظاهرة السمع)** المسموع هو الصوت وعوارضه، وسيأتي بيانها وبيان أن سبب الصوت ماذا، وأنه موجود في الهواء الحاصل في خارج الصماخ،[٧] وأنه مسموع حالَ وصولِ حامله إلى الصماخ وقرعِه للعصبة المفروشة في مقعّره(1) كجلد الطبلة، وقبل وصوله إليه[٨] أيضًا إذا كان قريبًا منه.

[١٨٣. ١.] **(قوله: وهي قوة مُودَعة في العصبتين)** أي: في ملتقاهما، فإنه تأتي من مقدّم الدماغ عصبتان مجوّفتان تتقاربان حتى تتلاقيا وتتقاطعا تقاطعًا صليبيًّا ويصير تجويفهما واحدًا، ثم تتباعدان إلى العينين، فذلك التجويف الذي هو في الملتقى أُودِع فيه القوة الباصرة، ويسمى بمجمع النور. وإنما جُعِلَتْ هاتان العصبتان مجوّفتين للاحتياج إلى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة، بخلاف سائر الحواس الظاهرة.

[١] ض - كان.
[٢] الرخمة: طائر أبقع يشبه النسر في الخلقة، جمعه "رخم"، وهو للجنس. **مختار الصحاح** للرازي «رخم».
[٣] ب: مقابلة.
[٤] هذه الحكاية في التعليم الأول من **القانون** لابن سينا. انظر: **القانون في الطب** لابن سينا، ٨١٤/٢.
[٥] ض - أن يكون.
[٦] تحليق الطائر ارتفاعه في طيرانه. **مختار الصحاح** للرازي «حلق».
[٧] ض - بيانه وبيان أن سبب الصوت ماذا وأنه موجود في الهواء الحاصل في خارج الصماخ، صح هامش.
[٨] غ - إليه.

منهوات

(1) وفي هامش ك: هذا لا ينافي كون تلك القوة حالّة في الروح الثابت فيها. "لي [يعني: ناسخ ك]".

تُدرَكُ بها الأضواء والألوان أوّلًا وبالذات، وبتوسّطهما سائرُ المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح.

والإبصار فينا راجع إلى تأثّر الحدقة / وانفعالها عن المرئي. وإنما قيّد بقوله «فينا»؛ لأنه لو أثبت الرؤية[1] لله تعالى -كما هو مذهب الأشاعرة- لا تكون في حقّ الله تعالى بتأثّر الحدقة، وتأثّر الحدقة إنما يكون بانطباع. [٦٠و]

[1] ج + في.

حاشية الجرجاني

[١٨٣. ٢.] (قوله: تُدرَك بها الأضواء والألوان أوّلًا وبالذات) قيل عليه: إن أراد بالإدراك[1] بالذات الإدراك بلا ضميمةٍ تنضمّ إلى المدرك، فاللون لا يكون مدرَكًا بالذات؛ إذ لا يدركه البصر إلا بعد تكيّفه بكيفية الضوء، وإن أراد به إدراك النفس بواسطة البصر من غير ضميمةٍ عقليةٍ فلم لا يكون إدراك الشكل والأمور المذكورة معه كذلك؟![2]

والجواب: أنه أراد بما ذكر أنّ الضوء مرئيّ برؤية متعلّقة به ابتداءً، أي: بلا واسطةٍ يكون تعلّق تلك[3] الرؤية بها أوّلًا وبالذات، وتعلّقها بعينها بالضوء ثانيًا وبالعرض، على قياس ما عرفتَ في الأعراض الأوّلية والأعراض الثانية، وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية،[4] وهذه الرؤية -أعني: رؤية الضوء- غير مشروطة برؤية أخرى؛ وأنّ اللون أيضًا مرئيّ برؤيةٍ متعلّقةٍ به[5] ابتداءً بالتفسير المذكور، إلا أنها مشروطة بوجود الرؤية الأولى، فإذا رأينا لونًا مضيئًا فهناك رؤيتان: إحداهما متعلّقة بالضوء أوّلًا وبالذات، والأخرى[6] متعلّقة باللون كذلك؛ ولهذا انكشف كل واحد منهما[7] عند الحس انكشافًا تامًّا. وأما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلّق بشيء منهما[8] رؤية ابتداءً؛ بل الرؤية المتعلّقة بلون الجسم ابتداءً تتعلّق هي[9] بعينها ثانيًا بمقدارِه وشكلِه وحركتِه وحسنِه وقبحِه، فهي مرئية[10] بتلك الرؤية لا برؤية[11] أخرى / متعلّقة بها ابتداءً؛ ولهذا لم تنكشف هذه الأشياء عند الحس انكشافَ الضوء واللون.(أ) [٢١١و]

وزعم بعضهم أن سطوح الأجسام[12] أيضًا مرئية بالذات، فتأمّلْ وأَنصِفْ.(ب)

[١٨٣. ٣.] (قوله: لأنه لو أثبت الرؤية لله تعالى) قد ورد في الشرع نسبة الرؤية إليه تعالى، فذهب جماعة إلى أن رؤيته تعالى للأشياء التي من شأنها أن تُرَى عبارةٌ عن علمه بها، وذهبت الأشاعرة إلى أنها صفة أخرى؛ لكنها لا تكون بتأثّر الحدقة كما في حقّنا؛ إذ لا جارحة[13] هناك.

[١٨٣. ٤.] (قوله: وتأثّر الحدقة إنما يكون بانطباع) كأنه أراد "أو[14] بخروج شعاع"؛ ليتناول مختار المصنف من القولين المشهورين في الإبصار.

[1] ك - بالإدراك، صح هامش.
[2] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧ظ.
[3] غ - تلك.
[4] غ: والعرضية.
[5] ض - به.
[6] غ: والثانية.
[7] ض: منها.
[8] ض غ: منها.
[9] غ - هي.
[10] ب - مرئية، صح هامش.
[11] ض - الجسم ابتداءً تتعلق هي بعينها ثانيًا بمقداره وشكله وحركته وحسنه وقبحه، فهي بتلك الرؤية لا برؤية، صح هامش.
[12] ب - الأجسام، صح هامش.
[13] غ: حاجة.
[14] غ: أنه.

— منهوات —

(أ) وفي هامش جار: لا بمعنى الجسم الملوّن، وإلا لم يكن اللون والضوء مرئيًا؛ بل بمعنى أن يكون ذا لونٍ إما أن يكون فيه لون أو يكون فيما فيه لون، وعلى هذا المعنى لا يكون هذا الشرط مغنيًا مما قيل؛ لانتقاضها بالطعوم والروائح؛ لأنه يصدق عليهما أنها ملوّنة بهذا المعنى. وهذا وجه التأمل في انتهاء هذا القول.

(ب) وفي هامش ك: إذ هو فاسد، ويجوز الاستدلال بالإنصاف؛ ولهذا قال في أوائل بحث الماهية: «ولولا التمسك به لاحتجب الحق في كثير من مواضعه».(١) | (١) انظر: الفقرة ٨٦. ٣.

وتجب الرؤية عند حصول شرائط الرؤية، وهي سبعة: المقابلة المخصوصة، وعدم البعد المفرط، وعدم القرب المفرط، وعدم الصغر المفرط،[1] وعدم الحجاب، ووقوع الضوء على المرئي إما من ذاته أو من غيره، وكون المرئي كثيفًا بمعنى المتلوّن؛ لأنا نعلم بالضرورة أنا نبصر الشيء إذا حصل هذه الشرائط، وإلا جاز أن يكون بحضرتنا جبالٌ وأشخاصٌ لا ندركها، وهذا عين السفسطة.

[1] ج ح – وعدم صغر المفرط، صح هامش ح.

حاشية الجرجاني

[١٨٣. ٥.] (**قوله: المقابلة المخصوصة**) هي أن يكون المرئي مقابلًا للرائي أو في حكم المقابل، كما في رؤية الأعراض، فإنها في حكم محالّها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي، وكما في رؤية الإنسان وجهَه في المرآة.

[١٨٣. ٦.] (**قوله: وعدم البعد المفرط**) هذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب إشراق لون[1] المرئي وكمودته؛ فإنّ قوي البصر[2] قد يرى شيئًا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد، والمرئي العظيم[3] المقدار قد يُرَى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد، وما[4] لونه أكثر إشراقًا وضوءًا يُرَى من بعد أكثر.

[١٨٣. ٧.] (**قوله: وعدم القرب المفرط**) فإن المبصر إذا قرب من البصر جدًّا تعظم جُثّته وتلتبس[5] الأمورُ اللطيفةُ التي فيها[6] بعضُها ببعض بحيث لا يميّز البصر بينها، وهذا الالتباس يزداد بازدياد القرب، حتى إذا التصق المبصر بسطح[7] البصر بطل الإبصار. وأما عدم الصغر المفرط فهو شرط يختلف باختلاف قوة الباصرة وضعفها وباختلاف القرب والبعد كما لا يخفى، والحجاب بين الرائي والمرئي هو الجسم الملوّن أو المضيء.[8](أ)

[١٨٣. ٨.] (**قوله: وكون المرئي كثيفًا بمعنى المتلوّن**) يغني عما قيل من أنه اشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية؛(ب) ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية، وفي هذا الإغناء تأملٌ،(ت) وقد يضاف إلى هذه السبعة ثلاثة أخرى هي سلامة الحاسّة، والقصد إلى الإحساس، وتوسّط الشفاف، فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة.

قالوا: ومع حصول هذه الشرائط تجب الرؤية، وإلا لزم[9] السفسطة كما ذكره.

[1] غ – لون، صح هامش.
[2] ض – وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب إشراق لون المرئي وكمودته فإن قوي البصر، صح هامش.
[3] ض: عظيم.
[4] ب: وأما.
[5] غ: تلبس.
[6] ض غ: فيه.
[7] ب: سطح.
[8] ض: والمضيء.
[9] ك: يلزم.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: يدلّ على خلله أن الزجاج الملوّن لا يحجب ما وراءه عن الإبصار، وأيضًا يلزم أن لا تحجب الأرض عن رؤية ما وراءها؛ لأن الأرض على ما صرّح به هذا القائل لا لون ولا ضوء لها، فلا تكون حجابًا على تفسيره. "علي قوشجي". وجوابه: أن غير الملوّن هو الأرض البسيط، والأرض التي تكون حجابًا مركبةٌ، فهي ملوّنة، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش غ: وهو أن يقال: لا يخلو إما أن يشترط في الرؤية قيام اللون بالشيء المرئي أو تعلّقه بما يقوم به اللون، فإن أريد الأول لزم أن لا يرى الشكل والمقدار، وإن أريد الثاني يلزم أن ترى الروائح والطعوم.

(ت) وفي هامش ك: لأن الكثافة إنما تشترط في الجسم الذي تتعلّق الرؤية بأحواله، لا في نفس تلك الأحوال، وإلا لوجب أن يكون الضوء واللون والشكل والمقدار مثلًا كثيفةً، وهو باطل، فعلى هذا إذا كان الجسم كثيفًا وجب أن يُرَى طعمُه ورائحتُه كما يُرَى ضوءُه ولونُه وشكلُه ومقدارُه؛ لتحقّق شرط الكثافة في الكل بالمعنى المذكور. "علي قوشجي". مع أنه لا يجوز رؤيتهما، فلا إغناء فيه أصلًا، وهو مقصود علي قوشجي. اللّهم إلا أن يُجعَل معنى الكثافة ما ذكره الأستاذ؛ بل يحمل على ظاهره، ويختص الكلام برؤية الأجسام، فحينئذٍ يحصل الإغناء إلا أن يناقش في أن كل جسمٍ ملوّنٍ جائز الرؤية، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

والرؤية تحصل بخروج الشعاع من البصر إلى المرئي عند المصنف، وتتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمبصرات بتوهّم خطوطٍ تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدتُه عند المبصر ورأسُه عند العين، ويكون الإبصار بزاويةٍ تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط. وكلّما كان المبصر أقرب إلى البصر تكون تلك الزاوية أوسع، فيراه البصر أعظم؛ وكلّما كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق، فيراه البصر أصغر، إلى أن تتقارب الخطوط، وتصير عند البصر كخطٍّ واحدٍ؛ لتوهّم انطباق بعضها على بعض كخطٍّ واحد،[1] فيراه البصر كنقطة، وبعد ذلك ينمحي أثره، فلا يراه أصلًا.

وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي؛ بل يقال له "خروج" بالمجاز، كما يقال: الضوء يخرج من الشمس.

[1] ج - كخط واحد.

حاشية الجرجاني

[١٨٣. ٩.] **(قوله: والرؤية تحصل بخروج الشعاع)** المذاهب المشهورة للحكماء في الإبصار ثلاثة: الأول مذهب الطبيعيين، وهو أن الإبصار بالانطباع، وهو المختار عند أرسطو وأتباعه كالرئيس وغيره، ومعناه أن الإبصار إنما يحصل بعد انطباع صورة المبصر / بتوسّط الهواء المشفّ في الرطوبة الجليدية(أ) التي في العين وتأدّيها إلى الحس المشترك.(ب) [٢١١ظ]

قالوا: إن مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادًا تفيض به صورته على الجليدية، ولا يمكن للبشر معرفة ذلك مفصّلًا. ولا يكفي في[1] الإبصار الانطباع في الجليدية، وإلا رُؤِيَ شيءٌ واحدٌ شيئين؛ لانطباع صورته في جليديتي[2] العينين؛ بل لابدّ من تأدّي الصورة[3] إلى ملتقى العصبتين المجوّفتين وإلى الحس المشترك، ولم يريدوا بتأدّي الصورة[4] من الجليدية إلى الملتقى ومنه إلى الحس المشترك انتقالَ العرض الذي هو الصورة؛ بل أرادوا أن انطباعها في الجليدية معِدٌّ لفيضان الصورة على الملتقى، وفيضانها عليه معِدٌّ لفيضانها على الحس المشترك.

واستدلّوا على ذلك بأن الإنسان إذا نظر إلى قرص الشمس بتحديقٍ مدةً طويلةً ثم غمض عينيه فإنه يجد في[5] نفسه كأنه ينظر إليها، وكذلك[6] إذا بَالَغَ في النظر إلى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فإنه يجد في نفسه هذه الحالة، وإذا بالغ في النظر[7] إليها ثم نظر إلى لون آخر لم ير ذلك اللون[8] خالصًا؛ بل مختلطًا بالخضرة، وما ذلك إلا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانًا.

[1] ب - إن مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادًا تفيض به صورته على الجليدية ولا يمكن للبشر معرفة ذلك مفصلًا ولا يكفي في، صح هامش.
[2] ض غ ب: جليدتي.
[3] غ + الجليدية.
[4] غ: الصور.
[5] ض ب: من.
[6] ب: وكذا.
[7] ض - إلى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فإنه يجد في نفسه هذه الحالة وإذا بالغ في النظر.
[8] ض - اللون.

— منهوات —

(أ) وفي هامش ك: الجليد في اللغة البرد المنجمد. ولما كانت هذه الرطوبة العينية مشابهة للجليد سميت جليدية. كذا في شرح السيف الأبهري.

(ب) وفي هامش ك: **فإن قيل:** ما يقولون في مسألة الانعكاس من الأجسام الصقيلة كالمرآة والماء؟ **قلنا:** لعلّهم يقولون بالانطباع مرتين: مرة في الصقيلة، وأخرى في الجليدية، كما يفهم من قول الأستاذ الآتي [يعني: علي قوشجي] في الصفحة الآتية «اعلم أنه ردّ إلخ.»، ومن قول السيد الشريف في الورق الآتي حيث قال: «واستدلّ على هذا المذهب» إلى قوله «كما يزعمه أصحاب الانطباع»، فافهم. "لي [يعني: ناسخ ك]".

واستدلّوا أيضًا بأن المرئي إذا كان قريبًا من الرائي قربًا معتدلًا يُرَى كما هو، وإذا بَعُدَ منه يُرَى أصغر مما هو عليه، وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة، ثم يضمحلّ بحيث لا يرى؛ وما ذلك إلا لأن الأقرب ينطبع في جزء أعظم من الجليدية، والأبعد في جزء أصغر.

وبيّنوا كيفية ذلك بأن المرئي إذا كان على بعد مفروض من الرائي فإن الخطّين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي يحيطان بزاويةٍ عند البصر ترتسم فيها صورةُ المرئي، فإذا بَعُدَ المرئي أكثر مما فُرِضَ كانت الزاوية التي بين الخطّين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي حينئذٍ أصغر من الزاوية الأولى، كما يشهد به التخيّل الصحيح، فترتسم صورة المرئي في هذه الزاوية الصغرى فيُرَى أصغر. وكلما تزايد البعد تزايد[1] صغرُ الزاوية وصغرُ المرئي حتى يصير الخطّان -لشدة قرب أحدهما من الآخر عند الباصرة- كأنهما خطّ واحد، فتنمحي الزاوية، وتبطل الرؤية. ويُعِينُك على تصوّر مقدار الزاوية التي ترتسم فيها صورةُ المرئي أن تتوهّم خطوطًا خارجةً من البصر إلى المرئي على هيئة مخروطٍ[2] رأسُه عند الباصرة وقاعدتُه متصلة بالمرئي، فالزاوية المجسّمة / التي عند رأس المخروط محيطةٌ بجزء من الجليدية قطعًا، فذلك الجزء هو محل ارتسام صورة المرئي. وكلما كان بُعْدُ المرئي أكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها أصغر. ولا شكّ أن الشبح المرتسم في الأصغر أصغر من الشبح المرتسم في الأكبر؛ فلذلك يُرَى المرئي أصغر، فظهر[3] أن التفاوت الواقع في المرئي بحسب أبعاده من الرائي إنما ينضبط إذا جعلنا الزاوية موضعًا للإبصار، فيكون بالانطباع. وأما إذا جُعِلَ موضعُه قاعدةَ المخروط كما هو على القول بالشعاع،[4] فينبغي أن يُرَى على مقدارٍ واحدٍ(أ) في أبعاده كلّها سواء كانت الزاوية ضيقة أو لا. [٢١٢و]

ويرد على الدليل الأول أن يقال: إن صورة المرئي -أعني: الشمس مثلًا- باقية في الخيال لا في الباصرة،(ب) وعلى الثاني أنه لم لا يجوز أن يكون السبب لتفاوت المرئي بحسب أبعاده أمرًا آخرَ سوى ما تَخَيَّلْتُمُوه.

واعلم أن المتأخرين فهموا من قول القدماء بأن الإبصار إنما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية أنّ المرئي بالحقيقة[5] هو تلك الصورة.

فورد عليهم أنه يلزم أن لا يحسّ الإنسان بما هو أكبر من نقطةِ نَاظِرِه؛ إذ لا ينطبع في ناظره ما هو أكبر منه مقدارًا، فلا يصحّ منه الحكم على العظيم بالعظم؛ ضرورةَ توقّفه على إدراك المحكوم عليه. وأيضًا لو كان المُبصَر هو الصورة المرتسمة في العين لما أدركنا بُعْدَ الشيء عنا ولما أبصرناه حيث هو.(ت)

[1] غ ب - البعد تزايد، صح هامش ب.
[2] ض: مخروطة.
[3] غ - فظهر، صح هامش.
[4] ض: الشعاع.
[5] غ: في الحقيقة.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: وفيه نظر؛ لأن القائلين بخروج الشعاع يدّعون أن صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه. "علي قوشجي".

(ب) وفي هامش ك: **أقول**: فرقٌ بيّنٌ بين التخيل والإحساس. والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة. ولا شكّ أن تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل، فالصواب أن يقال في ردّه: إنها باقية في الحس المشترك كما سيأتي في إثباته. "علي قوشجي".

(ت) وفي هامش د: هذه الإيرادات الثلاثة تنتقض بما يرى بمجرد الانطباع في الحس المشترك من الأمور التي لا وجود لها في الخارج كالشعلة الجوالة وكما يراه النائم والمبرسم، فإن المرئي هناك إنما هو الصور المرتسمة في الحس المشترك قطعًا على ما سيجيء، مع أن موضع الحس المشترك لا يتفاوت كثيرًا عن نقطة الناظر، وليس بينه وبين الرائي بعد كما في نقطة الناظر بعينه.

حاشيـة الجـرجاني

والصواب أنهم أرادوا أن صورة المرئي إذا ارتسَمَتْ في العين، وتأثّرتْ الحاسّة بها، تنبّهتْ النفس، فأحسّتْ بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسَب قربه وبعده، فتلك الصورة آلة للإبصار لا أنها مُبصَرة.

الثاني مذهب الرياضيين، وهو أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروطٍ رأسُه عند مركز[١] البصر وقاعدتُه عند سطح المبصر، ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم، فذهب جماعة إلى أن ذلك المخروط مُصْمَتٌ. وذهب جماعة أخرى إلى أنه مركّب من خطوطٍ شعاعيةٍ مستقيمةٍ أطرافُها التي تلي البصر مجتمعةٌ عند مركزه ثم تمتدّ متفرقةً إلى المُبصَر، فما ينطبق عليه من المبصر أطراف تلك الخطوط أدركه البصر، وما وقع بين أطراف تلك الخطوط لم يدركه؛ ولذلك تخفى على البصر المَسامُّ التي في غاية الدقّة في سطوح المبصرات. وذهب جماعة / ثالثة إلى أن الخارج من العين خطٌّ واحدٌ مستقيمٌ، فإذا انتهى إلى المبصر تحرّك على سطحه في جهتي طولِه وعرضِه حركةً في غاية السرعة، فيحصل الإدراك بسببه، وتتخيّل بحركته هيئة مخروط.[٢] [٢١٢ظ]

واستدلّ على هذا المذهب -أعني: خروج الشعاع- بأن الإنسان إذا رأى وجهه في المرآة فذلك إما لأنه تنطبع من الوجه صورةٌ في المرآة، ثم تنطبع من تلك الصورة صورةٌ أخرى في العين، كما يزعمه أصحاب الانطباع؛ وإما لأن الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة[٣] -لصقالتها- إلى الوجه، فيصير الوجه مرئيًا. والأول باطل؛ لأن صورة الوجه لو انطبعت في المرآة أو الماء[٤] مثلًا لانطبعت في موضعٍ معيّنٍ، ولم تتغيّر عن موضعها بزوال شيء آخر. ألا يرى[٥] أن الحائط إذا اخضرّ -لانعكاس الضوء عن الخضرة إليه- لزم ذلك اللون موضعًا معيّنًا من الجدار، ولم يختلف بانتقال الرائي من مكانٍ إلى آخر؛ لكنك ترى صورة الشجرة يختلف مكانها في الماء أو[٦] المرآة بحسب انتقالك، فتعيّن الثاني، وهو المطلوب.(أ)

ورُدّ ذلك بأن الانطباع وخروج الشعاع ليسا على طرفَيْ نقيضٍ ليمتنعَ فسادُهما معًا، وليس يجب أيضًا أن يكون السبب[٧] في كل شيء معلومًا لنا على التفصيل، فلم لا يجوز أن يكون كون الصقيل بحيث تكون نسبته إلى المرئي كنسبة العين إلى الصقيل مقتضيًا لحصول الإحساس بذلك المرئي وإن لم نعرف[٨] لذلك علةً مفصّلةً.[٩]

الثالث مذهب طائفة من الحكماء، وهو أن الإبصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع؛ بل بأن الهواء المشفّ الذي بين[١٠] البصر والمرئي يتكيّف بكيفية الشعاع الذي في البصر، ويصير بذلك آلةً للإبصار، وهذا المذهب قريبٌ من المذهب الثاني.

١ غ: المركز.
٢ ض: مخورطة.
٣ غ - ثم ينطبع من تلك الصورة صورة أخرى في العين كما يزعمه أصحاب الإنطباع وإما لأن الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة، صح هامش.
٤ ض: والماء.
٥ ض: ترى.
٦ غ - الماء أو، صح هامش.
٧ ض غ: السلب.
٨ ض ب: يعرف.
٩ ب: منفصلة.
١٠ ب - بين، صح هامش.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: يمكن أن يجاب عنه بأن صورة الوجه إنما تنطبع في موضعٍ معيّنٍ من الصقيل له وضعٌ خاصٌّ بالنسبة إلى الوجه، وهو موضع لو توهّم أن مخروطًا خرج من مركز الجليدية ووصل إلى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث تكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه. ولا شك أن الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة إلى الوجه ينتقل بانتقال الرائي. "علي قوشجي".

وما يقال: إن القول بخروج الشعاع باطل؛ لأن الشعاع إن كان جسمًا يستحيل أن يخرج من العين على صِغَرها جسمٌ متصلٌ إلى كرة الثوابت، ويستحيل أيضًا أن يخرج الشعاع من العين على تقدير كونه جسمًا؛ لأن حركته لا تكون طبيعيةً؛ لوقوعها على الجهات المختلفة، ولا قسريةً؛ إذ لا قسر حيث لا طبع، ولا إراديةً، وهو ظاهر. وإن كان عرضًا يمتنع الانتقال عليه.- **إنما يرد على تقدير أن يكون المراد بخروج الشعاع الخروج الحقيقي، وهو ممنوع.**

حاشيـة الجـرجاني

وإذا تحقّقتَ ما حرّرناه في تفاصيل مذاهب الإبصار عرفتَ أن المتبادر من كلام المصنّف أنه اختار منها المذهب الثاني القائل بخروج الشعاع. فيتّجه عليه ما سنذكره من الإشكالات،[1] إلا أن الشارح أشار إلى تأويل كلام[2] القائلين بخروج الشعاع؛ لتندفع[3] به تلك الإشكالات، وهو أنهم أرادوا بما ذكروا[4] أن المرئي إذا قابل شعاعَ البصر استعدّ لأن يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاعٌ يكون ذلك الشعاع قاعدةً لمخروطٍ متوهّمٍ رأسُه عند مركز الناظر؛ لكنهم سمّوا[5] حدوثَ الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين خروجَ الشعاع عنها إليه مجازًا، على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمسَ بخروج الضوء عنها إليه.(أ) وهذا[6] تأويلٌ صحيحٌ [٢١٣و] / لخروج الشعاع من البصر، إلا أن الظاهر حينئذٍ أن الإبصار إنما يكون بذلك الشعاع الواقع على سطح المرئي، فينبغي أن يُرَى على مقدارٍ واحدٍ في جميع أبعاده. ويمكن أن يُدفَع بأن ذلك الشعاع متفاوت، فوسطه أقوى من أطرافه، فإذا بَعُدَ المرئي لم يُرَ منه ما ضَعُفَ شعاعُه.

وأما قول الشارح «إن الإبصار[7] بزاويةٍ تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط» فمنظور فيه؛ لأن ذلك إنما يناسب القولَ بالانطباع كما تقدّم. أولا يرى أن القائلين بخروج الشعاع حقيقةً لم يتمسّكوا في تفاوت المرئي صِغرًا وكبرًا باختلاف زوايا رأس المخروط ضِيقًا وسعةً؛ بل القائل منهم بكون المخروط مصمتًا زعم أن ما يلي سهم[8] المخروط أقوى شعاعًا وأصدق رؤيةً، فإذا بَعُدَ المرئي اختفى عن الباصرة ما وقع عليه أطرافُ قاعدة المخروط. وأما القائل بكون المخروط خطوطًا فزعم[9] أن ما بين الخطوط من المرئي ليس مدرَكًا، وكلما كان المرئي أبعد كان الانفراج فيما بين الخطوط أكثر،(ب) فالمدرَك من المرئي أقل، فيُرَى لذلك أصغر.

[١٨٣. ١٠.] **(قوله: لأن الشعاع إن كان جسمًا)** القائلون بخروج الشعاع تَرِدُ عليهم إشكالاتٌ: الأول أن الشعاع إن[10] كان عرضًا امتنع عليه الحركة والانتقال. وإن كان جسمًا امتنع أن يخرج من عيننا على صِغَرها -بل من عين العصفور- جسمٌ متصلٌ يخرق الأفلاكَ إلى كرة الثوابت. وأيضًا حركته لا يمكن أن تكون طبيعيةً، ولا قسريةً، ولا إراديةً لما ذُكِر.[11]

واعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن تكون حركته إلى جهةٍ واحدةٍ طبيعيةً، وإلى ما عداها من الجهات قسريةً وإن لم يكن القاسر معلومًا لنا.[12]

[1] ب: الإشكال.
[2] ض: الكلام؛ غ ب: لكلام.
[3] غ ب: تندفع.
[4] ض: ذكر.
[5] غ - سموا.
[6] غ: هذا.
[7] ض غ ب + حينئذ.
[8] غ: رأس.
[9] غ: فيزعم.
[10] ض: إذا.
[11] غ: ذكروا.
[12] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٧ظ-٢٣٨و.

مـنهوات

(أ) وفي هامش ك: فلا تلزم حركة العرض بالذات ولا انتقاله من موضعه. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: لكون المخروط أعظم قاعدةً، فالتفرق بين تلك الخطوط أكثر. وقد عرفتَ ههنا وفيما مرّ قبل صحيفة واحدة أن ما بين الخطوط من المرئي ليس مدرَكًا؛ ولذلك يخفى على البصر إلخ. "لي [يعني: ناسخ ك]".

والشعاع إذا انعكس من المرئي إلى الرائي أبصر وجهَه، والانعكاس إنما يكون إذا كان المرئي صقيلًا. والسبب في كون[1] إبصار المرئي الواحد متعدّدًا أنّ النور الممتدّ من العينين

[1] ج ف - كون، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

وأيضًا يجوز أن تكون حركته إراديةً، وظهور انتفاء الإرادة مسلّم بحسب الشهرة دون اليقين.[1]

الثاني: لو كان الإبصار بخروج الشعاع لوجب تشوّشُه عند هبوب الرياح وإيصالُها الشعاعَ إلى ما لا يقابل الوجهَ حتى يرى الإنسان ما لا يقابله، ولا يرى ما يقابله.

الثالث: لو لم يبصر إلا بالشعاع لوجب أن لا يرى المرئي إلا بعد انقضاء زمانٍ يتحرك فيه الشعاع إلى المرئي، وإنه باطل قطعًا؛ فإنا كما[2] فتحنا العين أبصرنا الثوابت. وأنت خبير باندفاع هذه الإشكالات عن ذلك التأويل، كما أشرنا إليه.

والقائل بتكيّف الهواء[3] بكيفية شعاع البصر يَرِدُ عليه أنا نعلم بالضرورة أن الشعاع الذي في عين العصفور يستحيل أن يقوى / على إحالة ما بينه وبين فلك الثوابت؛ بل نقول: إن العصفور أو الإنسان بل الفيل لو كان بكليته نورًا أو نارًا لم تتصوّر إحالته لما في عشرة فراسخ من الهواء. وإنما أطنبنا في هذا المقام بتفصيل المذاهب وإيراد بعض الأدلة والاعتراضات تشويقًا للمتعلمين إلى هذه المباحث التي تستشرف[4] إليها طبائع[5] الأذكياء مستطلعةً طِلْعَ[6] بدائعِها ومُشْرَئِبَّةً إلى مشاهدة غرائبها. [٢١٣ظ]

[١٨٣. ١١.] (**قوله: والشعاع إذا انعكس من المرئي إلى الرائي أبصر وجهَه**) القائلون[7] بخروج الشعاع زعموا أن الشعاع إذا وقع على صقيلٍ كالمرآة مثلًا ينعكس منه إلى شيءٍ آخرَ وَضْعُه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج[8] عنه الشعاع؛ لأن زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذُكِر في المناظر،(1) فإذا كان الصقيل مقابلًا للوجه بحيث تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العين قائمةً عليه انعكست على أنفسها،[9] فوقعت على وجهه، فيرى بها وجهه ولا شعور له بالانعكاس، فيتوهّم أنه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد، فيحسب أن[10] صورة وجهه منطبعةٌ في المرآة، وهو باطل؛ بل السبب ما ذكرناه؛ ولذلك إذا كان الوجه قريبًا من المرآة، والخطوط المنعكسة قصيرةً، يظنّ أن صورته مرئية في[11] سطح المرآة. وإذا كان الوجه بعيدًا منها يحسب أن صورته غائرة في عمقها.

[١٨٣. ١٢.] (**قوله: والسبب في كون[12] إبصار المرئي الواحد متعدّدًا**) القائلون بالانطباع ذهبوا[13] -كما مرّ- إلى أن انطباع[14] صورة المرئي في الجليدية

[1] هذا الاعتراض أيضًا لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٨و.
[2] ك: لما.
[3] غ - الهواء، صح هامش.
[4] ك: تتشوق.
[5] غ: طباع.
[6] الطِلْعُ بالكسر الاسم من الاطلاع، تقول منه "اطّلِعْ طلع العدوّ". يقال أيضًا: "كن بطِلْع الوادي وطَلْع الوادي بالفتح والكسر كلاهما صواب". انظر: **الصحاح** للجوهري، «طلع».
[7] ك: والقائلون.
[8] ك: يخرج.
[9] ك: نفسها.
[10] ض - أن.
[11] ض: من.
[12] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية - كون.
[13] غ - ذهبوا.
[14] غ - انطباع.

— منهوات

(1) وفي هامش جار: قال عامة أهل السنة والأشعرية أن الانعكاس لا يستقيم؛ بل يرى ما يرى بإرادة الله تعالى؛ فإنه جل جلاله يُحدِث صورَ الأشياءِ عند مقابلة مخصوصة إذا توسّط بينهما جسم شفاف كما يحدث الروح في البدن عند استعداده وصلاحيته للقبول. والدليل على أنه ليس بطريق الانعكاس أن صور الأشياء تحدث فيها عند المقابلة وإن لم يكن هناك ناظر. ويُعلَم قطعًا أن الأعمى إذا قابل المرآة بوجهه تحدث صورته فيها وإن لم يكن لبصره نورٌ ينعكس. وكذا لو نظر من انطبع صورته في المرآة في تلك الحالة إلى شيء آخر خارج المرآة لا تزول صورته عنها. ولو كان بطريق الانعكاس ينبغي أن لا تبقى الصورة فيها بعدما صرف طرفه عن المرآة، فعرفنا أن القول بالانعكاس ليس بصحيح. "من **كشف البزدوي للأصول**".

على[1] هيئة المخروطين قوتُه في سهم المخروطين. فإذا وقع سَهْمَا المخروطين عند الرائي دفعةً واحدةً أبصر العينان المرئي شيئًا واحدًا، وذلك إنما يكون بأن يلتفّ السهمان عند الرائي، وإن عَرَضَ تفرُّقُ السهمين عند وصولهما إلى الرائي أبصر العينان المرئي متعدّدًا.

[٢.٤.١١. الحواس الباطنة]

[١٨٤.] قال: ومن هذه القوى بِنطَاسَيَا الحاكمةُ بين المحسوسات؛ لرؤية القطرةِ خطًّا، والشعلةِ دائرةً، والمُبَرْسَمِ ما لا تحقّق له. والخيالُ؛ لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ. والوهمُ المدرك للمعاني الجزئية. والحافظةُ. والمتخيّلةُ المُرَكِّبةُ للصور والمعاني بعضها مع بعض.

أقول: لما فرغ عن بيان الحواس الظاهرة شرع في إثبات الحواس الباطنة. وهي أيضًا خمس؛ وذلك لأنها إما مُدرِكة وإما مُعِينَة على الإدراك. والمدركة إما مدرِكة للصور، وهي ما يمكن أن يُدرَك بالحواس الظاهرة؛ وإما مدرِكة للمعاني، وهي[2] ما لا يمكن أن يُدرَك بالحواس الظاهرة. والمعينة إما معينة[3] بالحفظ أو التصرّف. والمعينة بالحفظ إما معينة لمدركة الصور وإما معينة لمدركة المعاني.

[1] ط: إلى.
[2] ح و: وهو.
[3] و- إما معينة.

حاشية الجرجاني

غيرُ كافٍ في إبصاره، وإلا ليرى[1] الشيء الواحدَ[2] شيئين دائمًا؛ بل لابدّ من تأدّي الصورة من الجليديتين إلى ملتقى العصبتين، فترتسم فيه صورة واحدة، فيرى بها ذلك[3] الشيء واحدًا. فإن عرض أن لا تتأدّى الصورتان من الجليديتين إلى الملتقى دفعةً واحدةً -لاعوجاجٍ عارضٍ في إحدى العصبتين- رُئِيَ ذلك الشيءُ[4] متعدّدًا. وأما أصحاب الشعاع فقالوا: إن المخروطين الخارجين من العينين إن التقًا بحيث يصير سهماهما خطًّا واحدًا رُئِيَ ذلك الشيءُ الواحدُ واحدًا، وإن تعدّد السهمان رُئِيَ متعدّدًا؛ لأن قوة النور في سهم المخروط. وفي عبارة الشرح نوعُ حزازةٍ. والظاهر أن يقال: فإذا وقع سهما المخروطين على موضعٍ واحدٍ من المرئي أبصر العينان المرئي شيئًا واحدًا، وذلك بأن يلتفّ السهمان من عند الرائي وصارا[5] واحدًا. وإن عَرَضَ تفرُّقُ السهمين عند وصولهما إلى المرئي أبصر العينان / المرئيّ[6] متعدّدًا، وذلك إذا لم يلتفّا ولم يتّحدا. فقد وقع في عبارته لفظ "الرائي" بدل "المرئي" في الموضعين.[7] [٢١٤و]

[١٨٤. ١.] (**قوله: شرع في إثبات الحواس الباطنة**) الحواس الظاهرة -لكونها ظاهرة الوجود- مستغنيةٌ عن الإثبات. وإنما يُبحَث فيها عن كيفية الإحساس بها كما تقدّم. وأما الحواس الباطنة فيُبحَث فيها عن إثباتِها وتغايرِها ومحالِّها، ولا دلالة عقلية على انحصارها فيما ذكر، إلا أنا لم نجدها من أنفسنا إلا خمسًا بعدد الحواس الظاهرة.

وليس قوله «لأنها إما[8] مدركة وإما معينة إلخ.» حصرًا عقليًا؛[9] لجواز أن تكون مدركةُ الصور قوًى متعدّدةً على حسب تعدّد الصور بتعدّد الحواس الظاهرة، وأن تكون الإعانة بوجهٍ[10] آخرَ غيرِ الحفظ والتصرف، وأن يكون التصرف في الصور بقوةٍ، وفي المعاني بقوةٍ أخرى على قياس إدراكهما.

هذا، وأما انحصار المُدْرَكات بالحواس الباطنة في الصور والمعاني فلأن المُدرَك إما كلي أو جزئي، والجزئي إما مجرّد أو غير مجرّد، فالكلي والجزئي

[1] ض غ: يرى.
[2] ب + دائما.
[3] غ: بذلك.
[4] غ + الواحد.
[5] ض غ: صار.
[6] غ - شيئًا واحدًا، وذلك بأن يلتف السهمان من عند الرائي وصار واحدًا وإن عرض تفرق السهمين عند وصولهما إلى المرئي أبصر العينان المرئي.
[7] ض غ ب: الموضعين.
[8] ض - إما.
[9] انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٨و.
[10] غ: من وجه.

فهذه خمس قوى: الأولى المدركة للصور، وهي المسمّاة بـ"بِنْطَاسِيَا" وبـ"الحس المشترك"؛ لأنها تُدرِك خيالاتِ المحسوساتِ الظاهرةِ بالتأدية إليها. والذي يدلّ على وجوده وجوهٌ:

الأول: أنا نحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم، وأن لصاحب هذا اللون[1] هذا الطعمَ،[2] والحاكم بهذين الشيئين يحتاج إلى حضورهما معًا عنده، حتى يحكم بجمعٍ أو تفريقٍ بينهما، ولا يكون حصول هذين الأمرين في النفس؛ لأنك علمتَ أن النفس لا ترتسم فيها الصور[3] المحسوسة، ولا في الحس الظاهر؛ فإن الحس الظاهر[4] لا يُدرَك به غيرُ نوعٍ واحدٍ من المحسوسات، فإذن لابدّ للنفس من قوةٍ غيرِ الحس الظاهر[5] يُدرَك بها اللون الجزئي والطعم الجزئي معًا، ولا محالة تكون نسبةُ جميع المحسوسات / إلى تلك القوة نسبةً واحدةً. وإلى هذا الوجه أشار بقوله «الحاكمة بين المحسوسات» يعني: أن[6] النفس تحكم بها بين المحسوسات، فأَسْنَدَ الحكمَ الذي هو فعل النفس إلى القوة؛ لأن الفعل كما يستند إلى ما صدر عنه حقيقةً يستند إلى[7] آلته مجازًا. [٦٠ظ]

[1] ج: الطعم.
[2] و: أنا نحكم أن هذا الطعم لصاحب هذا اللون وأن هذا اللون غير هذا الطعم.
[3] و + المحضورة.
[4] و - فإن الحس الظاهر؛ و + أو.
[5] و - الظاهر.
[6] و - أن.
[7] ج - إلى، صح هامش.

حاشية الجرجاني

المجرّد -كالعقول مثلًا- مُدرَكان بالقوة العقلية مرتسمان في النفس الناطقة. وأما غير المجرّد من الجزئيات فإما أن يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة، ويسمّى صورةً كالمبصرات مثلًا، أو لا، ويسمّى معنًى كالصداقة والعداوة الجزئيتين المتعلّقتين بالمحسوسات مثلًا، وهما -أعني: الصورة والمعنى- هما المُدرَكان بالحواس الباطنة.

قالوا:[1] لا شكّ أن إدراكَ الصور والمعاني وحفظَهما والتصرّفَ فيهما أفعالٌ موجودةٌ. ولما استحال ارتسام الصور والمعاني في النفس الناطقة -لكونها جزئية جسمانية- فلابدّ لكلّ فعلٍ من هذه الأفعال من قوةٍ جسمانيةٍ تكون مبدأً له. وهذا[2] مما لا سبيل إلى إنكاره؛ بل الكلام في أن هذه القوى متعدّدة بالذات أو بالاعتبار.(أ)

[١٨٤. ٢.] (**قوله: لأنها تُدرِك خيالاتِ**(ب) **المحسوساتِ الظاهرةِ**) أي: ترتسم فيها صورُ المحسوسات بالحواس[3] الظاهرة وأشباحُها، فالحواس الظاهرة كجواسيس لهذه القوة يُؤَدِّينَ مُدرَكاتها إليها، فتجتمع فيها الملموساتُ والمبصراتُ والمسموعاتُ والمذوقاتُ والمشموماتُ بأسرها؛ فلذلك سمّيت بـ"الحس المشترك"، وهو ترجمة بِنْطَاسِيَا باللغة اليونانية، وبذلك يمكن للنفس أن تحكم بين المحسوسات بالجمع / والتفريق؛ بل هذه القوة هي التي بها إدراك المحسوسات الظاهرة.(ت) [٢١٤ظ]

[١٨٤. ٣.] (**قوله: يعني: أن النفس تحكم بها بين المحسوسات**) لما اعترف بأنّ الحكم للنفس وأنّ إسناده إلى القوى مجاز فقد بطل قوله «فإذن لابدّ للنفس من قوةٍ

[1] ض: وقالوا.
[2] ض: وهذه.
[3] ك - بالحواس.

ـــ منهوات

(أ) وفي هامش ك: والظاهر أنه يكفي تغايرها بتغاير الجهات والاعتبارات، فلا يثبت حينئذٍ تعدّد القوى، كما سيأتي في الورق الآتي.(1) | (1) انظر: الفقرة ١٨٤. ٩.

(ب) وفي هامش ك: ومن ههنا يظهر أنه يجوز إطلاق الخيال على الحس المشترك، فاستقام ما مرّ قبيل ورقين من قوله «ويرد على الدليل الأول» إلى قوله «باقية في الخيال»(1) مع أن بقاءها فيه لا ينافي كون مدركها هو الحس المشترك، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (1) انظر: الفقرة ١٨٣. ٩.

(ت) وفي هامش ك: عمل الحس المشترك يظهر في إحساس الحواس الظاهرة مطلقًا، وفي رؤية المبرسم صورًا محسوسةً غريبةً. ويظهر في وقت التخيل؛ إذ ترتسم الصور في الحس المشترك وقت التخيل؛ ولهذا يجوز اختلاله وقتئذٍ. "لي [يعني: ناسخ ك]".

الثاني: أنّا نرى القطرَ النازلَ خطًّا مستقيمًا، والشعلةَ الجوالةَ بسرعةٍ دائرةً على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيّلٍ أو تذكّرٍ، والبصر إنما ترتسم فيه صورةُ المقابل، والمقابل النازل أو الجوال كالنقطة، والنفس لا ترتسم فيها الصور المحسوسة، فلابدّ من قوةٍ أخرى ترتسم فيها هيئةُ تلك النقطة،[1] وتبقى قليلًا، واتصل بها هيئةُ الإبصار الحاضر، وتبقى فيها[2] أيضًا قليلًا على وجهٍ تتصل الارتسامات المتاليةُ في البصر وفيها بعضها ببعض، فيرى النقطة خطًّا أو دائرةً.[3] وإنما يكون ذلك على سبيل المشاهدة، لا على سبيل الأمور التي يتخيّلها الإنسان في عامة أوقاته؛ لقوة الإدراك، وما يدركه على سبيل التخيل بسبب ضعف الإدراك. وإلى هذا الوجه أشار بقوله «لرؤية القطرةِ خطًّا والشعلةِ دائرةً». وتقدير الكلام: من جملة القوى الباطنة بنطاسيا؛ لرؤية القطر خطًّا، أي: إنما تكون هذه القوة متحقّقةً؛ لأنا نرى القطر خطًّا[4] مستقيمًا، فلو لم تكن متحقّقةً لما رأينا كذلك.

[1] و - لا ترتسم فيها الصور المحسوسة فلابد من قوة أخرى ترتسم فيها هيئة تلك النقطة.
[2] ج: فيه.
[3] ط: والشعلة دائرة.
[4] ج - والشعلة دائرة وتقدير الكلام من جملة القوى الباطنة بنطاسيا لرؤية القطر خطًا أي إنما تكون هذه القوة متحققة لأنا نرى القطر خطًا، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

غيرِ الحس الظاهر يُدرَك بها اللون الجزئي والطعم الجزئي معًا»؛ وذلك لأن الحاكم يجب أن يجتمع عنده ما يتعلّق به حكمه، واجتماع الأشياء عند النفس حالَ حكمها قد يكون بارتسامها كلّها[1] فيها، كما إذا حكمت بين المعقولات؛ وقد يكون بارتسام بعضٍ فيها وارتسامِ بعضٍ آخرَ في آلتها، كما إذا حكمت على زيدٍ بأنه إنسان؛ وقد يكون بارتسامها[2] في آلتين لها، كما إذا حكمت على هذا اللون بأنه غير هذا الطعم، فلا حاجة إلى قوةٍ تجتمع فيها صور[3] المحسوسات الظاهرة. ولو احتيج إليها لاحتيج أيضًا إلى قوة أخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معًا، حتى يمكن الحكم بينهما. نعم، لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس -كما توهّمه جماعة- لتمّ ما ذكره؛ إذ ليس في الحواس الظاهرة ما يُدرِك نوعين من المحسوسات ليتصوّر حكمه عليهما،[4] فلابدّ من[5] قوةٍ باطنةٍ تُدرَك بها[6] أنواعُ المحسوسات وتحكم بينها.

[١٨٤. ٤.] (**قوله: أنّا نرى القطرَ النازل**) لا شكّ أن رؤية ما هو كنقطة خطًّا مستقيمًا أو مستديرًا إنما تكون لاتصال ارتسامها في الحس على وضع الاستقامة أو الاستدارة، وليس هذا الاتصال في البصر؛ لأن ارتسام النقطة فيه وإبصارها إنما هو بحسب مقابلتها[7] إياه في حدٍّ من حدود المسافة، حتى إذا زالت النقطة[8] عن تلك المقابلة زال ذلك الارتسام والإبصار، فلا يتصوّر بقاء الارتسام الإبصاري زمانًا حتى تتصل به ارتساماتٌ أُخَر، فتتحصّل في الباصرة صورةُ خطٍّ مستقيمٍ أو مستديرٍ؛ بل لابدّ من قوةٍ باطنةٍ تتصل فيها ارتساماتُها الحاصلة في حدود المسافة على صورة الخطّ.

ومنهم من زعم أنه يجوز أن يكون اتصال الارتسام في الباصرة بأن يرتسم المقابل الثاني قبل أن يزول المرتسم الأول؛ لقوةِ ارتسام الأول وسرعةِ تعقّب[9] الثاني، فيكونان معًا.[10]

[١٨٤. ٥.] (**قوله: على وجهٍ تتصل الارتساماتُ**) أي: الارتسامات المتالية في البصرِ وفي / تلك القوةِ يتصل بعضُها ببعض في تلك القوة لا في البصر [٢١٥و]

[1] ض - عنده ما يتعلّق به حكمه واجتماع الأشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها، صح هامش.
[2] غ: بارتسام.
[3] غ: صورة.
[4] ض ك + والمفروض أن النفس ليس هو الحاكم، صح هامش.
[5] ب - من.
[6] ض - بها.
[7] غ: إنما هو بمقابلتها.
[8] ب - فيه وإبصارها إنما هو بحسب مقابلتها إياه في حدّ من حدود المسافة حتى إذا زالت النقطة، صح هامش.
[9] ض: تعقيب.
[10] هذا الزعم لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٨و.

الثالث: المُبَرْسَم يرى ما لا تحقّق له في الخارج على سبيل المشاهدة مع تعطّل حواسه، ولا يرتسم ذلك في النفس، فلابدّ من قوةٍ أخرى يرتسم فيها ما يشاهده المبرسم. وإلى هذا أشار بقوله «والمبرسم ما لا تحقّق له» أي: لرؤية[١] المبرسم.

١ ج: ولرؤية.

حاشيـة الجـرجاني

على صورةِ خطٍّ مستقيمٍ أو دائرةٍ، فترى النقطة كذلك على سبيل المشاهدة، أي: كما يشاهد سائر المبصرات؛ وذلك لقوة الإدراك، لا على سبيل التخيّل، أي: لا[١] كما يتخيّل الإنسان الأشياء في أكثر أوقاته؛ فإن التخيّل[(أ)] إدراك ضعيف بالقياس إلى المشاهدة.[٢] ومما ذُكِرَ -أعني: ومن مشاهدة النقطة خطًّا- يعلم أن الإبصار بالحقيقة إنما هو بالحس المشترك بتوسّط الباصرة.[(ب)] وكذا إدراك سائر الحواس الظاهرة كما أشرنا إليه.[٣]

[١٨٤. ٦.] (**قوله: المُبَرْسَم يرى ما لا تحقّق له**) المبرسم -وهو بفتح السين- من به المرض المسمّى بذات الجنب، إذا قوي مرضه وتعطّل حواسه الظاهرة بغلبة المرض دون النوم يرى أشياءً لا تحقّق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيّل؛ فإنه قد يرى سباعًا أو أشخاصًا حاضرةً عنده،[٤] ولا يراها أحدٌ ممن سَلِمَ حواسُه، وليست هذه الصور مرتسمةً في بصره؛ إذ لا يرتسم فيه إلا موجود مقابل إياه. ولما كان إدراكها كإدراك ما يرتسم من الخارج بلا فرقٍ عند المُدرِك دلّ ذلك أيضًا على أن الإبصار إنما هو بالحس المشترك. ولما كان الإبصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميّز الحال عند المُدرِك بين أن ترد عليه الصورةُ من خارجٍ -كما هو الغالب- وبين أن ترد عليه الصورة[٥] من داخلٍ -كما في المبرسم-، فإنه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطّل حواسُه الظاهرةُ استَوْلَتْ المُتخيّلةُ ونَقَشَتْ في لوح الحس المشترك صورًا كانت مخزونةً في الخيال أو صورًا رَكَّبَتْها من تلك الصور المخزونة على طريق انتقاشها فيه من الخارج. ولما لم يكن له شعورٌ بانتقاشها فيه من داخل لم يُفرِّق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج، فيحسب الأشياء التي هذه صورها موجودةً في الخارج حاضرةً عنده كما في الصحّة بلا فرقٍ.

وزعم بعضهم أنه يجوز أن تكون هذه الأشياء موجودةً في الخارج في عالم المثال -كما يقول به الإشراقيون- وتكون مشاهدتها مشروطةً بمثل ذلك المزاج الحاصل / [٢١٥ظ] للمبرسم أو بغيره من الشرائط.[٦]

١ غ - لا.
٢ ك: المشاهدات.
٣ انظر: الفقرة ١٨٤. ٢.
٤ ك - عنده، صح هامش.
٥ ض - الصورة.
٦ هذا الزعم لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٨و.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: فإن قيل: في أيّ قوةٍ يرتسم المتخيَّل، فإنه إن كان في الحس المشترك يكون مشاهَدًا لا متخيَّلًا، وإن كان في الخيال يلزم أن يكون مُدرِكًا لا حافظًا، وهم قد صرّحوا بأن الحفظ غير الإدراك -وعدّوا الخيال من المعينة على الإدراك لا من المدركة-، فلا يصدران عن قوة واحدة. قلنا: نختار الأول، ونمنع كونَه مشاهَدًا؛ لأنه مخصوص بحضور المادة. وأنت خبير بأن النائم والمبرسم مُشاهِدان بالحس المشترك؛ لكن المادة غير حاضرة عندهما في نفس الأمر حقيقةً، على أنه قال الشريف في **شرح المواقف** قبيل شكل المربّع المجنّح: «اختلّ الإحساس دون تخيّل المحسوسات السابقة»،[(١)] وهو يدلّ على أن المتخيّل ليس مرتسمًا في الحس المشترك وقت التخيل؛ لأنه قد يختلّ بآفة مع تحقّق التخيل، فالوجه أن نختار الثاني، ونمنع اللازم المذكور بأن المُدرِك حينئذٍ هو النفس بواسطة الارتسام في الخيال لا في الحس المشترك؛ إذ حينئذٍ يكون مشاهدةً سواء كان المدرك هو النفس أو الحس المشترك لا تخيلًا، فافهم. "لي [يعني: ناسخ ك]". | [(١)] **شرح المواقف** للجرجاني، ٧/٢١٠.

(ب) وفي هامش ك: ولا ينافي ما سيأتي في الصفحة الآتية من قوله «ويرد عليه أن المدرك إلخ.»؛[(١)] لجواز أن يكون أصل المدرك هو النفس، وأن يكون الحس المشترك واسطةً قريبةً، والباصرة بعيدةً. وكذا الحال في غيرها، فاحفظ؛ فإنه ينفعك في مواضع شتى. "لي [يعني: ناسخ ك]". | [(١)] انظر: الفقرة ١٨٤. ٩.

والثانية الخيال، وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ، فتجتمع فيها مُثُلُ جميعِ المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة، وهي خزانة الحس المشترك. والذي يدل على وجودها أن النفس كما لا تقدر على الحكم بأن هذا اللون لصاحب هذا الطعم إلا بقوةٍ تُدرِك بها جميعًا، كذلك لا تقدر على ذلك إلا بقوةٍ حافظةٍ للجميع، وإلا فتنعدم صورة كلّ واحد من الأمرين عند إدراك الآخر والالتفات إليه. وهذه القوة مغايرة للحس المشترك؛ لأن القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ؛ لأن القبول والحفظ[1] قد يفترقان، فلو كانا بقوةٍ واحدةٍ لما افترقا.

الثالثة الوهم، وهو قوةٌ تحكم بها النفس أحكامًا جزئيةً، وتُدرِك بها في المحسوسات الجزئية معانٍ جزئيةً غيرَ محسوسةٍ، مثل إدراك الشاة معنًى في الذئب غيرَ محسوس -وهي العدواة-، وإدراك الكبش في النعجة معنًى غيرَ محسوس إدراكًا جزئيًا، يحكم[2] به[3] كما يحكم الحسّ بما يشاهده، وهذه المعاني لا تدرك بالحسّ الظاهر، فلابدّ من قوةٍ أخرى هذا شأنها.

الرابعة الحافظة، وهي قوةٌ تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها، وهي مغايرة للوهم؛ لما عرفتَ أن القبول لقوةٍ غيرِ القوة التي بها الحفظ، وللخيال؛[4] لأن الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني.

[1] ح - لأن القبول والحفظ، صح هامش.
[2] و: يدرك.
[3] ف - به.
[4] أي: والحافظة مغايرة للخيال.

حاشيـة الجـرجاني

[١٨٤. ٧.] **(قوله: وإلا فتنعدم صورة كلّ واحد من الأمرين عند إدراك الآخر والالتفات إليه) قيل:** فيه منع ظاهر، فإن الإنسان إذا رأى ما يأكله يُدرِك لونَه وطعمَه معًا، فلم يكن التفاته إلى أحدهما موجبًا لانعدام صورة الآخر.

[١٨٤. ٨.] **(قوله: لأن القبول والحفظ قد يفترقان)** فإن الإنسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ويقبلها، ولا يتمكّن من حفظها واستثباتها،[1] وقد يكون بحيث لا يدركها مع حفظه لما سبق[2] إدراكُه منها، فلو كان الإدراك والحفظ بقوة واحدة من جهة واحدة لما افترقا أصلًا.

[١٨٤. ٩.] **(قوله: وهذه المعاني لا تدرك بالحسّ الظاهر)** وهو ظاهر، ولا بالحس المشترك والخيال؛ إذ لا يرتسم فيهما إلا ما يتأدّي من الحواسّ الظاهرة، وليست هذه المعاني متأدّيةً منها، ولا بالقوة العقلية(1) للنفس الناطقة، وإلا لم توجد في الحيوانات العجم فلابدّ من قوةٍ باطنةٍ غيرِها[3] تُدرَك بها هذه المعاني الجزئية، وهي القوة الوهمية.

ويرد عليه أن المدرك لصور الجزئيات ومعانيها هو النفس الناطقة لا بذاتها؛ لأنها جزئية جسمانية؛ بل بقوةٍ جسمانيةٍ؛ لكن يجوز أن يكون إدراكها لهما[4] بقوة واحدة جسمانية، كما أنها تدرك أنواع المحسوسات الظاهرة بقوةٍ واحدةٍ هي الحس المشترك. وقد سبق منا إشارة[5] إلى أن تعدّدَ الأفاعيل المنسوبة إلى القوى الجسمانية وافتراقَ بعضها عن بعض لا يقتضيان تعدّدَها بالذات؛ بل يكفي[6] لهما تغاير الجهات والاعتبارات، فتأمّلْ وكُنْ على بصيرةٍ فيما ذُكِرَ من[7] مباحث القوى الباطنة.[8]

[1] ض - واستثباتها، صح هامش.
[2] غ + أن.
[3] غ: عندها.
[4] ض غ: لها.
[5] انظر: الفقرة ١٨٤. ١.
[6] ض: يكتفي.
[7] ض: في.
[8] غ - وكن على بصيرة فيما ذكر من مباحث القوى الباطنة.

منهوات

(1) وفي هامش ك: وهي عرض لا جوهر؛ إذ الجوهر منحصر عند الحكماء في الخمسة. "لي [يعني: ناسخ ك]".

الخامسة المتخيّلة، وهي التي تُرَكِّب الصورَ والمعاني بعضها مع بعض وتفصلها، فتارةً تُرَكِّب الصورةَ بالصورة، وتارةً تُركِّب المعنى بالمعنى،[1] وتارةً تُركِّب الصورةَ بالمعنى، وكذلك تَفصِلُ الصورةَ عن الصورة، والمعنى عن المعنى، والصورة عن المعنى، وهذه تسمّى عند استعمال العقل مُفَكِّرةً، وعند استعمال الوهم دون تصرّف عقلي مُتخيّلةً. والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى أن التركيب والتفصيل لقوةٍ غيرِ القوة التي لها القبول أو الحفظ؛ للافتراق.

ولكل من هذه القوى آلةٌ جسمانيةٌ، فآلةُ الحسّ المشترك الروحُ المصبوب في مقدّم الدماغ، وآلة الخيال الروح المصبوب في البطن المقدّم لاسيما في الجانب الأخير منه، وآلة الوهم الدماغ كلّه؛ لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط، وآلة المُتخيِّلة التجويف الأوسط، وآلة الحافظة التجويف الأخير. وإنما هدى الناس إلى الحكم بأن هذه هي الآلات أنّ الفساد إذا اختصّ بتجويفٍ أَوْرَثَ الآفةَ في الفعل المختصّ به.

وهذه القوى الخمس تسمّى مُدرِكةً باطنةً -وإن كانت المدركة منها اثنتين فقط-؛ لأن الإدراكات الباطنة لا تتمّ إلا بجميعها.

[1] و – وتارة تركب المعنى بالمعنى.

حاشية الجرجاني

[١٨٤. ١٠.] (قوله: فتارةً تُرَكِّب الصورةَ بالصورة) تركيب الصورة بالصورة كما في قولك "صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص"، وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك "ما له هذه العداوة له هذه النفرة"، وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك "صاحب هذه الصداقة له هذا اللون". وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك "هذا اللون ليس له[1] هذا الطعم"، وقس على هذا.

/ وقد يقال: تركيب الصورة بالصورة كما في تخيّل إنسانٍ ذي جناحين، وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيّل إنسانٍ بلا رأس، وتركيب المعنى بالصورة كما في توهّم صداقة جزئية لزيد، وتفصيله عنها كما في سلب صداقة جزئية عنه، وعلى هذا القياس. [٢١٦و]

[١٨٤. ١١.] (قوله: فآلةُ الحسّ المشترك) للدماغ بطونٌ ثلاثةٌ أعظمُها البطن المقدّم، وأصغرُها البطن الأوسط، وهو كمنفذٍ من البطن المقدّم إلى البطن المؤخّر، فآلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدّم البطن المقدّم، وآلة الخيال هو الروح المصبوب في هذا البطن كلّه؛ بل في مؤخّره. ولما كان الوهمُ سلطانَ القوى الجسمانية ومستخدمًا لسائر القوى الحيوانية كان الدماغُ كلُّه آلةً له وإن كان له اختصاص بآخر التجويف الأوسط، وآلة المُتصرِّفة هو[2] مقدّم التجويف الأوسط،[3] وآلة الحافظة مقدّم التجويف الأخير. وأما مؤخّر هذا التجويف فلم يُودَع فيه شيءٌ من هذه القوى؛ لأنه لا حَارِسَ هناك من الحواس الظاهرة، فتكثر فيه المصادماتُ الموجبةُ لاختلال القوى.[4] فانظر إلى حكمة الصانع حيث قدّم ما تُدرَك به الصورُ الجزئيةُ، ووَضَعَ بجنبه ما يحفظها، وأخّر ما تُدرَك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور، وقرنه بما يحفظها، وأقعد المتصرف فيما بينها،[5] فسبحانه وتعالى جلّت قدرته وعظمت حكمته.

[١٨٤. ١٢.] (قوله: وإنما هدى الناس) قيل: هذا استقراء ناقص، فجاز أن يكون حالُ ما لم يستقرأ بخلاف ذلك.[6]

تمّتْ مباحث الجواهر بعون الله وحسن توفيقه.[7]

[1] ض غ – له.
[2] غ ك – هو.
[3] غ + وآلة المتصرفة هو مقدّم التجويف الأوسط.
[4] ض – وأما مؤخّر هذا التجويف فلم يودع فيه شيء من هذه القوى لأنه لا حارس هناك من الحواس الظاهرة فيكثر فيه المصادمات الموجبة لاختلال القوى.
[5] غ: بينه؛ ك: بينهما.
[6] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٨و.
[7] غ: بعون الله القادر وهو بجميع العيوب ساتر والله الموفق.

[٢. ٥. الفصل الخامس: في الأعراض]

[٢. ٥. ١. عدد مقولات الأعراض]

[١٨٥.] قال: **الفصل الخامس في الأعراض. وتنحصر في تسعة.**

أقول: لما فرغ من مباحث الجواهر شرع في مباحث الأعراض.

واختلفوا في أن مقولات الأعراض -أي: أجناسها العالية- / كم هي؟ فمذهب[١] أرسطو ومن تابعه أن الأجناس العالية لأنواع الأعراض المندرجة تحت جنس تسعةٌ. ومذهب طائفة أخرى أنها ثلاثة: الكم، والكيف، والنسبة، وهي شاملة للسبعة التي جعل أرسطو وأتباعه كل واحد منها جنسًا.[٢] ومذهب طائفة أنها أربعة؛ لأن العرض إما غير قارّ الذات، وهو الحركة؛ أو قارّ الذات، وحينئذٍ إما أن لا يُعقَل إلا مع الغير، وهو الإضافة، أو يُعقَل بدون الغير، وحينئذٍ إما أن يوجب لذاته التجزّؤ، وهو الكمية، أو لا يوجب لذاته ذلك، وهو الكيف.

[٦١و]

واختار المصنف المذهب الأول، فقال: «وتنحصر في تسعة»؛

١ ح: فذهب.

٢ نسب السهروردي هذا المذهب إلى عمر بن سهلان الساوي صاحب **البصائر النصيرية**؛ لكن لم نطلع عليه في كتابه هذا، على أن الساوي قال في صدد بيان الأجناس العشرة: «ولسنا نشتغل بأن هذه العشرة تحوي على الموجودات كلها بحيث لا يخرج عن عمومها شيء، ولا بأنه لا يمكن جمع الأمور في عدد أقل منها، ولا بأن دلالتها على ما تحتها دلالة الجنس، أي ليست دلالة اشتقاق بل دلالة تواطؤ، ولا دلالة اللوازم الغير الموقوّمة بل دلالة المقومات. فإن المنطقي لا يفي ببيان ذلك، فكل ما قيل في بيانه فهو تعسّف غير ضروري.». انظر: **كتاب المشارع والمطارحات** للسهروردي، ٢٧٨/١؛ **البصائر النصيرية** للساوي، ص ٥٨.

حاشية الجرجاني

[١٨٥. ١.] / (**قوله: فمذهب أرسطو ومن تابعه أن الأجناس العالية لأنواع الأعراض المندرجة تحت جنس تسعةٌ**) وذهبوا أيضًا إلى أن الجواهر بأسرها مندرجةٌ في جنس واحد هو[١] الجوهر، فصارت الأجناس العالية للموجودات الممكنة عشرة.[٢] وقد صرّح بعضهم[٣] بأن حصر الأجناس العالية للموجودات الممكنة في المقولات العشر ليس منقولًا عن أرسطو؛ بل هو مما أحدثه من بعده.[٤]

[٢١٦ظ]

[١٨٥. ٢.] (**قوله: ومذهب طائفة أخرى أنها ثلاثة**) فتنحصر الأجناس العالية عندهم في مقولات أربع يمكن فيها الترديد بين النفي والإثبات، وقد مرّ في صدر الكتاب[٥] كلامٌ في هذا الحصر،[٦] ولا يمكن ذلك في المذهب الأول؛ بل الحصر فيه استقرائيّ محض، وإذا ضُبِط بالترديد كان القسم الأخير مرسلًا قطعًا.[٧]

[١٨٥. ٣.] (**قوله: ومذهب طائفة أنها أربعة**) فالأجناس العالية عندهم خمسة، وهو الذي اختاره صاحب **التلويحات**.[٨] والتقسيم المذكور في هذا المذهب يقتضي اندراجَ الزمان -على تقدير وجوده- تحت الحركة، وخروجَه عن الكم، فلا يصح ممن اختاره[٩] أن[١٠] يجعل الكم منقسمًا إلى القارّ وغيره، أعني: الزمان.[١١]

١ ك: وهو.

٢ ب: العشرة.

٣ وفي هامش ك: شهاب الدين المقتول. | انظر: **كتاب التلويحات** للسهروردي، ص ١٢.

٤ غ: بعد.

٥ غ - في صدر الكتاب.

٦ غ: المختصر.

٧ ض - قطعا.

٨ انظر: **كتاب التلويحات** للسهروردي، ص ١١.

٩ غ: اختار.

١٠ ب: ممن.

١١ ب - على تقدير وجوده تحت الحركة وخروجه عن الكم فلا يصح فمن اختاره ممن يجعل الكم منقسمًا إلى القارّ وغيره أعني الزمان، صح هامش. | انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٨و-٢٨٣ظ.

أي: وتنحصر[1] الأجناس العالية من الأعراض في تسعة، وإلا ينتقض بالنقطة والوحدة؛ فإنهما من الأعراض وليست بداخلة في التسعة. وأما إذا جعلنا الأجناس العالية منحصرةً في التسعة لم ينتقض بهما؛ لأنهما غير مندرجتين تحت جنس حتى يلزم النقض.

[1] ح: تنحصر.

حاشية الجرجاني

والمراد بقوله «وحينئذٍ إما أن لا يُعقل إلا مع الغير»[1] أنه يتوقّف تعقّله على تعقّل الغير، فإن الكيف قد يستتبع تصوّره تصوّر غيره كالسواد مثلًا؛(أ) لكنه لا يتوقّف عليه. وأراد بالإضافة مطلقَ النسبة؛ ليشمل المقولات السبع، لا النسبة المتكرّرة كما في المذهب الأول. وأراد بإيجاب التجزّؤ لذاته أنه يكون في حدّ ذاته بحيث يمكن أن يُفرَض فيه شيءٌ غير شيء، وسيأتي تحقيق هذا المعنى في الكمية.[2]

[١٨٥. ٤.] (قوله: أي: **وتنحصر الأجناس العالية من الأعراض في تسعة**) يريد أن الضمير المستتر في قوله «وتنحصر في تسعة» ليس راجعًا إلى الأعراض كما تُوهِمه العبارة، وإلا لكان[3] الحكم بالانحصار منتقضًا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج.

فإن قلت:[4] هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما.[5]

قلت: المشهور في تعريف الكيف -كما سيأتي-[6] اعتبارُ قيدٍ[7] يُخرِجُهما عنه؛ بل ذلك الضمير راجعٌ إلى مضافٍ مقدَّرٍ موصوفٍ بصفة مخصوصة، أي: تنحصر أجناسها العالية، وحينئذٍ لا انتقاض بهما؛ لجواز كونهما نوعين حقيقيين، فلا يكونان[8] من الأجناس، فضلًا عن[9] أن يكونا من الأجناس العالية.

واعلم أن ههنا مقامات ثلاثًا: الأولى: أن الأعراض بأسرها مندرجةٌ في هذه التسعة، والثانية: أن الأعراض الواقعة تحت جنس(ب) مندرجةٌ فيها، والثالثة: أن الأجناس العالية للأعراض منحصرةٌ فيها. فالنقض بالوحدة[10] والنقطة / إنما يتّجه على الأولى دون الثالثة لِما ذكرناه،(ت) ودون الثانية لِما ذكره الشارح من جواز عدم اندراجهما[11] تحت جنس،(ث) فتأمل. [٢١٧و]

[1] ب: غيره.
[2] انظر: الفقرة ١٨٦.
[3] ض غ ب: كان.
[4] غ: قيل.
[5] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٨ظ.
[6] انظر: الفقرة ١٩١.
[7] غ + وهو اللاقسمة.
[8] غ: يكون.
[9] ض ب - عن.
[10] غ: بالعدد.
[11] ض: اندراجها.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: الأظهر ما في **شرح المواقف** من قوله «كالإدراك والعلم والإرادة والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها؛ فإنها لا تتصوّر بدون متعلّقاتها إلخ.».(1) | (1) انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ١٦٤/٥.

(ب) وفي هامش ك: فيه احتمالان: أحدهما: أن يثبت لها جنس بأن يكون مركّبة من الجنس والفصل، سواء كانت أنواعًا حقيقيةً أو أجناسًا سافلةً أو متوسطةً. وثانيهما: أن تكون داخلة في مفهوم الجنس، وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة إلخ.، فحينئذٍ جاز أن يكون أجناسًا مفردةً وعاليةً أيضًا. ويدل على المعنى الأول ما سيأتي من قوله «وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس»، ويدل على الثاني أنه يلزم على الأول أن لا يندرج فيها الأجناس العالية من الأعراض؛ إذ لا جنس لها بالمعنى الأول، فإذًا الصواب حمله على المعنى الثاني.

(ت) وفي هامش ك: **أقول**: يُفهَم منه عدم الاتجاه على الثانية أيضًا، كما يُفهَم مما ذكره الشارح عدمه على الثالثة أيضًا؛ لكن بملاحظة معنى فضلًا عن الجنس العالي. ومقصود الشريف بيان المذكور صريحًا بدون الزيادة والنقصان، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ث) وفي هامش ك: إلا أن الشارح أورده جوابًا عما يرد على الثالثة كما لا يخفى، فلابدّ من ملاحظة معنى فضلًا، كما صرّح به الشريف سابقًا، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

واعلم أن تحقيق الحق في أن أجناس الأعراض منحصرةٌ في التسعة يتوقّف على بيان أن قول كلّ من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك، ولا على سبيل التشكيك؛ بل على سبيل التواطؤ، ولا أيضًا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية؛ وأن لا جنسَ غيرُ هذه التسعة؛ وأنه لا يكون اثنان منها أو أكثر مندرجةً تحت جنس؛ وأنه لا يكون كل واحد منها تمامَ جزئياته المندرجة تحته؛ لكن تحقيق[1] ذلك عسيرٌ جدًّا، ولم يوجد فيما نُقل إلينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه.

[٢.٥.٢. مقولة الكم وأقسامه]

[١٨٦.] قال: **الأول:[2] الكمّ. فمُتَّصلُه القارُّ جسمٌ[3] وسطحٌ وخطٌّ، وغيرُه الزمان. ومنفصلُه العددُ. ويَشمُلُهما قبولُ المساواة وعدمِها، والقسمةُ، وإمكانُ وجود العادّ. وهو ذاتيٌّ وعرضيٌّ. ويَعرِضُ ثاني القسمين فيهما[4] لأولهما. وفي حصولِ المنافي وعدمِ الشرط دلالةٌ على انتفاء الضدّية. ويُوصَف بالزيادة والكثرة ومُقابِلَيهما،[5] دون الشدّة ومقابلها.**

أقول: أراد أن يذكر المباحث المتعلقة بكلّ من التسعة، فبدأ بالكمية؛ لأنها أعمُّ وجودًا من الكيفية، وأصحُّ وجودًا من الباقي. أما أنها أعمّ وجودًا من الكيفية؛ ....

١ ج: تحقق.
٢ ج: والأول.
٣ ح + جسيم.
٤ ح: منهما.
٥ و: ومقابلهما.

حاشيـة الجـرجاني

[١٨٥. ٥.] (قوله: **واعلم أن تحقيق الحق**) بيان انحصار الأجناس العالية للأعراض في هذه التسعة يتوقّف على كون هذه التسعة أجناسًا، وعلى كونها غيرَ[1] مندرجة تحت جنس، وعلى كونها شاملةً لأجناس تحتها،(1) وعلى أنه لا جنس عاليًا غيرها. والأول -أعني: كونها أجناسًا- يتوقّف على أن إطلاقها على ما تحتها[2] ليس بالاشتراك اللفظي؛ إذ لا يكون هناك حينئذٍ معنى مشترك حتى يتصوّر كونه جنسًا؛ ولا[3] على سبيل التشكيك؛ لأن المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيًا لما تحته، فلا يكون جنسًا له؛ بل إطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ، وليس مع ذلك أيضًا من قبيل إطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية؛ بل من إطلاق الذاتيات على ما تحتها بالسوية،[4] ومع ذلك لابدّ أن لا يكون تمامَ ماهيات ما تحتها من الجزئيات؛ بل يكون تمامَ المشترك بين ماهياتها المتخالفة الحقيقة[5] حتى يتحقّق كونها أجناسًا.

ويمكن المناقشة في كل واحد[6] من الأمور المذكورة، وكذا يُناقَش في كونها غيرَ مندرجة تحت جنس؛ لجواز أن يكون اثنان منها أو أكثر مندرجةً في جنس شامل لها. وأما كونها شاملة لأجناس تحتها **فقد يُمنع** بجواز كون ما تحت بعضها أنواعًا حقيقيةً. **ويجاب** بأن المراد ههنا من كونها عاليةً أنه لا جنس فوقها، فجاز أن يكون بعضها أجناسًا مفردةً. وأما أنه لا جنس عاليًا غيرها فلا حجة عليه؛ بل غايته عدم الوجدان.

قال الإمام: «وهذه الأشياء» التي يتوقّف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة «مما لا سبيل إلى تحقيقها».[7]

١ ك - غير، صح هامش.
٢ ك - وعلى أنه لا جنس عاليًا غيرها والأول أعني كونه أجناسًا يتوقّف على أن إطلاقها على ما تحتها، صح هامش.
٣ ب: و.
٤ ض - بالسوية.
٥ ب: الحقيقية.
٦ غ - واحد.
٧ ك: تحققها. | انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٥٩ظ.

— منهوات

(1) وفي هامش ك: أي: يتوقّف على أن تتحقّق تحتها أجناس. هذا على تقدير أن يراد بالأجناس العالية ما هو المتبادر منها، أعني: جنس الأجناس، لا ما يتناول الأجناس المفردة. "لي [يعني: ناسخ ك]".

فلأن العدد من الكمية، وليس مقصورًا على الأمور المقارنة للكيفية. وأما أنها أصحّ من غيرها؛ فلأن غيرها غيرُ متقرّر في ذات موضوعه[1] تقرُّرَ الكمية.

والكمّ: عرضٌ يقبل القسمةَ والتجزئةَ لذاته. وهو متصلٌ ومنفصلٌ؛ لأنه إما أن يكون بحيث يمكن أن تُفرَض فيه أجزاء يجمع بينها حدٌّ مشتركٌ هو[2] نهايةٌ لجزأين منها، أو لا يمكن ذلك، والأول هو الكم المتصل، والثاني الكم المنفصل.

[1] ح: موضوعة.
[2] ط: وهو.

حاشية الجرجاني

[١٨٦. ١.] **(قوله: فلأن العدد من الكمية، وليس مقصورًا على الأمور المقارنة للكيفية)** أي: العدد عارضٌ للأمور المقارنة للكيفية -أعني: الماديات-، وعارضٌ أيضًا للمجرّدات العارية عن الكيفيات، فقد وُجِدتْ الكمية مع الكيفية وبدونها، فيكون أعمّ وجودًا منها.[1] وكونُ المجرّدات عالِمةً مثلًا لا يقتضي كونَها معروضة للكيفية؛ لجواز أن لا يكون علمها بحصول[2] صور الأشياء فيها.(أ)

وقيل في توجيه الكلام: إن الكيفية نفسها لا تُقارِنها كيفيةٌ ويُقارِنها عددٌ.[3] **فإن** ردّ عليه بأن الكمية نفسها أيضًا لا تُقارِنها كميةٌ وتقارنها الكيفية المختصّة بالكميات أجيب بأن العدد يَعرِضُ لجميع المقولات حتى لنفسه.

وإنما كانت الكمية أصحّ وجودًا من الباقي؛ لأن الباقي أعراضٌ نسبيةٌ لا تقرُّرَ لها في ذوات موضوعاتها إلا مقيسةً إلى غيرها، بخلاف الكمية؛[4] فإنها متقرّرة في ذات[5] موضوعها مع قطع النظر عما عداه.(ب)

[١٨٦. ٢.] **(قوله: يجمع بينها حدٌّ مشتركٌ)** عرّف الحدّ المشترك بأنه ذو وضعٍ(ت) بين مقدارين يكون هو بعينه نهايةً لأحدهما وبدايةً للآخر أو نهايةً لهما / أو بدايةً لهما، على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات، فالحدّ المشترك بين الخطّين هو النقطة، وبين السطحين هو الخط، وبين الجسمين هو السطح، فالخط والسطح مع كونهما مقدارين في أنفسهما يقعان حدًّا مشتركًا بين المقادير. والحدود المشتركة بين المقادير يجب كونها[6] مُخالِفةً في النوع لِمَا هي حدودٌ لها، فالنقطة مخالفة للخط في الماهية، وكذا الخط مخالفٌ فيها للسطح، والسطح للجسم. وإنما وجبت هذه المخالفة؛ لأن الحدّ المشترك يجب كونه بحيث إذا ضمّ إلى أحد القسمين

[٢١٧ظ]

[1] ك - فيكون أعمّ وجودًا منها، صح هامش.
[2] غ - بحصول.
[3] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٨ظ.
[4] ك: الكميات.
[5] ب: ذوات.
[6] غ: كونهما.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: الظاهر أن النفوس البشرية عُدَّتْ ههنا من الماديات؛ ولهذا جعلوها من الحوادث المسبوقة بمادة ومدّة، على ما مرّ، فلا يرد أن بعض علومها حصولي بالوجدان مع أنها مجرّدات. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: **أقول:** لا يرد على هذا التقرير ما قاله ابن الأفضل[1] من أنه لا نزاع في وجود الأين، وأن المتكلّمين ينكرون الكم مطلقًا، فتأمل في معنى الأصحّية. انتهى كلامه. ووجه عدم وروده هو أن معنى الأصحّية ليس عدم الاختلاف في وجوده كما ظنّه؛ بل ما قاله الشريف ههنا صريحًا وفي **شرح المواقف** إيماءً، وهذا المعنى مع وضوحه جدًّا لم يذكره حسن جلبي رحمه الله، فتأمل.[2] "لي [يعني: ناسخ ك]". | [1] هو حميد الدين بن أفضل الدين الحسيني، المعروف بأفضل زاده (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٣م). من علماء الدولة العثمانية. كان مدرسًا في أحد المدارس الثمان، فصار مفتيًا بقسطنطينية (أي: شيخ الإسلام) في سنة ٩٠١هـ/١٤٩٦م حتى وفاته. له: **حاشية على شرح الطوالع للإصفهاني، حواشي على حاشية شرح المختصر للجرجاني**. انظر: **الشقائق النعمانية** لطاشكبري زاده، ص ١٠٥-١٠٦؛ [2] انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ٥/٥٦.

(ت) وفي هامش ك: ولا يلزم منه وجوده بالفعل؛ لِما ذكره في الجواهر في أول بحث وجود المكان،[1] فافهمه واحفظه؛ فإنه ينفعك في مواضع شتى. "لي [يعني: ناسخ ك]". | [1] انظر: الفقرة ١٤٨. ١.

والكم المتصل[1] إما أن يكون قارّ الذات -أي: ثابت الأجزاء المفروضة- أو غيرَ قارّ الذات. والكم المتصل القارّ الذات هو المقدار، وهو ثلاثةٌ: جسم وسطح وخطٌ؛ وذلك لأنه إما أن يقبل القسمةَ في الجهات الثلاث -أعني: الطول والعرض والعمق- أو لا، والأول[2] هو الجسم التعليمي، والثاني لا يخلو إما أن يقبل القسمةَ في الجهتين أو في جهةٍ واحدةٍ، والأول هو السطح، والثاني الخطّ. **والكم المتصل الغير القارّ الذات هو الزمان. والكم المنفصل هو العدد.**

وللكم خواص تشمل المتصل والمنفصل. **منها: قبولُ المساواةِ وقبولُ عدمِ[3] المساواةِ**؛ فإن هذا القبول لأجل الكمية، لا لما عرض له الكمية؛ فإن الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار، فلو كان قبول المساواة وعدمها لأجل الجسمية لكان كل ما يساويه الجسم الكبير يساويه الجسم الصغير؛ لأن الجسم الصغير لا يخالف الجسمَ الكبيرَ في الجسمية، والتالي باطل.

[1] و - والثاني الكم المنفصل والكم المتصل، صح هامش.
[2] و: فالأول.
[3] ج: وعدم قبول.

حاشيـة الجـرجـاني

لم يزدَدْ به أصلًا، وإذا فصل عنه لم ينتقص شيئًا، وإلا لكان الحدّ المشترك جزءًا آخرَ من المقدار المقسوم، فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيمًا إلى ثلاثة، والتقسيمُ إلى ثلاثةٍ تقسيمًا إلى خمسة، وهكذا. فالنقطة عرضٌ حالٌّ في الخط، والخط[1] في السطح، والسطح في الجسم،[(أ)] ولا نسبة بينها في الكمية، فلا يقال مثلًا: "هذا[2] الخط كم هو من السطح ثلثه أو ربعه؟" وقد سبق بيان امتناع تركّب بعضها عن بعض بوجه آخر في مباحث الجزء الذي لا يتجزّأ.[3]

[١٨٦. ٣.] **(قوله: والكم المتصل الغير القارّ الذات هو الزمان)** قيل: إن وُجِد شيءٌ من أجزاء الزمان لزم اتصال[4] الموجود بالمعدوم، وإن لم يُوجَد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم،[5] وكلاهما محال بالبديهة. وإن[6] اعتبر اتصال أجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القارّ؛ لاجتماع أجزائه هناك.[7]

والجواب: ما[8] قد عرفت من أن ذلك الأمر المتصل الممتدّ في الخيال، بحيث إذا لاحظ العقل وجودَه في الخارج جزم بامتناع اجتماع[9] أجزائه هناك، وهو معنى كونه غيرَ قارّ. وقد تقدّم منّا تحقيق ماهية الزمان بما لا مزيد عليه.[10]

[١٨٦. ٤.] **(قوله: والكم المنفصل هو العدد)** قد تقدّم في صدر الكتاب ما يدلّ[11] على أن الكم المنفصل بالذات هو العدد فقط.[12]

[١٨٦. ٥.] **(قوله: منها: قبولُ المساواةِ وقبولُ عدمِ المساواةِ)** لا شكّ أن الأجسام التي هي معروضة للمقادير والأعداد[13] موصوفةٌ بقبول المساواة واللامساواة، فإن كان اتصافها بذلك لذواتها كانت الأجسام بأسرها

[1] غ: وكذا الخط.
[2] ض غ ب - هذا.
[3] انظر: الفقرة ١٤١. ٥.
[4] ب: إيصال.
[5] ب - وإن لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم، صح هامش.
[6] ك: فإن.
[7] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٨ظ.
[8] ب: لما.
[9] ض - اجتماع.
[10] غ - وقد تقدّم منا تحقيق ماهية الزمان بما لا مزيد عليه. | انظر: الفقرة ٨١. ١٩.
[11] ب - ما يدل، صح هامش.
[12] غ + وقد تقدّم منا تحقيق ماهية الزمان بما لا مزيد عليه. | انظر: الفقرة ١. ٤٧.
[13] ك: أو الأعداد.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: المراد بالجسم ههنا الجسم التعليمي. وإنما لم يذكر حلولَه في الجسم الطبيعي؛ لأنه ظاهر، مع أنه لا يكون حدًّا مشتركًا بينهما، والمراد ههنا بيان ما يكون حدًّا مشتركًا. "لي [يعني: ناسخ ك]".

ومنها: قبول القسمة، وهو كونه بحيث يمكن أن يُفرَض فيه شيءٌ غير شيء، فإن هذا المعنى يلحق الكم لذاته؛ لأنه معنًى يوجد في الشيء باعتبار التساوي واللاتساوي.[1]

[1] و - واللاتساوي، صح هامش.

حاشية الجرجاني

صغيرُها وكبيرُها متساويةً في هذا الاتصاف، فيلزم أن يكون الجسم الصغير مساويًا لما يساويه الجسمُ الكبير؛ لأن الصغير والكبير متوافقان في الجسمية المقتضية لقبول المساواة واللامساواة.

وقد يقال: هذا الدليل مقلوب؛ لأن ذلك القبول إن كان لنفس المقدار وجب أن يساوي المقدار الصغير ما ساواه المقدار الكبير؛ لاشتراكهما في المقدار.[1] وأيضًا: إذا لم يكن ذلك[2] القبول للجسمية لم يلزم أن يكون للمقدار أو العدد.[3]

[٢١٨و] **ويجاب** عن الأول بأن قبول المساواة واللامساواة ليس لمطلق المقدار حتى يلزم ما ذكرتموه؛ / بل للمقدار الخاصّ الذي ليس مشتركًا بين الصغير والكبير. ولا يمكن أن يقال: جاز أن يكون ذلك القبول للجسمية الخاصة التي هي معروضة للمقدار الخاصّ؛ لأن تلك الجسمية لا يخالف الجسمية الأخرى إلا بذلك المقدار.

هكذا ذكروا، وفيه بحث؛ إذ قد[4] لا نسلّم انحصار المخالفة بين الجسميتين فيما ذكر.

والأولى أن يقال: إن العقل إذا لاحظ الأعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئًا آخر أمكنه أن يحكم بينها[5] بالمساواة واللامساواة،[6] وإذا لاحظ شيئًا آخر ولم يلاحظ معه عددًا ولا مقدارًا لم يمكنه ذلك، فدلّ على أن قبول المساواة واللامساواة من الأعراض الذاتية الأوّلية[7] للكميات، وإنما تعرض لغيرها بتوسّطها.(أ)

[١٨٦. ٦.] (**قوله: لأنه معنًى يوجد في الشيء باعتبار التساوي واللاتساوي**) وقد تبيّن أن القابل بالذات للتساوي واللاتساوي هو الكم، فيكون هو أيضًا القابل بالذات لِمَا يتفرّع عليه من غير احتياج إلى أمر آخر.

وبيان التفرّع(ب) أن الوهم إنما يقسم المقدار إذا لاحظ مقدارًا آخرَ أصغرَ منه،[8] فيفرض فيه ما يساويه، فيبقى الفضل وهو شيء آخر، فكونه قابلًا للقسمة بمعنى فرضِ شيءٍ غيرَ شيءٍ باعتبار مساواة بعض منه لِمَا هو أصغر منه،[9] ولولا ذلك لم يكن قابلًا لها، ومجرّدُ هذا التساوي كافٍ فيه. أو نقول:[10] إن كون المقدار بحيث ينفرض[11] فيه شيء غير شيء إنما هو لأجل عدم مساواة مجموعه -من حيث هو- لبعضه الذي يَفرضه العقلُ شيئًا أوّلًا؛ إذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرضه شيئًا ينفرض بعده شيءٌ آخر، ومجرّدُ هذا اللاتساوي كافٍ في قبول القسمة بالمعنى المذكور.

[1] غ: المقدارية.
[2] ض - ذلك.
[3] ض: والعدد.
[4] ض - قد.
[5] غ ب: بينهما.
[6] ض - واللامساواة، صح هامش.
[7] ب: أولية.
[8] ض - منه.
[9] ب - فيفرض فيه ما يساويه فيبقى الفضل وهو شيء آخر فكونه قابلًا للقسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه، صح هامش.
[10] ب: يقول.
[11] ك: يفرض.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: **فإن قيل**: هذا إنما يدل على أنه عرضٌ أوّليّ بمعنى عدم الواسطة في الإثبات، والمطلوب عدم الواسطة في الثبوت، فلا يلزم من العلم بالإنية العلم باللمّية. قلنا: يكفينا ثبوت الفرق بين الكميات والجسمية، وهو قد حصل، على أنا نقول: إن الواسطة في الثبوت لا تنافي العرض الأوّلي، كما سيأتي آنفًا. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) في هامش ك: هو أن نقول: "أن إلخ."، فحينئذٍ يظهر عطف قوله «أو نقول إلخ.» على هذا الموضع، ويمكن أن يقدّر بعد تمام هذا الوجه "هكذا نقول"، وهو الأظهر عندي، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

وقد يُطلَق قبول القسمة، ويراد به كون الجسم المعيّن بحيث يحدث له هويّتان بعد أن كانت له هويةٌ واحدةٌ، ولابدّ في هذه القسمة من[1] الحركة.[2] وهذه القسمة يمتنع أن تطرأ على المقدار؛ لأن القابل للشيء لابدّ وأن يبقى مع المقبول، والمقدار لا يبقى عند طريان القسمة بهذا المعنى؛[3] فإنه إذا طرأت القسمة بهذا المعنى ينعدم المقدار الأول، ويوجد مقداران آخران لم يكونا قبل القسمة،[4] وإلا لكان في الجسم / الواحد مقادير غير متناهية بالفعل، وإذا لم يبقَ المقدار الأول لم يكن قابلًا للقسمة المذكورة. [٦١ظ]

فهذه القسمة قابلُها الهيولى، والسبب المُعِدّ لكون الهيولى قابلةً لهذه القسمة هو المقدار، ولا يلزم أن يكون المقدار المُعِدّ لكون الهيولى قابلةً لهذه القسمة باقيًا عند القسمة؛ لأن السبب المُعِدّ لا يجب بقاؤه عند المسبَّب.

[1] ح ف - من.
[2] ج - من الحركة، صح هامش.
[3] ح - بهذا المعنى.
[4] ح - بهذا المعنى فإنه إذا طرأت القسمة بهذا المعنى ينعدم المقدار الأول ويوجد مقداران آخران لم يكونا قبل القسمة، صح هامش.

حاشية الجرجاني

فإن قلت: الحكم بكون قبول القسمة للكم بواسطة التساوي واللاتساوي[1] ينافي قولَه «فإن هذا المعنى يلحق الكم لذاته».

قلت: لا منافاة؛ لأن اللحوق بالذات ينافي الواسطةَ في العروض دون الواسطة في الثبوت، فالتساوي واللاتساوي يقتضيان عروضَ الانقسام للكم أوّلًا وبالذات، على معنى أنه لا واسطة هناك تكون هي معروضةً له، كما أن الفاعل يقتضي عروض البياض للسطح مع كونه عارضًا له أوّلًا وبالذات[2] على ما حُقِّق في مباحث الأعراض الأوّلية والثانية. **أو نقول:** أراد بلحوقه إياه لذاته أنه عرضٌ ذاتيٌّ له، لا أنه عرضٌ أوّليّ،[3] فجاز أن يكون عروضه له بتوسّط عرضٍ آخرَ أوليّ.

وقال بعضهم: قبول المساواة واللامساواة فرعٌ لقبول القسمة المذكورة؛ لأنه إذا فُرِض في كمٍّ أجزاءٌ فإما أن يوجد بإزاء كل جزء منه جزءٌ من كم آخر أو أكثر أو أقل.[4]

والظاهر أن ما ذكره هذا القائل إنما هو في المساواة واللامساواة العددية، وما[5] في الكتاب إنما هو في المساواة / واللامساواة المقدارية. [٢١٨ظ]

[١٨٦. ٧.] (**قوله: فإنه إذا طرأت القسمة بهذا المعنى ينعدم المقدار الأول**) وذلك لأن المقدار الأول[6] لم يكن فيه مَفصَلٌ بالفعل أصلًا؛ بل كان متصلًا في حدّ ذاته، فإذا طرأ[7] الانفصال لم يكن ذلك المتصل باقيًا بالضرورة؛ بل عُدِم، ووُجِد متصلان آخران لم يكونا موجودين في ذلك المتصل، وإلا لم يكن متصلًا في حدّ ذاته؛ بل مشتملًا بالفعل على هذين الجزئين،[8] ثم إذا[9] قسم كلُّ واحد من هذين الجزئين إلى جزئين آخرين كانا أيضًا موجودين فيه بالفعل، ولما لم يكن الانقسام واصلًا إلى حدٍّ يقف عنده وجب أن يكون المقدار الأول مشتملًا على مقادير غير متناهية بالفعل، كما مرّت إليه إشارة، وهذا محال.

فهذه القسمة المقتضية للحركة والتغيّر قابلُها الحقيقيُّ هو الهيولى الباقية بعينها مع الاتصال والانفصال، دون المقدار والصورة الجسمية؛

[1] ض - في قبول القسمة بالمعنى المذكور فإن قلت الحكم بكون قبول القسمة للكم بواسطة التساوي واللاتساوي، صح هامش.
[2] ب - على معنى أنه لا واسطة هناك تكون هي معروضة له كما أن الفاعل يقتضي عروض البياض للسطح مع كونه عارضًا له أولًا وبالذات، صح هامش.
[3] ض + له.
[4] كما في المواقف. انظر: المواقف للإيجي، ص ١٠٤.
[5] ض غ + هو.
[6] غ - وذلك لأن المقدار الأول.
[7] ض: أطرأ.
[8] ض غ ب + وإذا كان مشتملًا عليهما بالفعل.
[9] ض غ ب: فإذا.

ومنها: أنه يمكن أن يُوجَد فيه عادٌّ -واحدٌ أو غيره- يكون[١] ذلك الكم معدودًا به. أما كون الكم المنفصل كذلك فواضحٌ. وأما كون الكم المتصل بهذه الصفة فلأن المقدار لذاته قابل للتجزئة، فيجب أن يكون قابلًا للتعديد؛[٢] لأن التنصيف في المقدار تضعيفٌ في العدد، والعدد مبدؤه الواحد، فالمقدار قابل لذاته أن يُفرَض فيه واحدٌ أو غيرُه، ويصير هو معدودًا به.

فقد تبيّن أن للكم خواصّ ثلاثًا لا يشاركه غيره فيها، وهي موجودة في جميع أقسامه.

والكم ينقسم إلى ذاتي وإلى عرضي، فالكم الذاتي هو العدد، والمقادير الثلاثة، والزمان. والكم العرضي هو الذي يقال له: إنه كم بسبب مقارنته للكم الذاتي.

[١] ح: فيكون.
[٢] ج: للتعدية.

حاشيـة الجـرجاني

لزوالهما بطريان هذه القسمة كما تَحَقَّقْتَه، إلا أن السبب المُعِدّ لكون الهيولى قابلةً لهذه القسمة هو المقدار؛ إذ لو[١] لم يكن لها مقدارٌ لم يتصوّر هناك متصلٌ[٢] يَرِد عليه الانفصال.

[١٨٦. ٨.] (قوله: أن يوجد فيه عادٌّ) معنى "عدّ الشيء[٣] لآخر":[٤] إفناؤُه إياه بإلقاء ما يساويه عنه مرةً أو أكثر، والعادّ موجودٌ بالفعل في العدد؛ لأن الواحد موجود في جميع الأعداد وهو يعدّها، وقد يعدّ[٥] بعضُ الأعداد بعضًا أيضًا.[٦]

لا يقال: إن الواحد لا يعدّ غيرَ المتناهي من الأعداد، وإلا[٧] لكان متناهيًا.

لأنا نقول: إنما يلزم تناهيه أن لو عَدَّه الواحد بمرّات متناهية. وأما إذا عدّه بمرّاتٍ لا تتناهى فلا.

والمقدار يوجد فيه عادٌّ بالقوة؛ إذ كل مقدار يمكن أن يُفرَض له نصفٌ يعدّه بمرتين، وثلثٌ يعدّه بثلاث مرات، وهكذا. وتوضيحه ما ذُكِر في شرح الملخص من أن المقدار قابلٌ للتنصيف الوهمي أبدًا بناءً على نفي الجزء، والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد، ثم العدد[٨] غير متناهٍ في طرف الزيادة، وينتهي[٩] في طرف النقصان إلى الواحد، والمقدار بالعكس؛ فإنه متناهٍ في طرف الزيادة؛ لوجوب تناهي الأبعاد، وغير[١٠] متناهٍ في طرف النقصان. ولَمّا وجب كون المقدار قابلًا للتجزئة وجب كونه قابلًا للتعديد؛[١١] لِمَا عرفتَ من أن التنصيف في المقدار تضعيفٌ في العدد، والعددُ مبدأه الواحد؛ فإذن المقدار قابلٌ لِأَنْ يُفرَض فيه واحدٌ عادٌّ، وما عدا المقدار والعدد لا يتصوّر فيه قبول فرض العادّ إلا بملاحظة أحدهما.[١٢]

فقد تبيّن أن للكم مطلقًا خواصّ ثلاثًا شاملةً لجميع أقسامه من الأعداد والمقادير، تَعرِض له أولًا وبالذات، ولِمَا عداه بتوسّطه ثانيًا وبالعرض.

[١٨٦. ٩.] (قوله: فالكم الذاتي) هذا هو الذي عُدَّ من المقولات. وأما الكم العرضي فما له ارتباطٌ بالكم الذاتي مُصحِّحٌ لإجراء أوصافه عليه، / [٢١٩و] وهو إما حالٌّ في الكم بالذات أو محلٌّ له أو حالٌّ في محلّه، وإما متعلّق بما يعرض له كمٌّ بالذات على ما ذكره.(أ)

[١] ب - لو.
[٢] غ ب: مفصل.
[٣] ض غ: شيء.
[٤] ب: الآخر.
[٥] غ - يعد.
[٦] ب - أيضا، صح هامش.
[٧] ض: إلا.
[٨] غ: ثم أن الفرد.
[٩] ك: ومتناه.
[١٠] ك: غير.
[١١] غ: للتقدير.
[١٢] انظر: المنصص في شرح الملخص للكاتبي، ٢٤٩و.

منهوات

(أ) وفي هامش ع: وما يكون متعلقًا بما يعرض له كم بالذات كالقوة؛ فإنها متعلقة بالفعل، ويعرض للفعل كمٌّ إما منفصل -فكما يقال: فعل هذه القوة عُشر فعل تلك القوة- وإما متصل، فكما يقال: فعل هذه القوة زمانه كذا. "منه رحمه الله".

والكم العرضي أربعة أنواع: الأول: ما يكون موجودًا في الكم الذاتي كالطول والقصر؛ فإنهما يعرضان للكم الذاتي، كما يقال: هذا الخط طويل بالنسبة إلى ذاك،[1] وذاك قصير بالنسبة إليه، وكالقلّة والكثرة الإضافيتين بالنسبة إلى العدد، كما يقال: هذا العدد كثير وذاك[2] قليل. الثاني: أن يكون محلًّا للكم الذاتي كالجسم الذي هو محل الكم الذاتي وكالمعدود الذي هو محل العدد. الثالث:[3] ما يكون حالًّا في محل الكم الذاتي كالبياض الحالّ في الجسم الذي هو محل الكم الذاتي؛ إذ يقال: هذا البياض طويل أو قصير، أو هذه البياضات أكثر. الرابع: ما يكون متعلقًا بما يعرض له الكم كالقوة[4] المتصفة بالتناهي واللاتناهي، لا لأنها ذاتُ كمٍّ بالذات؛[5] بل لأنها متعلقة بما يعرض له الكم بالذات بحسب المدّة أو العدّة.

ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العرضي. أما[6] عروضه للكم المتصل الذاتي فلأن الخط والسطح والجسم التعليمي تعرض لها التجزئةُ، فيعرض لها العدد الذي هو الكم المنفصل. وأما عروضه للكم المتصل العرضي فلأن الزمان كم متصل بالعرض؛ لأنه يُقدَّر بالمقايسة إلى المسافة، فيقال: "زمانُ حركةِ فرسخٍ"، ويعرض له العدد بسبب الانفصال إلى الساعات والأيام والشهور. وكون الزمان كمًّا متصلًا بالذات -لأنه في نفسه مقدار للحركة- لا ينافي كونَه كمًّا[7] متصلًا بالعرض.

١ ط: ذلك.
٢ و ح ف: ذلك.
٣ ج: والثالث.
٤ و: كالقوات، صح هامش.
٥ ج - بالذات.
٦ ط: وأما.
٧ ف - كما.

حاشيـة الجـرجاني

وإنما قيّد القلّة والكثرة بالإضافيتين احترازًا عن الكثرة[1] الحقيقية التي هي العدد نفسه.

وقوله «أو هذه[2] البياضات أكثر» محلّ نظرٍ؛ لأن وصفها بالأكثرية على ما هو الظاهر إنما هو لِلعدد الحالّ فيها، فيكون مثالًا للقسم الثاني، أعني: ما يكون محلًّا للكم بالذات؛[3] لا لِلعدد الحالّ في محلّها -أعني: الأجسام-، كما اعتبره الشارح فجَعَلَه مثالًا للقسم[4] الثالث. وإن جعل البياض حالًّا في السطح أولًا وبالذات على ما هو المشهور[(1)] كان قوله «هذا البياض طويل أو قصير» مثالًا للقسم الأول، فتأمل.

[١٨٦. ١٠.] **(قوله: فلأن الزمان كم متصل بالعرض)** وذلك لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة؛ فإن هذه الثلاثة -أعني: الزمان والحركة والمسافة- متطابقةٌ بحيث إذا فُرِض في أحدها جزءٌ انفرض[5] في كل واحد من الأخرين[6] جزءٌ. والمسافة[7] كمٌّ بالذات، فالزمانُ بواسطة انطباقه على الكم المتصل بالذات -أعني: المسافة- كمٌّ متصل بالعرض، وبواسطة التجزئة كمٌّ منفصل بالعرض مع كونه في حدّ ذاته كمًّا متصلًا.

فإن قلت: المنطبق على الكم بالذات قسمٌ من الكم بالعرض خارجٌ عن الأقسام الأربعة المذكورة.

قلت: هو كذلك؛ لكنه يمكن جعل الانطباق بمنزلة الحلول، فيرجع إليها.

١ ب - الكثرة، صح هامش.
٢ ك: وهذه.
٣ غ: الذاتي.
٤ ب - الثاني أعني ما يكون محلًّا للكم بالذات لا للعدد الحالّ في محلّها أعني الأجسام كما اعتبره الشارح فجعله مثالًا للقسم.
٥ غ ك: يفرض.
٦ ض غ ك: الآخرين.
٧ غ - فإن هذه الثلاثة أعني الزمان والحركة والمسافة متطابقة بحيث إذا فرض في أحدها جزء انفرض في كل واحد من الأخرين جزء والمسافة.

— منهوات

(١) وفي هامش ك: هذا اللفظ وما سيأتي بعيد السطر من قوله «كما هو المشهور» مستعملٌ فيما هو حقّ، وليس معناه أنه كلام ظاهري غير مطابق للواقع. فلا يكون قوله في أول الفصل الأول في **شرح المفتاح** في لزوم الدور «كما هو المشهور»[(1)] إشارةً إلى عدمه في نفس الأمر، كما ظنّ. "لي [يعني: ناسخ ك]". | [(1)] **المصباح في شرح المفتاح** للجرجاني، ص ٣٢.

وقوله «ويعرض ثاني القسمين فيهما لأولهما» إشارة إلى ما ذكرنا، أي: ويعرض الكم المنفصل -الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم بأنه متصل ومنفصل- للكم المتصل الذي هو أول القسمين في التقسيم المذكور في القسمين، أي: المتصل الذاتي والمتصل العرضي. فقوله «فيهما» من تتمة «أولهما»،[1] والضمير في قوله «فيهما» راجعٌ إلى الذاتي والعرضي، والضمير في قوله[2] «لأولهما» راجعٌ إلى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل.

ولما بيّن الخواصّ المطلقة للكم أراد أن يشير إلى خواصّه الإضافية، وهو عدم قبوله[3] التضاد. وإليه أشار بقوله «وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالةٌ على انتفاء الضدية»، أي: وفي حصول منافي الضدية للكم دلالةٌ على انتفاء الضدية، أي: على أن الكم لا يكون ضدًّا للكم، وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالةٌ على انتفاء الضدية.[4]

[1] ط: لأولهما.
[2] ج - فيهما راجع إلى الذاتي والعرضي والضمير في قوله.
[3] ج - قبوله.
[4] ج - أي على أن الكم لا يكون ضدًّا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية، صح هامش.

حاشية الجرجاني

واعلم أنه قد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات، كما في قولنا "خمس عشرات"، فيصير المنفصل بالذات منفصلًا بالعرض، ولا استحالة في ذلك؛ للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص.

[١٨٦. ١١.] (**قوله: وهو عدم قبوله التضاد**) إنما كان خاصةً إضافيةً للكم؛ لأن غيره أيضًا -كالجوهر مثلًا- لا يقبل التضاد كما هو المشهور.

واستدلاله بعروض بعض أنواع الكم المتصل لبعضٍ يدلّ على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات؛ لأن أحد الضدّين لا يمكن أن[1] يكون عارضًا للآخر، ولا يدلّ على انتفاء الضدية بين خطّين أو بين سطحين أو بين[2] جسمين؛ فإن كل واحد[3] من الخط والسطح والجسم يندرج تحته أنواعٌ لا يعرض بعضُها لبعضٍ،[4] فإن استدلّ بأن هذه الأنواع لا تتّحد في الموضوع -فإن الخط المستقيم والمستدير والمنحني لا يحلّ شيءٌ منها في محل الآخر، وكذا الحال في أنواع السطوح والأجسام- كان استدلالًا بانتفاء الشرط لا بحصول المنافي، على أنه قد لا يسلّم امتناع التوارد على موضوعٍ واحدٍ.[5]

وقوله «فلأن[6] الكم المنفصل بعضُ أنواعه متقوّمٌ بالبعض» منافٍ لِمَا تقدّم من أن تقوّم الأعداد إنما هو بالوحدات لا بالأعداد التي تحتها.[7](أ)

وقوله «فإن الموضوعَ القريب للجسم التعليمي الجسمُ الطبيعي، وللسطح[8] الجسمُ التعليمي، وللخط السطحُ»(ب) يتّجه عليه ما ورد / [٢١٩ظ] على الاستدلال بالعروض، وهو أنه إنما يدلّ على انتفاء التضادّ بين الخط والسطح، وبين الخط والجسم، وبين السطح والجسم، لا على انتفائه بين أنواعِ واحدٍ منها، فجاز أن[9] يتضادّ مثلًا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوعٍ واحدٍ على التعاقب تضادًّا مشهوريًّا،[10] كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين. وإنما قيّد الموضوع بالقريب؛ لأن السطح حالٌّ في الجسم الطبيعي أيضًا؛ لكن بواسطة التعليمي، والخط أيضًا

[1] ك - يمكن أن.
[2] ض ك - بين.
[3] غ: فإن كلا.
[4] ك: للبعض.
[5] انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٨ظ.
[6] ب: فإن.
[7] انظر: الفقرة ١٠٧. ٢.
[8] ض - الجسم الطبيعي وللسطح، صح هامش.
[9] غ ب + لا.
[10] انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٩و.

— منهوات

(أ) وفي هامش ع: يمكن دفعه؛ لأن اللازم في حكم المقوّم؛ إذ الضدّ لا يلزم الضدّ. "لمحرره".

(ب) وفي هامش ك: فيه بحث؛ لأنه مرّ في الجواهر كون العرض مباينًا للموضوع، وصرّح في **شرح المقاصد** بأن العرض يقع محلًّا لعرض آخر، ولا يقع موضوعًا له.(١) "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢١١/١.

أما بيان حصول منافي الضدية للكم المتصل فلأن الكم المتصل بعضُ أنواعه عارضٌ لبعض، وبعضه معروضٌ لبعض؛ فإن الخط عارضٌ للسطح والسطح معروض له، وكذا السطح عارض للجسم والجسم معروض له، وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض له، وعروض الشيء للشيء منافٍ للضدية بينهما.

وأما بيان حصول منافي الضدية للكم المنفصل فلأن الكم المنفصل بعضُ أنواعه متقوّم بالبعض، والبعض مقوّم للبعض،[1] وحصول التقوّم بين الأمرين منافٍ للضدية بينهما.

وأما بيان عدم شرط الضدية فلأن شرط التضاد بين الأمرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيًّا أو مشهوريًّا، وأن يكون بينهما غاية الخلاف إذا كان التضاد حقيقيًّا. ويمتنع أن يكون لنوعين / من العدد [٦٢و] موضوعٌ واحدٌ؛[2] فإن موضوع الثلاثة بالضرورة غيرُ موضوع الأربعة، وكذا النوعين من المقدار؛ فإن الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسمُ الطبيعيُّ، وللسطح الجسمُ التعليميُّ، وللخط السطحُ. ولا[3] يكونِ بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غايةُ الخلاف؛ لأن كل نوعين من العدد فُرِضا[4] متباعدين يوجد عددٌ آخرُ أبعد من أحدهما بالنسبة إلى الآخر، وكذا كل مقدارين، فثبت أن منافي الضدية في الكم حاصلٌ، وأن شرط الضدية منتفٍ، وإذا[5] حصل منافي الضدية وانتفى شرطها انتفى الضدية بالضرورة.

ويُوصَف الكم بالزيادةِ والنقصانِ، والكثرةِ والقلّةِ؛ إذ يُوصَف كل من الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا العدد بذلك، ولا يُوصَف شيءٌ منها بالشدّة والضعف؛ إذ يقال: خطٌّ أَزْيَد من خطّ آخر أو أَنْقَص، وكذا السطح والجسم التعليمي والعدد، ولا يقال: خطٌّ أشدّ من خطّ آخر، أو ثلاثةٌ أشدّ من ثلاثة أخرى.

١ و: متقوم بالبعض.
٢ ج - واحد، صح هامش.
٣ و: لا.
٤ و: فرضا.
٥ و: وإن.

حاشية الجرجاني

حالٌّ فيه بواسطتهما، وفي التعليمي بواسطة السطح، إلا أن المعتبر في التضادّ هو الموضوع القريب.

[١٨٦. ١٢.] (**قوله: ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غايةُ الخلاف**) هذا[1] استدلال على انتفاء التضاد الحقيقي وحده.

[١٨٦. ١٣.] (**قوله: ويُوصَف الكم بالزيادةِ والنقصانِ**) هما قسمان مندرجان تحت اللاتساوي الذي هو قسيم[2] التساوي، وقد عرفتَ أنهما -أي: التساوي واللاتساوي- من الخواص المطلقة للكم بالذات. والكثرة قد تكونُ حقيقيةً، وهو العدد نفسه كما مرّ؛[3] وقد تكون إضافيةً، فتُقابِلُها القلّة. ولما وصف العقلاء الخط[4] بالزيادة ولم يصفوه[5] بالشدة دلّ على أن الشدة معنى مغايرٌ[6] للزيادة،[(أ)] فلا يرد ما يقال من أنه لو قيل: "الذراع من الخط أشدّ في خطّيته من نصف الذراع؛ لأن زيادته عليه ليست إلا زيادةً[7] في نفس الخطّية"[8] لَمَا لزم محال، كما يقال: "هذا السواد أشدّ في سواديته من ذلك السواد؛ لزيادته عليه في نفس السوادية".[9]

١ ب: وهذا.
٢ ب: قسم.
٣ انظر: الفقرة ١٠٧. ١.
٤ غ: الكم.
٥ غ: يصفوا.
٦ ض: أن الشدة مغايرة.
٧ ك + عليه.
٨ ض - أشد في خطيته من نصف الذراع لأن زيادته عليه ليست إلا زيادة في نفس الخطية، صح هامش.
٩ هذا المنع لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩و.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: والحاصل أن معنى الشدة على ما مرّ هي كثرة الكمالات، ومعنى الزيادة هي كثرة المقدار كزيادة الزراع على نصفه، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

[١٨٧.] قال: وأنواع المتصل قد تكون تعليميةً وإن كانت تختلف بنوعٍ ما من الاعتبار.[١]

أقول: أنواع الكم المتصل القارّ -أعني: الخط والسطح والجسم- قد تكون تعليميةً، وذلك بأن يُؤخَذ كلٌّ منها لا بشرط شيء، وهو أن يُتصوَّر المقدار من حيث هو مقدار مع عدم الالتفات إلى الموادّ. فإذا تخيّلنا الأبعاد الثلاثة من غير الالتفات إلى شيء من المواد وأحوالها كان ذلك المتخيّل[٢] جسمًا تعليميًا، وإذا تخيّلنا السطح مع عدم الالتفات إلى شيء من الأجسام والأعراض -التي تكون في سطوح الأجسام الطبيعية كالألوان والأضواء والخشونة والملاسة- كان ذلك المتخيّل سطحًا تعليميًا، وإذا تخيلنا الخط من غير الالتفات[٣] إلى شيء من السطوح كان ذلك المتخيّل خطًّا تعليميًا.

وإنما سُمّيتْ الأنواع المأخوذة على هذا الوجه تعليميةً؛ لأن عِلْمَ التعاليم -أعني: الرياضيات- يبحث عن هذه الأنواع المأخوذة على هذا الوجه.

قوله «وإن كانت تختلف بنوعٍ ما من الاعتبار» أي: وإن كانت الأنواع الثلاثة تختلف بنوعٍ ما من الاعتبار؛ فإن الجسم التعليمي يمكن أن يُتخيَّل لا بشرط شيء، ويمكن أن يُؤخَذ بشرط لا شيء، وقد عرفت الفرق بين الاعتبارين. والخط والسطح لا يمكن تخيّلهما بشرط لا شيء؛[٤] فإنا إذا تخيّلنا السطح لا يمكننا أن نتخيّله بشرط أن لا يكون معه الجسم؛ لأنه لا يمكننا أن نتخيّله إلا أن نتخيّل له جهات، فيكون[٥] المتخيّل ذا حدود،

[١] ج: الاعتبارات.
[٢] ح ف: التخيل.
[٣] ح: التفات.
[٤] ج: لا بشرط شيء.
[٥] ج + ذلك.

حاشية الجرجاني

[١٨٧. ١.] (**قوله: وهو أن يُتصوَّر المقدار من حيث هو مقدار**) المقدار لا يفارق المادةَ في الخارج إلا عند القائلين بوجود البعد المجرد؛ لكنه يفارقها في الذهن؛ لجواز أن يُتخيَّل المقدار مع الذهول عن جميع الموادّ، فإذا[١] تخيّلنا الثخن -أعني: المقدار الممتدّ في الجهات الثلاث- من غير أن نلتفت إلى شيء من المواد وأحوالها كان ذلك المتخيّل جسمًا تعليميًا، ثم إنه لا يمكننا أن نتخيّله إلا متناهيًا؛ لأن البرهان الدالّ على تناهي الأبعاد في الخارج يدلّ[٢] على تناهيها في الذهن؛ لأن الامتداد المخصوص المتخيّل لا يرتسم[٣] إلا في آلةٍ جسمانيةٍ يجب تناهيها، فيجب تناهي ما حلّ فيها؛ بل نقول: الأدلّة المذكورة في تناهي الأبعاد جاريةٌ في الامتداد الشخصي المتخيّل إذا كان غير متناهٍ بلا فرق.

لا يقال: إذا امتنع تصوّر المقدار الذي لا يتناهى اِمتنع الحكم عليه بامتناع وجوده.

لأنا نقول: الممتنع تصوّرُ امتدادٍ شخصيّ غيرِ متناهٍ، لا تصوّرُ امتدادٍ لا يتناهى على وجه كليّ، فالممتنع هو المتخيّل لا المتعقّل، وإذا تخيّل الجسم التعليمي متناهيًا كان هناك سطحٌ، فإذا تخيّل ذلك السطح من غير التفاتٍ إلى الجسم وأعراضه كان ذلك المتخيّل سطحًا تعليميًا، وكذا الخط.

[٢٢٠و] وإنما سُمِّيَتْ / العلوم الرياضية الباحثة عن أحوال الكميات المتصلة والمنفصلة -أعني: الهندسة والحساب- تعليميةً ورياضيةً؛ لأنهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس[٤] تأنيسًا لها باليقينيات وتبعيدًا عن الغلط، فإنها علوم متّسقة منتظمة قلّما يضلّ الفكر فيها.

[١٨٧. ٢.] (**قوله: ويمكن أن يُؤخَذ بشرط لا شيء**) أي: يمكن أن يُتخيَّل بعدٌ ممتدٌّ في الجهات مجردًا[٥] عما عداه، ولا يمكن أن يُتخيَّل بعدٌ ممتدٌّ في جهتي الطول والعرض مجردًا عن الامتداد العمقي بالمرة؛ بل لابدّ أن يُتخيَّل له عمقٌ ما وإن كان

[١] غ: فإنا إذا.
[٢] ض - يدل، صح هامش.
[٣] غ - يرتسم، صح هامش.
[٤] غ: النفس.
[٥] ك: مجرد.

فيكون ذلك المتخيّل جسمًا لا سطحًا. وكذلك الخط لا يمكننا أن نتخيّله بشرط أن لا[1] يكون معه السطح؛ لأنه لا يمكننا أن نتخيّله إلا ذا عرض.

[٣.٥.٢. عرضية أنواع الكم]

[١٨٨.] قال: وتَخلُّفُ الجوهرية عما يقال في جواب "ما هو" يعطي عرضيَّتَه. والتبدّلُ مع بقاء الحقيقة، وافتقارُ التناهي إلى برهانٍ، وثبوتُ الكرة الحقيقية، والافتقارُ إلى عَرَضٍ، والتقوُّمُ به يعطي عرضيَّةَ الجسمِ التعليمي والسطحِ والخطِ والزمانِ والعددِ.

أقول: أراد أن يبيّن عرضية أنواع الكم، فأقام دليلًا عامًّا في الجميع أوّلًا، ودلائلَ خاصّةً كلُّ واحد منها يختص[2] بنوع منها ثانيًا.

أما الدليل العامّ فتقريره أن يقال:[3] إن معنى الجوهرية قد تخلّفَ عما يقال في جواب "ما هو" بالنسبة إلى هذه الأنواع، أعني: الخط والسطح والجسم والزمان والعدد،[4] فتكون هذه الأنواع[5] أعراضًا؛ لأنها لو كانت جواهرَ لما تخلّفَ معنى الجوهرية عما يقال في جواب "ما هو" بالنسبة إليها.

وأما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره: أن الجسم التعليمي قد يتبدّل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخَّصة، فإن الشمعة المشخصة بعينها باقيةٌ

١ ح - لا.
٢ ف: مختص.
٣ ح - أن يقال، صح هامش.
٤ ج - والعدد.
٥ ح - أعنى الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فتكون هذه الأنواع، صح هامش.

حاشية الجرجاني

قليلًا جدًّا، فيكون المتخيّل جسمًا لا سطحًا،(أ) ولا يمكن أيضًا أن يُتخيَّل بعدٌ ممتدٌّ في جهة واحدة فقط؛ بل لابدّ أن يُتخيَّل له امتداد عرضي؛ بل وعمقي أيضًا، فيكون المتخيّل[1] على هذا التقدير[2] أيضًا جسمًا لا خطًّا؛ بل نقول: لا يمكن تخيّل النقطة في الخط؛ بل لابدّ أن يُتخيَّل لها امتدادٌ ما -وإن كان قليلًا جدًّا- في الطول؛ بل في العرض والعمق أيضًا، فيكون المتخيّل جسمًا صغيرًا، فهذه الأمور -أعني: النقطة والخط والسطح- يمكن تصوّرها على وجهٍ كليّ، ولا يمكن تخيّلها،(ب) بخلاف الجسم؛ فإنه يمكن تصوّره وتخيّله، يشهد بذلك كلّه الوجدان[3] الصحيح.

[١٨٨. ١.] (قوله: **فأقام دليلًا عامًّا في الجميع**) فيه إشارة إلى أن ضمير «عرضيته» راجعٌ إلى الكم مطلقًا، فيتناول جميع أنواعه.[4]

[١٨٨. ٢.] (قوله: **لما تخلّفَ معنى الجوهرية عما يقال في جواب "ما هو" بالنسبة إليها**) أورد عليه: أن بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه[5] برهانٌ. وأما ما ذكر في تعريفات هذه الأمور مما تخلّف عنه[6] الجوهرية فجاز أن يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب "ما هو".[7]

١ ض - بعد ممتدّ في جهة واحدة فقط بل لابدّ أن يتخيّل له امتداد عرضي بل وعمقي أيضًا فيكون المتخيّل، صح هامش.
٢ ك - على هذا التقدير.
٣ ب: كل والوجدان.
٤ ك: راجع إلى أنواع بتأويل الجميع.
٥ ب - عليه.
٦ غ ب: عليه.
٧ انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩و.

— منهوات

(أ) وفي هامش ع: للسطح أربع جهات، أعني: القدام والخلف واليمين واليسار، فإذا تخيّل مجردًا عن الجسم يتحقّق له الفوق والتحت أيضًا، فيكون ذا جهات ستّ، فيكون جسمًا. "منه رحمه الله".

(ب) وفي هامش ك: أقول: قد مرّ آنفًا أنه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه، وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه. "علي القوشجي".

مع تبدّل المقادير بحسب تبدّل الأشكال من التكعيب والاستدارة، فبقاء الجسمية مع تبدّل المقادير -أعني: الجسم التعليمي- دالٌّ على أن الجسم التعليمي عرضٌ قائم بالجسم،[1] لا جوهرٌ مقوِّمٌ له.

وأما الدليل الخاص بالسطح فتقريره: أن السطح إنما يحصل للجسم بواسطة التناهي، والتناهي لا يكون من مقوّمات الجسم؛ لأن إثباته للجسم يفتقر إلى برهان؛ ولذلك أمكن قومًا أن يتصوّروا جسمًا غيرَ متناهٍ، وما يكون إثباته للشيء مفتقرًا إلى البرهان لا يكون مقوّمًا،[2] فالتناهي لا يكون مقوّمًا للجسم، فالسطح الحاصل / للجسم بسبب التناهي أَوْلَى بأن لا يكون مقوّمًا للجسم، فيكون عرضًا قائمًا به. [٦٢ظ]

وأما الدليل الخاص بالخط فتقريره: أن الخط غيرُ واجبِ الثبوتِ للجسم؛ لأن الجسم يوجد بدون الخط؛ فإن الكرة الحقيقية موجودة ولا خطَّ فيها بالفعل، فلا يكون الخط واجبَ الثبوت للجسم، وإذا لم يكن واجبَ الثبوتِ للجسم لا يكون من مقوّماته؛ بل يكون عرضًا قائمًا به.

[1] ف: بالجسمية.
[2] و + له لأن إثبات الذاتيات لا يحتاج إلى البرهان، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[١٨٨. ٣.] **(قوله: مع تبدّل المقادير بحسب تبدّل الأشكال)** لا شكّ أن[1] مقادير الشمعة تتبدّل على وفق تبدّل أشكالها؛ فإنها إذا دوّرت كان لها مقدارٌ مخصوصٌ ممتدٌّ في الجهات الثلاث على نسق واحد بحيث يمكن أن تُفرَض في داخلها نقطةٌ تتساوى الخطوط الخارجة منها إلى سطحها، وإذا كُعِّبتْ كان لها مقدارٌ على غير ذلك النسق، وإذا طُوِّلت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل، مع أن الشمعة المشخّصة باقية بعينها في هذه الحالات كلّها ما لم يطرأ عليها انفصال.[2] فذلك المتبدّل ليس معدومًا قطعًا، ولا متعلّقًا بظواهر الشمعة كالشكل؛ بل بأعماقها جُمَع، وليس جوهرًا، وإلا لكان جزءًا منها، فتتبدّل شخصيتها بتبدّله؛ ضرورةَ انتفاءِ الكلِّ بانتفاء الجزء، فهو عرضٌ سارٍ فيها[3] في جميع جهاتها، وهو الجسم التعليمي، فقد ثبت وجوده وعرضيته.

وقد مرّ أن الاستدلال بهذا على وجوده إنما يتمّ أن[4] لو تواردت الأشكال على الجسم المتصل في حدّ ذاته مع بقائه بشخصه،[5] وهو ممنوع.[6] وأما الشمعة فهي مركّبة من أجزاء بالفعل تتغيّر أوضاعُ تلك / الأجزاء على وفق تغيّر أشكالها. وإذا سُلِّم وجود الجسم التعليمي وتوارده على شخص واحد بعينه كان إثبات عرضيته في غاية الظهور. وأما من زعم أن الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحدٌ[7] لا تبدّل فيه أصلًا؛ بل تتوارد عليه سطوحٌ وأشكالٌ مختلفةٌ[8] -فجوابه ما ذكرناه من أن المتبدّل ليس متعلّقًا[9] بظواهر الشمعة؛ بل بأعماقها. [٢٢٠ظ]

[١٨٨. ٤.] **(قوله: وما يكون إثباته للشيء مفتقرًا إلى البرهان لا يكون مقوّمًا)** قد[10] تقدّم أن هذا إنما يصح إذا كان ذلك[11] الشيء متصوّرًا بالكنه. وأما إذا كان متصوّرًا بوجهٍ ما[12] فيجوز أن يثبت له مقوّماته بالبرهان.[13] أولا يرى أنهم استدلّوا على جوهرية النفس الناطقة، مع زعمهم أن الجوهر جنس لها، واعتذروا عن ذلك بأنها متصوّرة بوجهٍ ما لا بكنهها.[14]

[1] ض - لا شك أن.
[2] ض: الانفصال.
[3] ك - فيها.
[4] غ - أن.
[5] ض: مع بقاء شخصه.
[6] انظر: الفقرة ١٤٦. ١٤. | انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩و.
[7] ض - كان إثبات عرضيته في غاية الظهور وأما من زعم أن الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحدٌ، صح هامش.
[8] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩و.
[9] غ: متبدلا.
[10] ك: وقد.
[11] ب - ذلك.
[12] ض - ما.
[13] انظر: الفقرة ٥. ٩.
[14] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩و.

وأما الدليل المختص بالزمان فتقريره: أن الزمان يفتقر إلى الحركة؛ لأنه مقدارها، والمقدار يفتقر إلى المتقدِّر، والحركة عرضٌ، والمفتقر إلى العرض عرضٌ، فالزمان عرضٌ.

وأما الدليل الخاص بالعدد فتقريره: أن العدد متقوِّم بالوحدات التي هي أعراض، والمتقوّم بالأعراض عرضٌ، فالعدد[١] عرضٌ.

فقوله «والتبدّل» إلى قوله «يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد» إشارة إلى الدلائل الخاصة. وفي كلامه لفٌّ ونشرٌ؛ فإن التبدّل مع بقاء الحقيقة يتعلّق بالجسم التعليمي، وافتقار التناهي إلى برهانٍ يتعلّق بالسطح، وثبوت الكرة الحقيقية يتعلّق بالخط، والافتقار إلى عرض يتعلّق بالزمان، والتقوّم به يتعلّق بالعدد.

[١٨٩.] **قال: وليست الأطراف أعدامًا وإن اتَّصَفَتْ بها مع نوعٍ من الإضافة.**

أقول: السطح طرفٌ للجسم، والخط طرفٌ للسطح، والنقطة طرفٌ للخط. وقد اختلفوا في أن الأطراف أعدامٌ أو لا؟ واختار المصنف أنها ليست بأعدام؛ وذلك لأن الأطراف

[١] و: فالأعداد.

حاشية الجرجاني

والأولى أن يقال: إن التناهي لا يكون من مقوّمات الجسم؛ لأنه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه، فهو أمرٌ عدمي، فلا يكون جزءًا لأمرٍ موجودٍ، فلا يكون السطحُ الثابتُ للجسم بواسطة الأمر العدمي الخارجُ عنه جزءًا له أيضًا.

وأما استدلاله على عرضية الخط بأن الجسم -كالكرة- يوجد بلا[١] خطٍّ، فلا يكون مقوّمًا له - **فيرد عليه** أنه يدلّ[٢] على أن الخط ليس مقوّمًا للجسم مطلقًا، ولا للجسم الذي لم يوجد فيه، ولا يدلّ على أنه ليس مقوّمًا للجسم الذي وُجِد فيه.[٣]

وقد يستدلّ تارةً على عرضية السطح والخط[٤] والنقطة بأنها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرضٌ، فهي بالعرضية أولى، وتارةً بأن هذه الأمور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر؛ لِما تقدّم من استحالة الجزء وما هو في حكمه، فتكون أعراضًا.(أ)

والزمان -لكونه مقدارًا للحركة قائمًا بها- يكون عرضًا؛ لأن القائم بالعرض عرضٌ، وكذا المتقوّم بأجزاءٍ كلُّها عرضٌ يكون[٥] عرضًا قطعًا كالعدد. وأما[٦] إذا كان بعض الأجزاء فقط عرضًا فلا يلزم كونه عرضًا كالسرير على ما قيل.

[١٨٩. ١.] (**قوله: السطح طرفٌ للجسم**)(ب) الجسم إذا انتهى في[٧] أحد امتداداته فقط كان هناك أمر ممتدّ في جهتين بالضرورة، ولا يمكن أن يكون جزءًا من الجسم مطلقًا؛

[١] غ: بدون.
[٢] غ - يدل.
[٣] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩و.
[٤] ب: ولا الخط.
[٥] ض - عرض يكون، صح هامش.
[٦] ض: أما.
[٧] ض غ ب - في.

منهوات

(أ) وفي هامش ع: هذا الدليل وإن أفاد عرضيّةَ السطح والخط لكنه لا يفيد مغايرةَ السطح للجسم التعليمي، وكذا لا يفيد مغايرة الخط للسطح، بخلاف الدليل المذكور في الشرح، فتأمل. "المحرره".

(ب) وفي هامش ك: ولا يرد عليه الجسم المخروطي الذي نهايته النقطة؛ لثبوت السطح في جانبه الذي انتهى أحد امتداداته فقط، والنقطةُ في جانبٍ آخر منه بلا مرية، وكذلك لا يرد على السطح ما توهّم من أن نهاية السطح المخروطي ليست خطًّا؛ بل نقطة، سواء أريد بالانتهاء الانتهاءُ في الوضع أو في المقدار. فإن نظر إلى الخط المستدير في القاعدة يَرِد على سطح المخروطين المتصلين القاعدة بحيث صارا جسمًا واحدًا، وعلى سطح الإهليلجي، إلا أن يجعل قضية مهملة؛ وذلك لأن منشأ هذا التوهّم الفاسد هو الغفلة عن قيد الأحد. وتفصيله في **شرح التذكرة**. فتدبّر.

ينتهي بها ما له الأطراف -أعني: الجسم-، والجسم ذو وضعٍ، فما به ينتهي الجسم -أعني: الأطراف- تكون ذوات أوضاع؛ لامتناع أن ينتهي ذو وضعٍ بما لا وضعَ له، وإذا كانت الأطراف ذوات أوضاع لا تكون أعدامًا؛ لامتناع أن تكون الأعدام ذوات أوضاع.[1]

وكون الأطراف متصفةً بالأعدام مع نوعٍ من الإضافة لا يقتضي أن تكون أعدامًا؛ لأن الأمور الموجودة يجوز اتصافها بالأعدام كالشخص الموجود المتصف بالعَمَى والعجز وغيرهما من الأعدام. وأما بيان اتصافها بالأعدام مع نوعٍ من الإضافة فلأن عند انتهاء الجسم تتحقّق ثلاثة أمور: أحدها: السطح الذي هو مقدارٌ ذو بُعْدَين؛ وثانيها: عدم الجسم بمعنى انتهائه[2] وانقطاعه لا العدم المطلق؛ وثالثها: إضافةٌ عارضةٌ تارةً للانقطاع، فيكون حينئذٍ الانقطاع نهايةً مضافةً إلى ذي النهاية، وتارةً للسطح، فيكون سطحًا مضافًا إلى ذي السطح، والنهايةُ عارضة للسطح، فيكون السطح متصفًا بالنهاية التي هي عدمٌ مع نوعٍ من الإضافة. وكذلك اعتَبِرْ الأمورَ الثلاثةَ في الخط والنقطة.

[1] و: الأوضاع.
[2] ج: النهاية.

حاشية الجرجاني

لأن كل جزء منه يجب انقسامه في جميع جهاته، فهو عرضٌ حالٌّ في الجسم التعليمي أوّلًا وبالذات، وفي الجسم الطبيعي ثانيًا وبالعرض. والسطح إذا انتهى في أحد امتداديه كان هناك أمر ممتدّ في جهة واحدة بالضرورة، ولا يكون جزءًا من السطح؛ لأن كل جزء منه يجب انقسامه في جهتين؛ بل هو عرضٌ حالٌّ في السطح، وبتوسّطه في الجسم التعليمي، وبتوسّطهما في الجسم الطبيعي. وقس على ذلك حال النقطة.

وأقوى ما استدلّوا به على وجود هذه الأطراف أن الجسمين الذين لا مفصلَ في شيء منهما -أي:[1] يكون كل منهما متصلًا في حدّ ذاته- إذا تلاقيا بظواهرهما / طولًا وعرضًا فما يلاقي به كلُّ واحدٍ منهما[2] الآخرَ لا يكون معدومًا؛ لاستحالة تلاقي الموجودين[3] بمعدوم؛[4] بل موجودًا منقسمًا في الطول والعرض -وهو ظاهر-، دون العمق، وإلا يلزم إما تداخل[5] العمقين وإما كون التلاقي ببعض ما فُرِض أنهما تلاقيا عليه.[6] وقس على ذلك إثبات الخط بتلاقي السطحين، وإثبات النقطة بتلاقي الخطّين. وهذا ما[7] وعدناك في مباحث الجزء الذي لا يتجزّأ.[8] [٢٢١و]

[١٨٩. ٢.] (**قوله: لامتناع أن تكون الأعدام ذوات أوضاع**) **قيل**: الأعدام قد يشار إليها تبعًا لمحالّها،[9] كما يشار إلى هذا العمى بواسطة الإشارة إلى الأعمى، فلم لا تكون[10] الأطراف كذلك؟[11]

[١٨٩. ٣.] (**قوله: تتحقّق ثلاثة أمور**) لم يُرِدْ بذلك أن كل واحد منها متحقّقٌ في الخارج موجودٌ فيه؛ لأن الانقطاع -وإن كان بمعنى الحاصل بالمصدر- ليس موجودًا خارجيًا وإن اتصف به الجسم اتصافًا مستمرًا، وكذا الإضافة العارضة له؛ بل أراد بالتحقّق ما يعمّ الوجود الخارجي وحصول الشيء لغيره بمعنى اتصاف ذلك الغير به.[12]

وقوله «وثالثها: إضافةٌ عارضةٌ تارةً للانقطاع [...] وتارةً للسطح» مع قوله «فيكون السطح متصفًا بالنهاية التي هي عدمٌ مع نوعٍ من[13] الإضافة» يُفهَم منه أن هناك إضافةً واحدةً تعرض للانقطاع، فيصير بها مضايفًا مشهوريًا للجسم،

[1] ض غ ب: أعني أن.
[2] ك + إلى.
[3] غ: الموجود.
[4] ب: بالمعدوم.
[5] ب: تلاقي.
[6] ض - عليه.
[7] ض - ما.
[8] انظر: الفقرة ١٤٢. ١.
[9] ب: لمحلها.
[10] غ: فلم لا يجوز أن تكون.
[11] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩و.
[12] غ - به.
[13] ب - من.

وما قيل: إن الأطراف ليست بموجودة؛ لأن الأطراف نهايات، والنهاية عبارة عن الفناء والعدم، ولأن الخطّين إذا التقيا عند تلاقي السطحين فلا يخلو إما أن يكون أحدهما ملاقيًا للآخر بالأسر، وحينئذٍ يلزم التداخل، أو لا بالأسر، وحينئذٍ يلزم انقسام الخط عَرْضًا، وكذا السطحان إذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين يلزم التداخلُ على تقدير الملاقاة بالأسر، والانقسامُ عُمْقًا على تقدير الملاقاة لا بالأسر، وكذا النقطتان إذا تلاقيا عند تلاقي الخطّين يلزم التداخل أو الانقسام، ولأنها[1] لو كانت موجودةً لكانت قائمةً بالجسم، فيلزم من انقسام الجسم انقسامُ السطحِ عمقًا والخطِ عَرَضًا، وكذا يلزم انقسامُ النقطة - **فباطلٌ**:[2]

أما الأول فلأن الأطراف ليست نهايات؛ بل أمورًا معروضةً للنهايات، كما ذكرنا.

وأما الثاني فلأنه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق؛ لأن امتناع التداخل إنما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر، والسطح لا حِصَّة[3] له من العظم والصغر من جهة العمق؛ لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول؛ لأن السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض، ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق؛ إذ لاحِصَّة للخط من العظم والصغر بحسب العمق والعرض، ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول؛ لأن الخط يتصف بهما من جهة الطول، ولا امتناع في تداخل النقطتين / مطلقًا؛[4] إذ لا [٦٣و] حِصَّة للنقطة من العظم والصغر مطلقًا. فالحاصل أن امتناع التداخل إنما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر، فحيث[5] لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل.

وأما الثالث فلأنه إنما يلزم من انقسام الجسم انقسامُها إذا كانت من الأعراض السارية، وليست كذلك.

[1] ح: لأنها.
[2] ح - فباطل.
[3] ج - حصة، صح هامش.
[4] ج - مطلقا.
[5] ح: بحيث.

أعني: فيصير نهايةً للجسم ويصير الجسم ذا نهاية له، فيضاف كل منهما إلى الآخر من حيث هو مضايف له، فيقال: النهاية نهاية لذي النهاية، وذو النهاية ذو نهاية للنهاية.

ثم إن ذلك الانقطاع المأخوذ مع تلك الإضافة -أعني:(أ) النهاية- يتصف به السطح، فيصير أيضًا[1] مضايفًا مشهوريًا للجسم، فالنهاية العارضة للسطح تشتمل على معنى عدمي، وهو[2] الانقطاع مع نوعٍ من الإضافة، وإنما جاز وصف السطح بالنهاية؛ لأن الجسم ينتهي به وينقطع عنده، فهو نهايةٌ بمعنى أنه منتهى به ومنقطعٌ عنده.

وإنما حكمنا بأن النهاية وذا النهاية مضافان مشهوريان؛ لأن صحة الإضافة من الجانبين من خواصّ المضاف المشهوري دون الحقيقي، كما سيأتي.[3]

[١٨٩. ٤.] (**قوله: وما قيل: إن الأطراف**) هو مبتدأ، وخبره[4] قوله «فباطل».

وأراد بقوله «إن الأطراف ليست نهايات» أن السطوح والخطوط والنقط ليست نفسَ الانتهاءات والانقطاعات حتى تكون عدميةً؛ بل هي[5] أمورٌ موجودةٌ في الخارج معروضةٌ للانقطاعات، كما ذكرنا.[6]

والجواب عن الثاني والثالث قد مرّ تحقيقه فيما سلف بما فيه غنية عن الإعادة. وقد مر أيضًا أن التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الأعراض الذاتية للكم

[1] غ - أيضا.
[2] ضغ ب: هو.
[3] انظر: الفقرة ٢٣٩. ٤.
[4] ضغ ب: خبره.
[5] ب - هي، صح هامش.
[6] انظر: الفقرة ١٨٩. ٣.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: تفسيرٌ للانقطاع المأخوذ بقرينة، أعني: فيصير نهايةً، لا للإضافة، فتأمل.

[٢.٥.٤. التناهي واللاتناهي وعروضهما للكم]

[١٩٠.] قال: والجنس معروضُ التناهي وعدمِه، وهما اعتباريان.

أقول: الجنس -أي: الكم الذي هو جنس المتصل والمنفصل- معروضُ التناهي وعدمِ التناهي مطلقًا، أعمّ من أن يكون بمعنى السلب أو بمعنى عدم الملكة؛ فإنه إذا كان معروضًا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة كان معروضًا له[١] بمعنى السلب؛ فإنه إذا كان الشيء الذي من شأنه التناهي متصفًا بعدم التناهي يكون التناهي مسلوبًا عنه. وعروضُ التناهي وعدمِه -بمعنى عدم الملكة- لجنس الكم بالذات، ولغيره بالعرض بسبب مقارنته للكم.

والتناهي واللاتناهي ليسا من الأمور الموجودة في الأعيان؛ بل اعتباريان؛ إذ ليس في الخارج شيء يقال له: "إنه تناهٍ أو لاتناهٍ"؛ بل إنما يعرضان للكم عند حصوله في الذهن.[٢]

[٢.٥.٥. مقولة الكيف وأقسامه]

[١٩١.] قال: الثاني: الكيف. ويُرسَم بقُيودٍ عدميةٍ تَخصُّه جملتُها بالاجتماع. وأقسامُه أربعةٌ.

أقول: لما فرغ من الكم شرع في الكيف. لا يمكن تحديدُ المقولات العشر التي هي أجناس عالية؛ لأنها بسائط، والتحديد[٣] إنما يمكن للمركبات، ولا يمكن أن تُرسَم رسمًا تامًّا؛ لأن الرسم التام لابدّ أن[٤] يُؤخَذ فيه الجنس، والأجناس العالية لا جنس لها. نعم، يمكن أن تُرسَم رسومًا ناقصةً.

وقد يُرسَم الكيف بأنه عرضٌ لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاءً أوّليًا، ولا يتوقّف تصوّره على غيره. فـ"العرض" تميّز عن الجوهر، وبقولنا "لا يقتضي القسمة" تميّز عن الكم، وبقولنا "اللاقسمة" تميّز عن الوحدة والنقطة، فإن كل واحدة منهما تقتضي اللاقسمة. وإنما قيّد الاقتضاء بالأوّلي؛ لتندرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسمة بالواسطة، فإن العلم بالبسائط يقتضي[٥] اللاقسمة؛ لكن لا اقتضاءً أوّليًا؛

[١] ف - له.
[٢] ح ف: العقل.
[٣] ح: التحديد.
[٤] ط: وأن.
[٥] ج - بالواسطة فإن العلم بالبسائط يقتضي، صح هامش.

حاشية الجرجاني

لا يُوصَف بهما[١] ما عداه إلا تبعًا له، وأن اللاتناهي بمعنى[٢] السلب يُوصَف به الكم وغيره، فلا يكون عرضًا ذاتيًا لشيء منهما.[٣]

[٢٢١ظ] [١٩١. ١.] **(قوله: لا يمكن تحديدُ المقولات العشر)** / هذا ظاهر على رأي من لا يجوّز تركّبَ الماهية من أمرين متساويين أو أمور متساوية. وأما على رأي من جوّزه فلا؛ إذ يجوز حينئذٍ تركّب بعضها؛ بل جميعها من الأمور المتساوية، فيصحّ تحديدها بها تامًّا وناقصًا.[٤]

[١٩١. ٢.] **(قوله: فـ"العرض" تميّز عن الجوهر)** وذلك لأن ما بعد العرض يتناول الجوهر أيضًا.

وإخراج الوحدة والنقطة عن الكيف هو المشهور، كما أشرنا إليه،[٥] ومنهم من التزم كونهما[٦] من الكيف، كما يُنبئ عنه قولهم "العرض إما أن يقتضي لذاته القسمةَ أو النسبةَ أو لا يقتضي شيئًا منهما، والثالث هو الكيف".

[١٩١. ٣.] **(قوله: وإنما قيّد الاقتضاء بالأوّلي)** أي: اقتضاء اللاقسمة كما يدلّ عليه قوله «لتندرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسمة بالواسطة».

[١] ب: بها.
[٢] ب - بمعنى، صح هامش.
[٣] انظر: الفقرة ١٣٠. ٤. | وفي هامش ك: اعلم أن هذا الكلام متعلّق بالقول الآتي، أعني: قوله «وعروض التناهي وعدمه».
[٤] ض: أو ناقصا.
[٥] غ - كما أشرنا إليه. | انظر: الفقرة ١٨٥. ٤.
[٦] ض ب: كونها.

بل بسبب بساطة المعلوم. وبقولنا "لا يتوقف تصوّره على[1] غيره" تميّز عن الأعراض النسبية التي هي الإضافة والأين والمتى والوضع والمِلك وأن يَفعل وأن ينفعل؛ فإن كلًّا منها يتوقّف تصوّره على[2] غيره. فقد رُسِم الكيف بقيودٍ عدميةٍ كلٌّ منها غيرُ مختصٍّ به، وتكون جملتُها بالاجتماع مختصةً به، فتكون القيود المجتمعة خاصةً مركّبةً للكيف.

والكيف ينقسم إلى أربعة أنواع؛ وذلك لأن الكيف إما أن يكون متعلقًا بوجود النفس أو لا، والأول هو الكيفية النفسانية، والثاني لا يخلو إما أن يكون متعلقًا بالكمية أو لا،

[1] ج + تصور.
[2] ج + تصور.

حاشيـة الجـرجاني

وقد يُتوهَّم تعلّق هذا القيد بالاقتضاء مطلقًا، وتكون فائدتُه في اقتضاء القسمة الاحترازَ عن خروج الكيفيات المنقسمة بسبب حلولها في الكميات أو في محالّها؛ فإنها تقتضي القسمةَ في محالّها؛ لكن بواسطة الكميات لا أوّلًا وبالذات.

وهو مدفوعٌ بأنه لا اقتضاء هناك أصلًا، فلا حاجة إلى التقييد قطعًا.(1)

[١٩١. ٤.] (قوله: تميّز عن الأعراض النسبية) هذا -على ما قيل- إنما يتمّ على رأي من يَجْعَلُ النسبةَ ذاتيةً لتلك الأعراض. وأما على المذهب المشهور -وهو أنّ[1] النسبة لازمةٌ لها- فلا؛[2] وذلك لأنه أراد بتوقّف تصوّره على تصوّر غيره أن يكون عروضه للشيء بالقياس إلى غيره، فيتوقّف تعقّله على تعقّل ذلك الغير كالأبوة والبنوة. ولو أريد به[3] التوقّف مطلقًا لم يصح؛ لأن كل مركّب -جوهرًا كان أو عرضًا، نسبيًّا أو غيره- فإن تصوّره يتوقّف على تصوّر غيره، أعني: جزأه.[4]

ولا شكّ أن الأعراض النسبية إنما تكون عارضةً لمحالّها بالقياس إلى غيرها إذا كانت نسبًا مخصوصةً. وأما إذا كانت هيئاتٍ تلزمها نسبٌ مخصوصةٌ فلا. أولا يرى أن التربيع -أعني: الهيئة[5] العارضة للسطح بسبب إحاطة الحدود الأربعة به- يتوقّف تصوّره على تصوّر الحدود والمحلّ، مع أنه داخلٌ في التعريف؛ لأن عروضه للسطح ليس بالقياس إلى غيره. واعلم أنهم صرّحوا بأن بعض أقسام الكيف قد يوجب تصوّرُه تصوّرَ غيره -وإن لم يتوقّف[6] عليه-،كالاستقامة والانحناء؛ فإنه لا يمكن تعقّلهما[7] إلا في محلّ، وكالإدراك والقدرة والشهوة والغضب؛ فإن تصوّرها يوجب تصوّر متعلّقاتها. وحينئذٍ يمكن أن يقال: إن التربيع يوجب تصوّرَ الحدود والمحل ولا يتوقّف عليه، فلا حاجة بنا في إدخاله إلى تفسير التوقّف بما ذكر.

وأما حديث الكل والجزء فيندفع بتقييد الغير بالخارج؛ لكن الأعراض النسبية على المذهب المشهور تبقى واردةً على التعريف؛ إذ يقال: إن تصوّرها يوجب تصوّر غيرها، /[8] ويستلزمه، ولا يتوقّف عليه. [٢٢٣و]

[١٩١. ٥.] (قوله: وذلك لأن الكيف) هذا التقسيم إشارة إلى ضبطٍ استقرائيٍّ لا حصرٍ عقليٍّ؛ لأن محصوله أن الكيفية إذا لم تكن مختصّةً

[1] غ + تكون.
[2] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩ظ.
[3] غ - به.
[4] ب: جزآه.
[5] ب: الهيئات.
[6] غ - لأن عروضه للسطح ليس بالقياس إلى غيره واعلم أنهم صرّحوا بأن بعض أقسام الكيف قد يوجب تصوّرُه تصوّرَ غيره وإن لم يتوقّف.
[7] ض: تعقلها.
[8] سقط رقم ٢٢٢ في ترقيم النسخة، ومن هنا يستمرّ الترقيم بـ٢٢٣.

منهوات

(1) وفي هامش ك: قيل: إن الاقتضاء بمعنى القبول؛ ولهذا أورد لفظ "القبول" في تعريف الكم، فعدم قبولها القسمةَ بالذات محلّ تأمُّل. واعلم أن هذا الكلام يخالف في الظاهر لكلامه في شرح المواقف(1) حيث سلّم تعلّقه به مطلقًا، فتأمل. | (1) شرح المواقف للجرجاني، ١٦٣/٥.

والأول هو الكيفية المختصة بالكميات، والثاني لا يخلو إما أن يكون استعدادًا أو فعلًا، والأول يُسمَّى كيفيةً استعداديةً، والثاني يُسمَّى كيفيةً محسوسةً.

[٦.٥.٢. الكيفيات المحسوسة]

[١٩٢.] قال: فالمحسوسات إما انفعاليات أو انفعالات، وهي مغايرةٌ للأشكال؛ لاختلافهما في الحمل، وللمزاج؛ لعمومها.

أقول: أراد أن يشير إلى مباحث الأنواع الأربعة من الكيفيات، فبدأ بالكيفية المحسوسة؛ لأنها أظهرُ أنواعه.

والكيفية المحسوسة إن كانت راسخةً -كصُفْرة الذَهَب، وحلاوة العَسَل- سُمِّيت انفعالياتٍ، وإن كانت غيرَ راسخةٍ -كحُمْرة الخجل، وصُفْرة الوَجَل- سُمِّيت انفعالاتٍ.

وإنما سُمِّيت الأُولى بالانفعاليات لوجهين: الأول: أن حدوثها يَتْبَع الانفعال إما بحسب الشخص -كالصفرة التي تَتْبَع المزاجَ الحارَّ المُستحكِمَ في الكَبِد، وكحلاوة العسل؛ فإن كل واحدة منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقّق إلا عند انفعال الموادّ-، وإما بحسب النوع كحرارة[١] النار؛ فإن حصولها في النار وإن لم يكن لأجل الانفعال؛ لكن من شأن نوع الحرارة أن **يَحْدُث أيضًا بالانفعال الذي هو المزاج. الثاني: أنها يَحْدُث منها انفعالٌ في الحواس.**

[١] ج: فكحرارة.

حاشية الجرجاني

بذوات الأنفس ولا بالكميات ولم تكن ماهيتها نفسَ الاستعداد كانت كيفيةً[١] محسوسةً، وهو غير معلوم، غايتُه أنه استُقرِئَ،[٢] فلم يُوجَد غيرها.[٣]

فإن قلت: لعلّه أراد بالفعل ما لا يكون استعدادًا، والحصر فيهما[٤] ظاهر.

قلت: كون الفعل بهذا المعنى منحصرًا في الكيفيات المحسوسة ممنوع. وكذا الحال إذا قيل: الكيفية إما أن تكون مختصّةً بالكمية -كالزوجية والتربيع- أو لا، والثاني إما أن يكون محسوسًا بإحدى الحواس الظاهرة أو لا، وغيرُ المحسوس إما أن يكون استعدادًا نحو الكمال كالقوة واللاقوة، أو يكون كمالًا كالحال والملكة.

[١٩٢. ١.] **(قوله: لكن من شأن نوع الحرارة أن يَحْدُث أيضًا بالانفعال الذي هو المزاج) قال الإمام:** من شأن الحرارة والبرودة أن يَحْدُثا بالمزاج. وأما[٥] الرطوبة واليبوسة هل من شأنهما ذلك ففيه كلام؛ لكن الشكل ليس كذلك بالاتفاق.[٦]

[١٩٢. ٢.] **(قوله: الثاني: أنها يَحْدُث منها انفعالٌ في الحواس)** أي: ينفعل عنها[٧] الحواس أوّلًا،[٨] ولو لم تُعتبَر الأوّلية دخلت فيها الأشكال والحركات وغيرها، إلا أن الثقل والخفّة منها، مع أن في كونهما من المحسوسات الأُوَل كلامًا. فكأن الشارح حذف قيدَ "الأوّلية" احترازًا عن خروج الخفّة والثقل، أو لأن حدوث الانفعال عنها مطلقًا كافٍ في وجه تسميتها بالانفعاليات؛ إذ لا يجب في وجه التسمية الاطراد، فالكيفيات المحسوسة لها تعلّقان بالانفعال: أحدهما بالتابعية شخصًا أو نوعًا، والثاني بالمتبوعية؛ فلذلك نسبت إليه.

[١] ض - إذا لم تكن مختصّة بذوات الأنفس ولا بالكميات ولم تكن ماهيتها نفس الاستعداد كانت كيفيةً، صح هامش.
[٢] ض: استقراء.
[٣] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩ظ.
[٤] ك: فيها.
[٥] ض ب + أن.
[٦] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٦٨و.
[٧] ب: منها.
[٨] غ - أولا.

وإنما سُمِّيت الثانية بالانفعالات، ولم تُسمَّ بالانفعاليات وإن جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين؛ لأنها لسرعةِ زوالِها وقِصَرِ مدّتِها مُنِعَت اسمَ جنسها، كما يقال للقليل: "إنه ليس"،[1] **وسُمِّيت باسم الأمر الذي هو في التجدّد والتغيّر**، وهو الانفعال، فيكون هذا الاسم منقولًا إليها للمشابهة.

والعلم بثبوت هذه الكيفيات ضروري، فلا حاجة إلى الاحتجاج على ثبوتها.

وهذه الكيفيات / مغايرة للأشكال؛ لاختلافهما في الحمل، أي: يُحمَل شيءٌ على هذه الكيفيات، ولا يُحمَل على الأشكال، وبالعكس. أما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الأشكال فإن هذه الكيفيات متضادّة، والأشكال غيرُ متضادةٍ. وأما حمل الشيء على الأشكال دون هذه الكيفيات فإن الأشكال ملموسةٌ، والألوانَ والطعومَ والروائحَ والأصواتَ غيرُ ملموسةٍ. [٦٣ظ]

[1] ط + بشيء.

حاشية الجرجاني

[١٩٢. ٣.] (**قوله: وسُمِّيت باسم الأمر الذي هو في التجدّد والتغيّر**) فإن الانفعال معناه الأصلي: أمرٌ سيّالٌ فيه تجدّدٌ وتغيّرٌ، فنُقِلَ منه وجُعِلَ اسمًا للكيفيات[1] المحسوسة التي تتغيّر سريعًا؛ لأجل هذه المناسبة. **وقد يقال**: نُقِصَ من اسم جنسها شيءٌ، وأُطْلِقَ الباقي عليها تنبيهًا على نقصانها.

[١٩٢. ٤.] (**قوله: وهذه الكيفيات مغايرة للأشكال**) زعم جمعٌ من الأوائل أن هذه الكيفيات نفسُ الأشكال. قالوا: إن الأجسام ينتهي تحليلها إلى أجزاء صلبية قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام[2] الفعلي، وزعموا أن تلك الأجزاء متخالفة الأشكال، فالأجزاءُ التي تحيط بها أربعُ مثلّثات تكون متحدّدةَ الأطراف مفرّقةً لاتصال العضو، فتحسّ منها بالحرارة،[3] والأجزاءُ التي تحيط بها ستُّ مربّعات تكون غليظةَ الأطراف غيرَ نافذة في العضو، فتحسّ منها بالبرودة.[4] وكذا الحال في الطعوم، فإن الجزء الذي يقطّع العضوَ إلى أجزاء صغار ويكون شديدَ النفوذ فيه هو الحريف، والجزء الذي يتلاقى هذا التقطيعَ هو الحلو. / فكذلك القول في الألوان، فإن الجزء الذي ينفصل منه شعاعٌ مفرّق للبصر هو الأبيض، والذي ينفصل منه شعاعٌ جامع للبصر هو الأسود، ويتحصّل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الألوانُ المتوسّطةُ بين السواد والبياض. [٢٢٣ظ]

وقال جماعة من المتكلّمين: ليس في النار حرارة؛ ولكن الله تعالى أجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيبَ مماسة النار، وكذا الكلام في الطعوم والروائح والألوان.(1)

قال الإمام: إن ثبوت هذه الكيفيات من أجلى العلوم الضرورية، والاستدلال على الضروريات عبثٌ؛ لكن[5] المشائيين أبطلوا قول القدماء بوجهين:[6]

أحدهما: أن الأشكال ملموسة -أي: مُدرَكة باللمس- في الجملة، والألوان والطعوم والروائح غيرُ مُدرَكة باللمس أصلًا، فالأشكال مغايِرةٌ لها. وإنما فسّرنا الملموسة بما ذكرنا لينفدع ما قيل من أنا لا نسلّم كونَ الأشكال ملموسةً؛ بل الملموس هو السطوح. وأما الهيئة الحاصلة من إحاطتها فمُبصَرةٌ لا ملموسةٌ.

[1] ب: الكيفيات.
[2] غ - الانقسام.
[3] ض: الحرارة.
[4] ك: البرودة.
[5] ك: ولكن.
[6] انظر: **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ٦٨و. وقال الرازي في هذين الوجهين: «والمشاؤون أبطلوا قول القدماء بأن الأشكال ملموسة وغير متضادة، والألوان بالعكس؛ والحرارة والبرودة ضدان، والأشكال لا تضاد فيها، فهذه الكيفيات غير الأشكال.».

منهوات

(1) وفي هامش ك: أي: ليس في الجسم الأبيض مثلًا بياض؛ لكن الله أجرى عادته بخلق البياض في الباصرة عقيب اتصال الشعاع البَصَري بهذا الجسم. "لي [يعني: ناسخ ك]".

وهذه الكيفية أيضًا مغايرة للمزاج؛ لأنها أعمّ من المزاج؛ لأن الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج، كما في البسائط، والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية، فتكون هذه الكيفية أعمّ من المزاج، فتكون مغايرةً له؛ لأن العامَّ يغايرُ الخاصَّ.

[٢.٥.٧. الملموسات]

[١٩٣.] قال: فمنها: أوائل الملموسات، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والبواقي منتسبةٌ إليها.

أقول: قدّم البحث عن الكيفيات الملموسة؛ لأنها تعمّ بالنسبة إلى كل حيوان؛ فإن جميع الحيوانات تُدرِكها، ولا نجد جسمًا من الأجسام العنصرية خاليًا عنها.

حاشيـة الجـرجاني

فإن قيل: نحن لا ندّعي أن الأشكال نفسُ هذه الكيفيات؛ بل نقول: إن اختلاف الأشكال يُوجِب هيئاتٍ حاصلةً في الحواس، والمحسوس هو تلك الهيئات فقط، ولا امتناع في أن يكون اختلاف الأشكال مفيدًا لآلة[١] البصر[٢] أثرًا، ولآلة اللمس أثرًا آخرَ، وليس في الخارج كيفيةٌ محسوسةٌ مغايرةٌ لنفس الشكل، وما ذكرتم من القياس لا يدلّ على ثبوتها.

أجيب بأن تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفسَ الأشكال؛ لأن الأشكال ملموسة، والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامّة ليست ملموسةً، وإذا جاز وجود كيفيات مغايرة للأشكال في الحواس جاز وجودها في الأجسام الخارجية.

وردّ هذا الجواب بمنع هذه الملازمة، وعلى[٣] تقدير تسليمها يلزم جوازُ ثبوت كيفيات[٤] في الأجسام الخارجية لا ثبوتها[٥] فيها.

والوجه الثاني لإبطال قول القدماء هو أن هذه الكيفيات -أعني: الألوان والطعوم والروائح والحرارة وأخواتها- متضادّةٌ، والأشكال ليست بمتضادة.

واعترض عليه[٦] بأنه إن أراد بالتضادّ التضادَّ المشهوريَّ فلا نسلّم أن الأشكال غير متضادّة بهذا المعنى، وإن أراد به التضادّ الحقيقي فهو في الكيفيات إنما يكون بين الأطراف، فيلزم مما ذكره أن لا تكون الأشكال كيفياتٍ هي الأطراف، فجاز أن تكون كيفياتٍ هي الأوساط.[٧]

ويمكن أن يجاب عنه بأن جنس الأشكال ليس فيه تضادٌّ حقيقيٌّ، وأجناس تلك الكيفيات فيها تضادٌّ حقيقيٌّ، فيتغايران قطعًا.

[١٩٢. ٥.] **(قوله: والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية)** إذ لا معنى للمزاج إلا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحارّ والبارد مثلًا التي تستسخن بالقياس / إلى البرودة، [٢٢٤و] وتستبرد بالقياس إلى الحرارة، فهي بالحقيقة من[٨] جنس الحرارة والبرودة، فتكون كيفيةً ملموسةً، والطعوم والروائح والألوان ليست من الكيفيات الملموسة، فهي مغايرةٌ للمزاج. نعم، ربما تحصل تابعةً له، وتابعُ الشيء يكون غيرَه.

[١٩٣. ١.] **(قوله: قدّم البحث عن الكيفيات الملموسة؛ لأنها تعمّ بالنسبة إلى كل حيوان)** الملموسات تسمّى أوائل المحسوسات لوجهين:[٩]

١ ب: للآلة.
٢ ض - البصر.
٣ غ: على.
٤ غ: الكيفيات.
٥ ب - الخارجية لا ثبوتها، صح هامش.
٦ غ - عليه.
٧ هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٣٩ظ.
٨ ض + تفاعل.
٩ ب: بوجهين.

وأوائل الملموسات: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة؛ لأن البسائط العنصرية لا تخلو عنها، بخلاف سائر الكيفيات الملموسة، ولأنها تكون ملموسة أوّلًا وبالذات،[1] بخلاف البواقي؛ فإنها ملموسة بتوسّطها، والبواقي منسوبة إليها.

[1] و: بالذات.

حاشية الجرجاني

أحدهما: أن القوة اللامسة تعمّ جميع الحيوانات، فلا يخلو حيوانٌ عن هذه القوة، وقد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة، كالخَرَاطِين الفاقدة للمشاعر الأربعة، وكالخُلْد الفاقد لحاسّة البصر. والسرّ في ذلك أن بقاء الحيوان باعتدال مزاجه، فلابدّ له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة إياه، وذلك بإدراكها، فالحكمة تقتضي أن لا يخلو حيوانٌ عن هذه القوة. وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة،[1] فجاز الخلو عنها.

واعترض بأن جواز الخلو لا يستلزم وقوعه. وأما تلك الحيوانات فجاز أن تكون مشاعرها ضعيفةً جدًّا لا مفقودةً بالمرة.[2] ولو اكتفى بالأهمية لكفى في وجه التسمية والتقديم.

الثاني: أن الأجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة، ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة. والحكمة[3] في ذلك أن الإبصار لَمَّا توقّف على توسّط جسم فلابدّ أن يكون ذلك الجسم خاليًا عن الكيفية المبصرة، وإلا لاشتغلت الحاسّةُ بكيفيته، فلا تُدرَك كيفيةُ الجسم الآخر على ما ينبغي. وكذلك الذوق يتوقّف على تكيّف الرطوبة اللّعابيّة بطعمِ ذي الطعم أو اختلاطها بشيء من أجزائه وإيصالها إياه بالنفوذ إلى القوة الذائقة، فلابدّ من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة، وإلا لم يحصل الإحساس التامّ بذلك الطعم؛ بل يحسّ حينئذٍ بطعمٍ[4] مركّب. وكذا الشمّ يتوقّف على جسمٍ يتكيّف بكيفيةِ ذي الرائحة أو يختلط بأجزاء منه، فلابدّ من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه. وهكذا السمع يتوقّف على توسّط جسمٍ يَحمِل الصوتَ إليه، فلابدّ أن يكون في نفسه خاليًا عن الصوت، وإلا لم يحمله كما ينبغي، ولم يحصل الإحساس التامّ. وأما اللمس فلا حاجة به[5] إلى متوسّط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة.

[١٩٣. ٢.] (قوله: وأوائل الملموسات) كما أن الملموسات[6] أوائل المحسوسات لِمَا[7] عرفتَ، كذلك هذه الكيفيات الأربع أوائل الملموسات؛ لثبوتها للبسائط العنصرية،(أ) وتَحَصُّلِ المركّبات منها بتوسّط المزاج المتفرّع عن هذه الأربعة. ولأن تلك البسائط لا تخلو عن هذين الجنسين -أعني: جنس الحرارة والبرودة- وما يتوسّطهما(ب) -وهو الفعل-، وجنسِ الرطوبة واليبوسة وما يتوسّطهما، / وهو الانفعال. [٢٢٤ظ] وأما الملموسات الباقية فإما أن تخلو عنها تلك الأجسام أو تكون منتميةً عند الاعتبار إلى هذه الأربعة. ولأنها مُدرَكة باللمس أوّلًا وبالذات، وما عداها[8] يُدرَك بتوسّطها.[9]

وما قيل من أن الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسّطٍ فقد يجاب عنه بأنهما من الوضع عند بعضهم.[10] واللطافة تُطلَق بالاشتراك على معانٍ أربعةٍ: رقّة القوام،

[1] ب: الصورة.
[2] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩ظ.
[3] ب: والحكم.
[4] ك - بطعم.
[5] ض ك - به.
[6] ب - كما أن الملموسات، صح هامش.
[7] ض: كما.
[8] غ: عداهما.
[9] غ: بتوسطهما.
[10] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩ظ.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: ولما لم يلزم الاطراد في وجه التسمية لم يلزم أن يسمّى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلًا بأوائل الملموسات، مع أنها ثابتة للبسائط العنصرية. "حسن".

(ب) وفي هامش ع: وهي الكيفية المتوسّطة الحاصلة في تلك البسائط بعد التركيب والمزاج، فافهم. "لمحرره".

والكيفية الملموسة إما فعليةٌ تَفْعَل الصورةُ بواسطتها في المادة وإما انفعاليةٌ تَجْعَل المادةَ مستعدّةً لأن تنفعل عن الغير، والحرارةُ والبرودةُ فعليتان، والرطوبةُ واليبوسةُ انفعاليتان، والبواقي -مثل اللطافة والكثافة، والهَشَاشة واللُّزُوجة، والبِلَّة والجَفَاف، والخِفَّة والثِّقَل- تابعةٌ لهذه الأربعة.

[١٩٤.] قال: **فالحرارةُ جامعةٌ للمتشاكلات ومُفرِّقةٌ للمختلفات، والبرودةُ بالعكس، وهما متضادّتان. وتُطلَق الحرارةُ على معانٍ أُخَر مخالفةٍ للكيفية في الحقيقة.**

أقول: الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غَنِيةٌ عن التعريف بالحدّ أو الرسم؛[١] إذ لا أظهر من المحسوسات؛ لكن ربما يفتقر إلى التنبيه على مفهومِ اسمِ بعضِها بسبب التباسه بالغير، فما ذكروه[٢] من خواصّها لم يُقصد بها تعريفها؛ بل قصدوا بها بيان أحكامها.

والحرارة من شأنها جمعُ المتشاكلات وتفريقُ المختلفات؛ لأنها تُفيد الميلَ المصعِّدَ بواسطة التسخين، فالمركّب من الأجسام المختلفة في اللطافة والكثافة إذا أَثَّرتْ الحرارةُ فيه

١ ج: والرسم.
٢ ج ح ف: ذكره.

حاشية الجرجاني

وقبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدًّا، وسرعة التأثّر عن الملاقي، والشفافية. والكثافة تُطلَق على مقابلات هذه المعاني. وذكر بعضهم أن اللطافة بالمعنى الأول عين الرطوبة، وبالمعاني الباقية ليست من الملموسات، وكذا الكثافة بمعناها الأول[١] عين اليبوسة، وبالمعاني الباقية ليست من الملموسات.[٢] وقد مرّ تفسير الهشاشة واللزوجة،[٣](ا) وسيأتي الكلام في البلّة والجفاف،[٤] والخفّة والثقل.[٥]

[١٩٣. ٣.] (**قوله: تابعةٌ لهذه الأربعة**) منع ذلك؛ لجواز وجودها في بسيط أو مركّب بلا تبعية؛ فإن الدوران لا يفيد يقينًا كليًّا.[٦]

[١٩٤. ١.] (**قوله: غَنِيةٌ عن التعريف بالحدّ أو الرسم؛ إذ لا أظهر من المحسوسات**) **اعترض[٧] عليه بأن المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلًا، لا ماهيتها[٨] الكلّية؛ فإن الحسّ لا يفيد معرفتها، فجاز أن تعرّف بالأقوال الشارحة.[٩]**

والجواب: أن إدراك جزئياتها يُعِدّ النفس لمعرفة الماهية الكلّية على وجهٍ لا يُتصوَّر مثلُه في تعريفاتها، ومن أنصف اعترف بأن الإحساس لجزئيات الحرارة يفيد معرفةَ ماهيتها بوجهٍ لا يمكن تحصيل مثله من التعريفات التي تتوهّم صحّتها.

[١٩٤. ٢.] (**قوله: بل قصدوا بها بيان أحكامها**) فالمقصود هو التصديق لا التصوّر، وذلك لا ينافي التنبيه بذكر خواصّها على مفهومات أسمائها؛ لأن التعريفات اللفظية لا يفيد تصوّرًا كما عرفتَ.

[١٩٤. ٣.] (**قوله: من شأنها جمعُ المتشاكلات وتفريقُ المختلفات**) وذلك إذا أَثَّرت في الجسم المركّب الذي لا تكون بسائطُه شديدةَ الالتحام،

١ ب - الأول، صح هامش.
٢ ك - وكذا الكثافة بمعناها الأول عين اليبوسة وبالمعاني الباقية ليست من الملموسات.
٣ انظر: الفقرة ١٥٢. ١١.
٤ انظر: الفقرة ١٩٥. ٢.
٥ انظر: الفقرة ١٩٦.
٦ هذا المنع لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩ظ.
٧ ب: اعتراض؛ ك: واعترض.
٨ ض غ: ماهياتها.
٩ قارن: الفقرة ٢٠٨.

منهوات

(ا) وفي هامش ك: **قال في حاشية المطول في البيان:** اللزوجة: كيفية تقتضي سهولة التشكّل مع عسر التفرق، وبها يمتدّ الشيء متصلًا، وتحدث من شدّة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل، والهشاشة ما يقابلها. انتهى كلامه. ويُفهَم منه أنهما منسوبتان إلى الرطوبة مع اليبوسية، كما صرّح به في آخر الفلكيات، فلا تغفل عنه. "لي [يعني: ناسخ ك]".

فألطَفُه أقبلُ للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو أقبلُ من الماء الذي هو أقبلُ[1] من الأرض، والأقبلُ يتبادر إلى التصعيد قبل الأبطأ، فتُفرِّق[2] الأجسامَ المختلفةَ الطبائع التي حدث المركّب من التئامها، ويحصل عند تفريق[3] تلك الأجزاء اجتماعُ المتشاكلات بمقتضى طبائعها. والبرودة بالعكس، أي: من شأنها جمعُ المختلفات وتفريقُ[4] المتشاكلات.

والبرودة ليست عدمَ الحرارة؛ لأنها محسوسة بالذات، ولا شيءَ من العدم كذلك؛ بل التقابل بينهما تقابلُ التضادّ؛ لأنهما كيفيتان وجوديتان، يتواردان على موضوع واحد، بينهما غايةُ الخلاف طباعًا.

والحرارة تُطلَق على معانٍ أخرَ مخالِفةٍ للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة، مثل الكيفية المناسبة للحياة المسمّاة بالحرارة الغريزية، وهي مخالفةٌ لحرارة النار في الحقيقة؛ لأن حرارة النار مُعدِمةٌ للحياة، وتلك شرطٌ[5] في وجودها، ومثل الكيفية المحسوسة الفائضة من الكواكب النيّرة.

[1] و - من الماء الذي هو أقبل.
[2] أي: الحرارة.
[3] و + صفة.
[4] و: تفرق.
[5] ح: شروط.

حاشية الجرجاني

وقد ينعكس الأمر كما إذا أثّرت في الجسم البسيط كالماء؛ فإنه ينفصل عنه حينئذٍ أجزاء مائية بالتبخير، وتتصاعد إلى مكان الهواء، فتختلط به، فقد فرّقت المتشاكلات وجمعت المختلفات.[1]

[١٩٤. ٤.] (قوله: **فألطَفُه أقبلُ للتصعيد**) وذلك لأن الألطف يتأثّر أسرع[2] من المسخِّن، فتحدث فيه السخونةُ المقتضية للخفّة التي تقتضي صعودَ محلّها، فإذا لم يكن التحام أجزاء المركّب شديدًا انفصل الألطف فصَعِدَ. فالفعل الأول للحرارة هو إحداث الخفّة بالإعداد، فيتْبَعه التصعيد الموجب للتفريق، ثم الاجتماع بعد ذلك بمقتضى طباعها. ولَمّا كانت الحرارة مزيلةً لِما يعوق طبائعَ الأجزاء عن مقتضاها نُسِب ذلك المقتضى إلى الحرارة.

وإذا كان الالتحام بين الأجزاء شديدًا، فإن[3] كان اللطيف / والكثيف قريبَيْن من الاعتدال وقَوِيَ تأثيرُ الحرارة حدَثَتْ حركةٌ دوريةٌ كما في الذهب؛ فإن النار لا تُفرّقه لشدة التلازم بين بسائطه، فإذا مال اللطيف إلى[4] الصعود جذبه الكثيف إلى الانحدار، فتَحدُث حركةٌ دوريةٌ؛ وإن كان اللطيف غالبًا كما في النحاس المزنجر بالنُوشادِر زَنجرةً مُحكَمةً(أ) فإنه ربما يصعد بالكلّية إذا قَوِيَ تأثيرُ الحرارة فيه؛ وإن كان الكثيف غالبًا، فإن لم يكن غالبًا جدًّا أفادته الحرارةُ تليينًا كالحديد، وإن كان غالبًا جدًّا لم يَقْوَ على تليينه أيضًا كالطَّلْق والنُّورة، إلا بالحِيَل التي يستعملها أهل الإكسير. [٢٢٥و]

[١٩٤. ٥.] (قوله: **والبرودة بالعكس**) فإنها إذا أثّرت في المركّب المتخالف الأجزاء أَوجَبَت تكاثفَها والتصاقَ بعضها ببعض، ومَنَعَت من تفاريقها، فالحرارة توجب تسييلَ الرطوبات المتجمّدة بالبرودة[5] وتحليلَها وتصعيدَها، والبرودةُ توجب انجمادَها وتكاثفها وانضمامها.

[١٩٤. ٦.] (قوله: **ولا شيءَ من العدم كذلك**) أي: محسوسًا بالذات. نعم، قد يُدرَك العدم بالحس تبعًا، كما إذا أحسّ بحرارة جسمٍ عُلِم أنه ليس باردًا، فعَدَمُ برودتِه مدرَكٌ بالوهم التابع للحسّ الظاهر.

[1] ض: المتخالفات.
[2] ب - أسرع.
[3] ك: فإذا.
[4] ب - إلى.
[5] غ - بالبرودة.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: وفي المواقف: «كالنوشادر». واعلم أنه قال الشريف في الطعوم في تفسير قول صاحب المواقف «كما يزَنجَر»: أي: يجعل الصُفْر زنجارًا أو أجزاء صغارًا. فتدبّر.

[١٩٥.] **قال: والرطوبة: كيفيةٌ تقتضي سهولةَ التشكّل، واليبوسة بالعكس، وهما مغايرتان لِلّين والصلابة.**

أقول: الرطوبة: كيفيةٌ بها يكون الجسم سهلَ التشكّل بشكل الحاوي الغريب، سهلَ الترك له. وهي غيرُ البِلّة، وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم. «واليبوسة بالعكس»، أي: اليبوسة بالعكس من الرطوبة، أي: الكيفية التي يصير بها الجسم صعبَ التشكّل بشكل الحاوي الغريب، صعبَ الترك له. وهي غيرُ الجفاف، وهو عدم البلّة عما من شأنه أن يبتلّ، فالجفاف في مقابلة البلّة، كما أن اليبوسة في مقابلة الرطوبة.

حاشيـة الجـرجاني

وقد سبق بيان التخالف بين الحرارة النارية والحرارة الغريزية.[١] وأما مخالفة النارية للكيفية الفائضة من الكواكب النيّرة[٢] فلأن الأعشى يتضرّر بحرارة الشمس دون حرارة النار، وذلك دليل المخالفة.(أ)

[١٩٥. ١.] (**قوله: الرطوبة: كيفيةٌ**) للرطوبة تفسيران: أحدهما: ما ذكره، والثاني: أنها كيفيةٌ يكون الجسم بها سهلَ الالتصاق بالغير سهلَ الانفصال عنه.

وقد أُورِدَ على التفسير الثاني أنه يلزم منه أن يكون ما هو أشدّ التصاقًا أرطب، فيكون العسل أرطب من الماء، وهو باطل قطعًا.

ودُفِعَ هذا اللزوم بأن الرطوبة لَمّا كانت مقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال كان اللازم منه أن يكون ما هو أسهل التصاقًا وانفصالًا أرطب لا ما ذكرتم، ولا شكّ أن الماء أسهل التصاقًا وانفصالًا من العسل، فيكون أرطب منه.

قال الإمام: لا شكّ أن الماء رطب،[٣] وله وصفان: أحدهما: الكيفية التي بها يكون سهلَ التشكّل بشكل الحاوي الغريب سهلَ الترك له، والثاني: الكيفية التي بها يكون سهلَ الالتصاق والانفصال. فإن[٤] فُسِّرتْ الرطوبة بالكيفية الأولى كان الهواء رطبًا، وإن فُسِّرَتْ بالكيفية الثانية[٥] لم يكن الهواء رطبًا، فالنزاع لفظي، إلا أن تفسيرها بالثانية أولى؛ لاتفاق الكل على أن الرطب إذا امتزج باليابس أفاده[٦] استمساكًا عن التشتّت، والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكًا، ولأنه يلزم من تفسيرها بالأولى / أن يكون النار أرطب العناصر؛ لكونها ألطفها، ولم يقل به أحد.[٧] [٢٢٥ظ]

وقد يقال: ليس في الماء والعسل سهولةُ الانفصال؛ بل العسل أعسر منه انفصالًا، فلو فسّرت الرطوبة بالكيفية الثانية لم يكن الماء رطبًا. وما ذكر من الاتفاق إنما هو من العوام. ولزوم كون النار أرطبَ قد مرّ فيه كلام.[٨]

[١٩٥. ٢.] (**قوله: وهي غيرُ البِلّة**) اعلم أن ههنا جسمًا رطبَ الجوهر وجسمًا مبتلًّا وجسمًا منتقعًا، فالأول ما له كيفية مسمّاة بالرطوبة تقتضي سهولةَ التشكّل أو سهولةَ الالتصاق على الرأيين كالماء، والثاني -أعني: المبتلّ- ما جرى على ظاهره ذلك الجسمُ الرطب الجوهر،(ب) كالحجر الذي جرى على ظاهره الماء،

[١] انظر: الفقرة ١٧٧. ٩.
[٢] غ - النيرة.
[٣] ك: أرطب.
[٤] ض: فإذا.
[٥] غ: بالثانية.
[٦] غ: أفاد.
[٧] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٦٩و.
[٨] انظر: الفقرة ١٥٤. ٢٠.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: فإن حرارة الشمس تؤثّر في عينيه نهارًا ويظهر أثرها ليلًا، حتى لا يرى فيه شيءًا، ولو لازم حرارة النار ليلًا مثلًا لا يظهر أثرها نهارًا؛ ولهذا يرى كل شيء نهارًا. وبهذا يندفع ما يتوهّم من أنه لو تضرّر بحرارة الشمس يلزم أن لا يرى نهارًا ويرى ليلًا، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: والتصق به، أو نفذ في جوفه أيضًا ولم يُفِده لينًا. "منه رحمه الله".

والرطوبة واليبوسة مغايرتان لِلِّين والصلابة، فإن اللّين: كيفيةٌ تقتضي قبولَ الغَمْز إلى الباطن، ويكون للشيء بها قوامٌ غيرُ سيّال، فينتقل عن وضعه، ولا يمتدّ كثيرًا، ولا يتفرّق بسهولةٍ، وإنما يكون قبولُه الغمز بسبب الرطوبة، وتَمَاسُكُه بسبب اليبوسة، والصلابة ما يقابله، فيكونان من الكيفيات الاستعدادية.

[١٩٦.] قال: / والثقل: كيفيةٌ تقتضي حركةَ الجسم إلى حيث ينطبق مركزُه على مركز العالم إن كان مطلقًا، والخفّة بالعكس. ويقالان بالإضافة باعتبارين. [٦٤و]

أقول: من الكيفيات الملموسة الثقل والخفّة. ولما كان الثقل تُوجِبُه البرودةُ والخفّةُ تُوجِبُها الحرارةُ ذكرهما بعد أوائل الملموسات. والثقل مطلقٌ وإضافيٌ، وكذا الخفّة.

حاشيـة الجـرجـاني

فهذا الجسم الرطب الجوهر الجاري على ظاهرِ غيره يسمّى بلّةً ورطوبةً أيضًا، والثالث -أعني: المنتقع- ما نَفَذَ رطبُ الجوهر في أعماقه وأفاده[١] لِينًا ما.

فالرطوبة بمعنى البلّة المذكورة ليست من مقولة الكيف؛ بل هي جسم، والجفافُ يقابلها تقابلَ العدم والملكة، والمقصود بالذكر ههنا رطوبةُ الكيفية لا رطوبة البلّة، وإنما ذكرت ههنا لمناسبتها الكيفية في إطلاق لفظ الرطوبة عليها، فلا يصح عدّها في[٢] الكيفيات[٣] الملموسة.

[١٩٥. ٣.] **(قوله: وإنما يكون قبولُه الغمز بسبب الرطوبة، وتَمَاسُكُه بسبب اليبوسة)** فعلى هذا يكون اللّين كيفيةً مركّبةً منهما أو متولّدةً من اجتماعهما.

هذا، وقد اعترض على قوله «فيكونان من الكيفيات الاستعدادية» بأن كلًّا من الرطوبة واللّين تُهيّئُ محلَّه للانفعال، وكلًّا من اليبوسة والصلابة تُهيّئُ محلَّها للاانفعال،[٤] فلِمَ كانت الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة، واللّين والصلابة من الكيفيات[٥] الاستعدادية؟[٦]

قال الإمام: قد ظنّ في أمرين أنهما من الكيفيات الملموسة، وليسا[٧] كذلك: الأول: الخشونة والملاسة؛ فإن الخشونة عبارة عن اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها ناتئًا وبعضها غائرًا، والملاسة عبارة عن استوائها، فهما من باب الوضع.(أ) والثاني: اللّين والصلابة، وليسا من الملموسة[٨] أيضًا؛ لأن اللّين هو الذي ينغمز، وذلك إنما يتمّ بأمور ثلاثة: الأول:[٩] الحركة الحاصلة في السطح،[١٠] الثاني: شكل التقعير[١١] المقارن لحدوث تلك الحركة، الثالث: كونه مستعدًّا لقبول ذينك[١٢] الأمرين. والأولان ليسا من اللّين؛ لأنهما محسوسان بالبصر، واللّين ليس كذلك. وأما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة. والصلبُ فيه أمورٌ أربعةٌ: الأول: عدم الانغماز، وهو عدمي، الثاني: الشكل الباقي، وهو من باب[١٣] الكيفيات المختصّة بالكميات، الثالث: المقاومة، المحسوسة، وليست بصلابة؛ / لأن الهواء الذي في الزقّ المنفوخ فيه مقاومةٌ، ولا صلابة فيه، [٢٢٦و]

[١] ب: وإفادته.
[٢] غ: من.
[٣] ك: الكيفية.
[٤] ب - وكلا من اليبوسة والصلابة تهيّئ محلّها للاانفعال، صح هامش.
[٥] غ - الكيفيات.
[٦] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩ظ.
[٧] غ: وليس.
[٨] غ ب: الملموسات.
[٩] ض ب ك: أحدها.
[١٠] غ ب: سطحه.
[١١] غ ب: التقعر.
[١٢] غ: ذلك.
[١٣] ض ب - باب.

مـنهوات

(أ) وفي هامش ع: إلا إذا فُسِّرت الملاسة بكيفيةٍ تابعةٍ لاستواء وضع الأجزاء، والخشونة بكيفيةٍ تابعةٍ لعدم استواء وضع الأجزاء، فإنهما حينئذٍ يكونان من مقولة الكيف، دون الوضع.

والثقل المطلق: كيفية[1] تقتضي حركةَ الجسم إلى حيث ينطبق مركزُه على مركز العالم. والخفّة[2] بالعكس،[3] أي: كيفيةٌ تقتضي حركةَ الجسم إلى حيث ينطبق سطحُه على سطح مقعّر فلك القمر، ويَطفُو فوق العناصر.

والثقل الإضافي يقال بالاعتبارين: أحدهما: كيفيةٌ يقتضي بها الجسم أن يتحرّك في أكثر المسافة الممتدّة بين المركز والمحيط حركةً إلى المركز؛

[1] ج - كيفية، صح هامش.
[2] و + المطلقة.
[3] و - كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزُه على مركز العالم والخفة بالعكس، صح هامش.

حاشية الجرجاني

وكذا في الرياح القوية مقاومةٌ بلا صلابةٍ، الرابع: الاستعداد نحو اللاانفعال، وذلك من باب القوة واللاقوة.[1]

[١٩٦. ١.] (قوله: إلى حيث ينطبق مركزُه على مركز العالم) أي: ينطبق على مركز العالم مركزُ ثقله، وهو نقطةٌ لو حُمِل الجسم عليها لَوَقَفَ، ولم يَمِل إلى جانبٍ، وبعبارة أخرى هي: نقطةٌ يتعادل ما على جوانبها في الوزن.

[١٩٦. ٢.] (قوله: إلى حيث ينطبق سطحُه على سطح مقعّر فلك القمر) أي: ينطبق سطحُه[2] على مقعّره إن كان انتهاء الفلكيات فيما يلينا بفلك القمر كما هو المشهور(1) عند أصحاب الأرصاد، والمقصود انطباق سطحه على مُقعَّرِ ما يلينا من الأفلاك؛[3] ولذلك عقّبه بقوله «ويطفو فوق العناصر»؛ فإن طَفْوَه عليها يستلزم الانطباق على مقعّر الفلك الأقرب إلينا أيّ فلكٍ كان.

[١٩٦. ٣.] (قوله: أن يتحرّك في أكثر المسافة الممتدّة بين المركز والمحيط حركةً إلى[4] المركز) قيل: هذا إنما يتمّ إذا[5] كانت مسافةُ مكانَيِ النارِ والهواءِ أعظمَ من مسافةِ مكانَيِ الماءِ والأرضِ.[6]

وتوضيحه أن يقال: إن الماء ثقيلٌ مضافٌ، فإن فُرِضَ جزءٌ منه مماسًا لفلك القمر، ثم خُلِّيَ وطبعَه تحرّك إلى أن يتصل[7] بمحدّب كرة الماء، فيكون قد قطع مسافةَ مكانَيِ النارِ والهواءِ، وإن فُرِضَ محدّبُ كرةِ الماءِ مماسًا لمقعّر الفلك، ثم خُلِّيَتْ وطباعَها[8] تحرّكت إلى أن يماسّ محدَّبُها مقعَّرَ الهواء، فقد تحرّكت أيضًا تلك المسافة، فإن[9] كانت تلك المسافة أكثرَ من مسافةِ[10] مكانَيِ الماءِ والأرضِ صحّ ما ذكر، وإلا فلا؛ لكنه لم يقم برهانٌ على كون تلك المسافة أكثر من هذه، والاشتباه إنما نشأ من كون الماء شاملًا لعنصرٍ واحدٍ طافيًا عليه، ومشمولًا لعنصرين راسبًا فيهما.[11]

والجواب: أنا إذا فرضنا كرة الماء بحيث يماسّ مقعّرها مقعّر الفلك فإنها حينئذٍ تتحرّك بطبعها إلى أن يماسّ مقعّرها محدّب الأرض، فقد تحرّكت في مسافةِ أمكنةِ النار والهواء والماء، وإذا فرضناها بحيث يكون مركزُ العالم على محدّبها فإنها حينئذٍ تتحرّك بطبعها إلى أن يماسّ محدّبها مقعّر الهواء، فقد تحرّكت في مسافةِ مكانَيِ الأرضِ والماءِ،

[1] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٧١و.
[2] ك - سطحه.
[3] هذا جواب عن منع ذكره نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩ظ.
[4] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: نحو.
[5] ك: أن لو.
[6] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩ظ.
[7] ك: يصل.
[8] ب: وطبائعها.
[9] ك: فإذا.
[10] ك - مسافة.
[11] ض: فيها.

منهوات

(1) وفي هامش ك: وإنما قال كذلك لأنه قد مرّ في أول الحاشية في تقسيم الموجود أنه لم يثبت أن ليس تحت فلك القمر فلك آخر، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

لكنه لا يبلغ المركز، وقد يعرض له أن يتحرّك عن المركز، ولا تكون هاتان الحركتان متضادّتين؛[1] لأنهما تنتهيان إلى نهايةٍ[2] واحدةٍ، وهذا مثل الماء، فإنه يطفو على الأرض، ويرسب في الهواء. الثاني: كيفيةٌ يقتضي بها الجسم أن يتحرّك حركةً إذا قِيسَ إلى الأرض نفسها كانت الأرضُ سابقةً إلى المركز.

وكذا الخفّة الإضافية تقال بالاعتبارين: أحدهما: كيفيةٌ يقتضي بها الجسم أن يتحرّك في أكثر المسافة الممتدّة بين المركز والمحيط حركةً إلى المحيط؛ لكنه[3] لا يبلغ المحيط،

[1] ط: المتضادتان.
[2] ج: غاية.
[3] ج - لكنه، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

وظاهرٌ أن المسافة[1] الأولى أكثر من الثانية. وإذا فُرِض كرة الهواء[2] بحيث يكون مقعّرها مماسًّا لمقعّر الفلك أو بحيث يكون مركز العالم على محدّبها كان حالُها على عكس كرة الماء، فيكون الماء ثقيلًا بالقياس إلى الهواء، والهواء خفيفًا بالقياس إليه.

وإنما اعتبرنا ثقلَ الماء بالنسبة إلى الهواء فقط وخفّةَ الهواء بالنسبة إلى الماء فقط؛[3] لأنهما متشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصّة من الثقل وحصّة من الخفّة، إلا أن حصّة الثقل في الماء غالبةٌ على حصّة الخفّة فيه، والحال في الهواء / على عكس الماء، فصار أحدهما بالقياس إلى الآخر ثقيلًا، والآخر بالقياس إلى الأول خفيفًا. [٢٣٦ظ]

ولك أن تقول: إن الماء ثقيلٌ بالقياس إلى عنصرين، وخفيفٌ بالقياس إلى عنصر واحد، والهواء خفيفٌ بالقياس إلى عنصرين، وثقيلٌ بالقياس إلى عنصر واحد، فاستحقّ الماء أن يُسمّى ثقيلًا مضافًا، والهواء أن يُسمّى خفيفًا مضافًا.

[١٩٦. ٤.] (قوله: ولا تكون هاتان الحركتان متضادّتين) لِمَا سيأتي من أن تضادّ الحركات لِتضادّ المبدأ والمنتهى،[4] وقد اتّحد منتهى الحركتين ههنا، فلا تضادّ بينهما.

[١٩٦. ٥.] (قوله: إذا قِيسَ إلى الأرض نفسها كانت الأرضُ سابقةً إلى المركز) أُورِدَ عليه: أن الأرض والهواء إذا فُرِضا[5] عند محدّب النار، وخُلِّيا وطبعَهما تحرّكا نحو المركز، وكانت الأرضِ سابقةً قطعًا، فيلزم أن يكون الهواء ثقيلًا مضافًا، وليس كذلك.[6]

[١٩٦. ٦.] (قوله: أن يتحرّك في أكثر المسافة الممتدّة بين المركز والمحيط حركةً إلى المحيط) قيل: إنما يتمّ هذا إذا كانت مسافةُ مكانَيْ الأرضِ والماءِ أعظمَ من مسافةِ مكانَيْ النارِ والهواءِ، فيلزم من هذا مع ما تقدّم في الثقل[7] الإضافي أن يكون كل واحدة من هاتين المسافتين أعظمَ من الأخرى، وإنه تناقض.[8]

وقد تبيّن لك مما قرّرناه هناك اندفاعه.[9] ولو قيل: إن الثقيل المضاف ما تكون حركته بطبعه إلى المركز أكثرَ من حركته عن المركز، والخفيف المضاف ما تكون حركته بطبعه إلى المحيط أكثر من حركته عن المحيط - لَكان ظاهرًا بلا اشتباهٍ؛ فإنّ قطرةً من الماء إذا كانت عند المحيط نزلت بطبعها إلى محدّب الماء، فقد تحرّكت في مسافة مكانَيْ النارِ والهواءِ،

[1] ض - أمكنة النار والهواء والماء وإذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدّبها فإنها حينئذٍ تتحرّك بطبعها إلى أن يماسّ محدّبها مقعر الهواء فقد تحرّكت في مسافة مكانَي الأرض والماء وظاهرٌ أن المسافة، صح هامش.
[2] ب - فقد تحرّكت في مسافة مكانَي الأرض والماء وظاهرٌ أن المسافة الأولى أكثر من الثانية وإذا فرض كرة الهواء، صح هامش.
[3] غ - وخفة الهواء بالنسبة إلى الماء فقط.
[4] انظر: الفقرة ٢٥١. ٧.
[5] ض غ ب: فرضنا.
[6] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠و.
[7] غ: الثقيل.
[8] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٣٩ظ-٢٤٠و.
[9] انظر: الفقرة ١٩٦. ٤.

وقد يعرض له أن يتحرّك عن المحيط، وهذا مثل الهواء، فإنه يرسب في النار، ويطفو على الماء. الثاني: كيفيةٌ تقتضي حركةَ الجسم بحيث[1] إذا قِيسَ إلى النار كانت النار سابقةً إلى المحيط.

[١٩٧.] **قال: والميل: طبيعيٌّ وقَسْريٌّ ونَفسانيٌّ، وهو العلة القريبة للحركة، وباعتباره يَصدر عن الثابت متغيّرٌ، ومختلفُه متضادٌّ.**

أقول: أراد أن يشير إلى الميل وبيان أحواله. والميل هو الذي يسمّيه المتكلّمون اعتمادًا، وهو كيفيةٌ بها يكون الجسم مدافعًا لما يمنعه، وهو طبيعيّ وقسريّ ونفسانيّ؛ لأنه إما أن يَحدُثَ من تأثير قاسرٍ خارجٍ من الجسم فيه، كميل السهم عند انفصاله عن القوس، وهو الميل القسري، أو يَحدُثَ من طباع الجسم، وحينئذٍ إما أن يحدثَ عن الطبيعة، كميل الزقّ المنفوخ المسكّن تحت الماء، وهو الميل الطبيعي، أو يَحدُثَ عن النفس، كميل النبات عند تبرّزه من الأرض، وكاعتماد الإنسان على غيره، وهو الميل النفساني.

[1] ج - بحيث.

حاشية الجرجاني

وإذا فُرِضَتْ تلك القطرة عند المركز صعدت بطبعها إلى مقعّر الماء، فقد تحرّكت في مسافة[1] مكان الأرض، والمسافةُ الأولى أكثر من الثانية، وحالُ نقطةٍ من الهواء على عكس ذلك، ولا يكون منتهى الحركتين حينئذٍ شيئًا واحدًا كما ذكره الشارح، إلا أن يعتبر مكان الماء مثلًا[2] شيئًا واحدًا.

[١٩٦. ٧.] (**قوله: بحيث إذا قِيسَ إلى النار كانت النار سابقةً إلى المحيط**) **أُورِدَ عليه: أنه[3]** إذا كانت النار والماء عند المركز وتحرّكا بالبطع نحو المحيط كانت النار سابقةً، فيلزم أن يكون الماء خفيفًا مضافًا، وليس كذلك.[4]

[١٩٧. ١.] (**قوله: أراد أن يشير إلى الميل وبيان أحواله**) لما كان الثقل والخفّة من أقسام الميل -كما سيأتي-[5] عقّبهما[6] بمباحث الميل مطلقًا.

[١٩٧. ٢.] (**قوله: وهو طبيعيّ وقسريّ ونفسانيّ**) الميل ينقسم إلى ذاتيّ وعرضيّ؛ لأنه إن قام حقيقةً بما وُصِفَ به فهو ذاتيّ، وإن لم يقم به -بل بمجاوره-[7] فهو عرضيّ، على قياس ما عُرِفَ[8] في الحركة.

[٢٢٧و] والميل الذاتي ينقسم إلى طبيعيّ وقسريّ ونفسانيّ؛ لأن حدوثه في محلّه الحقيقي / إن كان من تأثيرِ أمرٍ خارجٍ عن ذلك المحلّ -أي: مباين له في الوضع- فهو قسريّ، كما في السهم المرميّ؛ وإن كان حدوثه فيه عن تأثيرِ ما لا يباينه وضعًا، فإن كان هذا المُؤثِّر -أعني: غير المباين- فاعلًا على نهجٍ واحدٍ بلا شعورٍ فالميل طبيعيٌّ، كما في الحجر؛ وإن لم يكن كذلك -بل كان فاعلًا متفنّنًا إما بشعورٍ كما في الإنسان، أو بدونه كما في النبات، أو كان فاعلًا على نهجٍ واحدٍ بشعورٍ كما في الفلك- فالميل نفسانيٌّ.

وأراد بقوله «والميل هو العلة القريبة للحركة» أن الحركة لا تُوجَدُ بدون الميل، وأنه سببٌ مقتضٍ للحركة اقتضاءً يترتّب عليه وجود الحركة إن لم يكن هناك مانعٌ. وقوله «والحركة يمتنع خلوها عن حدٍّ ما» شروعٌ في إثبات أن الميل مما لابدّ منه في الحركة.[9] وتلخيصه: أن الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف، ونسبة المُحَرِّك الذي هو الطبيعة أو القاسر إلى تلك المراتب على السوية، فيمتنع أن يصدر عن ذلك المُحرِّك شيءٌ من تلك المراتب إلا بتوسّطِ أمرٍ ذي مراتب متفاوتة بالشدة والضعف أيضًا؛

[1] غ - مكانَي النار والهواء وإذا فرضت تلك القطرة عند المركز صعدت بطبعها إلى مقعّر الماء فقد تحرّكت في مسافة.
[2] غ - مثلا.
[3] ض - أورد عليه أنه.
[4] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠و.
[5] انظر: الفقرة ١٩٩. من الشرح، و١٩٧. ٤. من الحاشية.
[6] ض: عقبها.
[7] ب: بما يجاوره.
[8] ض: على ما عرفت.
[9] ض: للحركة.

والميل هو العلة القريبة للحركة، والحركة يمتنع خلوها عن حدٍّ ما من السرعة والبطء؛ لأن الحركة تقع[1] في شيءٍ ما، يتحرّكُ المتحرّكُ فيه مسافةً أو وضعًا أو كيفًا أو كمًّا، وفي زمانٍ، وقد يمكن أن يُتوهَّم وقوعُها في زمانٍ أقلّ من ذلك الزمان، فتكون الحركة الثانية[2] أسرع من الأولى، أو في زمانٍ أكثر منه، فتكون[3] أبطأ منها، فالحركة يمتنع خلوها عن السرعة والبطء، والسرعة والبطء واحدٌ بالذات، وهو كيفية قابلة للشدة والضعف، وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لها، فما هو سرعةٌ بالقياس إلى شيء هو بعينه بطءٌ بالقياس إلى غيره، فالحركة لا تخلو عن حدٍّ ما من الشدة والضعف. والطبيعة التي هي مبدأ الحركة أمرٌ لا يقبل الشدة والضعف،[4] وكانت[5] نسبةُ جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدةً، فصدورُ حركةٍ معيّنةٍ منها دون ما عداها ممتنعٌ؛ لعدم الأولوية، فلابدّ من أمرٍ يشتدّ ويضعف حتى تقتضي الطبيعةُ بحسبه حركةً معيّنةً منها، وذلك الأمر هو الميل، فهو أمرٌ متوسّطٌ بين الطبيعة والحركة، فهو العلة القريبة للحركة.

[1] و - تقع.
[2] ج و ح - الثانية، صح هامش ج.
[3] ج - أكثر منه فتكون، صح هامش.
[4] ج - والطبيعة التي هي مبدأ الحركة أمر لا يقبل الشدة والضعف، صح هامش.
[5] ج: فكانت.

حاشيـة الجـرجـاني

ليتعيّنَ بكل واحدة من هذه المراتب صدورُ مرتبةٍ معيّنةٍ من الحركة، وذلك الأمر هو الميل.

وبما لخّصناه تبيّن أن قوله «والسرعة والبطء واحد بالذات، وهو كيفية قابلة للشدة والضعف» إلى قوله «هو بعينه بطءٌ بالقياس إلى غيره» مستدركٌ في البيان. وإنما قيّدنا المُحرِّكَ[1] بالطبيعة أو القاسر؛ لأن المُحرِّك بالإرادة جاز أن يقتضي مرتبةً معيّنةً من الحركة بحسب إرادته المترتّبة على اعتقاد ملاءمة تلك المرتبة من الحركة إياه.

واعترض على[2] ذلك بأن الميل أيضًا[3] يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة، ونسبة الطبيعة أو القاسر إلى جميعها على السوية،[4] فلا يجوز أن يستند شيءٌ من مراتبه إلى الطبيعة أو القاسر؛ بل لابدّ هناك من أمرٍ آخرَ يتوسّط بينهما. فإن قيل: يجوز أن يستندَ أصل الميل إلى الطبيعة أو القاسر، ويستندَ اشتدادُه وضعفُه إلى أمورٍ مختلفةٍ إما غيرِ خارجةٍ كقوة الطبيعة مثلًا وضعفها، وإما خارجةٍ كرقّة المعاوق المخروق وغلظه. قلنا: فليَجُزْ استنادُ أصل الحركة إلى الطبيعة واستنادُ شدّتها وضعفها إلى تلك الأمور المختلفة، فلا حاجة إلى الميل.[5]

وأجيب عن الاعتراض بأن ليس المقصود مما ذكر إثباتَ وجود الميل؛ لأنه بديهيّ محسوس، ولا شكّ في أن له مدخلًا في وجود الحركة، فإن الحجر المسكّن في الهواء يُحَسُّ منه بمدافعةٍ،[6] ويُعلَم بالضرورة أنها يقتضي نزولَ الحجر؛ بل المقصود منه / بيانُ الحكمة في توسّط الميل بين الطبيعة والحركة.(أ) [٢٢٧ظ]

واعلم أن وجود الميل في الحركة الأينية ظاهر، وكذا في الحركة[7] الوضعية والكمية. وأما في الحركة الكيفية فلا، وأن وجود الميل حالةَ السكون(ب) لا ينافي كونَه

[1] غ: المتحرك.
[2] ض - ذلك.
[3] ك - أيضا.
[4] غ: السواء.
[5] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠و.
[6] ك: المدافعة.
[7] ض - الحركة.

منهوات

(أ) وفي هامش ع: أقول: يمكن الاستدلال على وجود الميل الطبيعي والقسري بأن الحركة الطبيعية يتزايد إسراعُها بزيادة قربها بمكانها الطبيعي، وأن الحركة القسرية يتزايد بطؤها بزيادة بعدها عن المبدأ. ولا شبهة أن الطبيعة والقاسر ليسا بمتفاوتين حتى يتفاوت الأثر الصادر عنهما في صورة واحدة بتفاوتهما، فلابدّ من أن يتوسّط أمرٌ يقبل التفاوت، وهو الميل؛ فإنه يجوز أن يزداد بزيادة قرب الطبيعة بمكانها الطبيعي، وينتقص لا محالة بمعاوقة الهواء في صورة القسر، فتأمل فيه. فإنه بديعٌ لم يوجد في كلامهم. "لمحرره".

(ب) وفي هامش ك: هذا لا ينافي قولهم إنه لا وجود للميل في الجسم العنصري وهو في حيزه الطبيعي، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

وباعتبار الميل يصدر عن الثابت -أي: الطبيعة أو القاسر أو النفس- المتغيّرُ -أعني: الحركة-؛ وذلك لأن كلًّا من هذه الثلاثة -من حيث هو- أمر ثابت، ولا شيء من مقتضى الحركة الغيرِ الثابتة بثابتٍ، فلا شيء من هذه الثلاثة بمقتضٍ للحركة،[1] ولأن كلًّا من هذه الثلاثة[2] -من حيث هو- متشابهُ الأحوال، والذي هو مقتضٍ للحركة[3] يقتضيها شيئًا فشيئًا، فلو اقتضى واحدٌ من هذه الثلاثة الجزءَ الأولَ من الحركة لدام بدوام علّته، فما وُجِد جزءٌ آخرُ بعده، فكانت الحركة غيرَ حركةٍ، فلابدّ من انضيافِ شيءٍ آخرَ إلى أحدِ هذه الثلاثة تختلف حالُه بالشدة والضعف، حتى يصير ذلك الواحد الثابت بسببه مبدأً[4] للحركة الغير الثابتة، وذلك هو[5] الميل.

[٦٤ظ] والميلان المختلفان متضادان؛ / وذلك لأن الميل هو السبب القريب للحركة، فلو اجتمع ميلان مختلفان -بأن يكون أحدهما إلى جهةٍ، والآخرُ إلى خلافها- يلزم أن يكون الجسم في حالةٍ واحدةٍ متحركًا إلى جهتين مختلفتين، وهو باطل بالضرورة. وإذا امتنع اجتماعهما -مع أنهما موجودان يتواردان على موضوع واحد- يكون بينهما تضادّ.

[1] ح: بمقتضي الحركة.
[2] ج - من حيث هو أمر ثابت، ولا شيء من مقتضى الحركة الغير الثابتة بثابت، فلا شيء من هذه الثلاثة بمقتضٍ للحركة ولأن كلا من هذه الثلاثة، صح هامش.
[3] ح: مقتضي الحركة.
[4] و: علّة.
[5] ج - هو، صح هامش.

حاشيـة الجـرجـاني

آلةً مقتضيةً للحركة؛ فإن من أحسّ بالميل حالَ السكون علم بالضرورة كونَه مقتضيًا للحركة.

[١٩٧. ٣.] (**قوله: وذلك لأن كلًّا من هذه الثلاثة -من حيث هو- أمر ثابت إلخ.**) إن أراد به الاستدلال على وجود الميل ورد عليه أن اللازم منه أن ذاتَ شيءٍ من الأمور الثلاثة -أعني: الطبيعة والنفس والقاسر- لا يكفي وحدَه علّةً للحركة؛ بل لابدّ هناك من أمرٍ آخرَ يتحقّق باعتباره في علّة الحركة تجدّدٌ وتقضٍّ. وأما أن ذلك الأمر هو الميل فلا، خصوصًا في الحركة النفسانية. وإن أراد بيانَ الحكمة بوجهٍ آخرَ، وهو أن المُحرِّك ثابت، والحركة ليست بثابتةٍ، أو أن المُحرِّك متشابه الأحوال، والحركة ليست كذلك، فلابدّ من متوسّط، فلا مناقشة معه.[1]

[١٩٧. ٤.] (**قوله: والميلان المختلفان متضادان**) يجوز أن يجتمع في جسم[2] واحد ميلان ذاتيٌّ وعرضيٌّ إلى جهة واحدة،[3] كما في ساكن السفينة إذا تحرّك إلى جهةِ حركتها؛ وإلى الجهتين أيضًا، كما إذا تحرّك إلى خلاف جهةِ حركتها.

ولا يجوز اجتماع ميلَين ذاتيين في جسم واحد إلى جهة واحدة؛ إذ لا تُتصوَّر له مدافعتان معًا إلى تلك الجهة، كما لا يتصوّر له حركتان ذاتيّتان معًا إليها. نعم، ربما اجتمع هناك شيئان، فتُوجَد مدافعةٌ أقوى وحركةٌ أسرع إلى تلك الجهة. ولا يجوز أيضًا اجتماع ميلَين ذاتيين إلى جهتين -وهما المراد[4] بالميلَين المختلفين-؛ إذ لو اجتمعا لزم أن يكون الجسم في حالةٍ واحدةٍ متحرّكًا[5] إلى جهتين، أي: مقتضيًا بالذات للحركة إليهما، وإنه باطل بالضرورة، ككونه[6] متحرّكًا إليهما معًا. وذلك ظاهرٌ في الحركة الأينية والوضعية دون الحركة[7] الكمية.

وأراد بقوله «تضادّ» التضادَّ المشهوري، وإذا كانا إلى جهتين متقابلتين كان بينهما تضادٌّ حقيقيّ.

[1] غ - معه.
[2] غ: قسم.
[3] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠و.
[4] ض ب: المرادان.
[5] غ - متحركا.
[6] غ: لكونه.
[7] ض - إليهما وإنه باطل بالضرورة ككونه متحرّكًا إليهما معًا وذلك ظاهر في الحركة الأينية والوضعية دون الحركة، صح هامش.

[١٩٨.] قال: ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادِمُه.

أقول: أراد أن يبيّن أن الجسم القابل للحركة القسرية لابدّ فيه من مبدأِ ميلٍ ما[١] بالطبع.

تقرير البرهان: أنه لولا ثبوت الميل الطبيعي في الجسم القابل للحركة لتساوى حركةُ الجسم ذي العائق وحركةُ الجسم العديم العائق، والتالي ظاهر الفساد.[٢]

بيان الملازمة: أنا نفرض جسمًا متحركًا بالقسر عديمَ المُعاوِق الطبيعي -أي: الميل الطبيعي- يقطع مسافةً ما في زمانٍ، ونفرض جسمًا آخرَ فيه ميلٌ ومعاوقة ما بالطبع يقطعها،[٣] فتبيّن أنه يقطعها في زمان[٤] أطول، وليكن جسمٌ ثالثٌ فيه ميلٌ أضعفُ من الميل المفروض أوّلًا نسبتُه إلى الميل المفروض أوّلًا نسبةُ زمان عديم الميل إلى زمان الميل[٥] المفروض أوّلًا، فيكون في مثل زمان عديم المُعاوِق يتحرّك بالقسر مثلَ مسافته، فتتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق. وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء،[٦] فلا حاجة إلى إعادته ههنا.

١ ج - ما، صح هامش.
٢ ح: البطلان.
٣ و: يقطع مسافة في زمان أكثر.
٤ و - ونفرض جسمًا آخر فيه ميلٌ ومعاوقة ما بالطبع يقطعها فتبيّن أنه يقطعها في زمان، صح هامش.
٥ و: ذي الميل.
٦ انظر: الفقرة ١٤٩.

حاشية الجرجاني

ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين: أحدهما الميل الهابط وهو الثقل، والآخر الميل[١] الصاعد وهو الخفّة. وأما الميل القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والإرادية.

[١٩٨. ١.] **(قوله: أراد أن يبيّن أن الجسم القابل للحركة القسرية لابدّ فيه من مبدأِ ميلٍ ما بالطبع)** فيه إشارة إلى تقدير مضاف في عبارة المتن[٢] حيث قال: «ولولا ثبوته»، أي: ولولا[٣] ثبوت مبدأه، وإلى أن مبدأَ ميلٍ ما بالطبع -سواء كان طبيعيًا أو نفسانيًا- كافٍ في قبول / الحركة القسرية. وقد تقدّم أن تعيّنَ حدودِ الحركةِ القسريةِ والطبيعيةِ محتاجٌ إلى مُعاوِقٍ خارجيٍ في المسافة؛ فلذلك استدلّ بهما على امتناع الخلاء، وأن تعيّنَ حدودِ القسريةِ يحتاج إلى مُعاوِقٍ داخليٍ أيضًا؛ فلذلك يستدلّ بها وحدها على وجودِ مبدأِ ميلٍ طباعيٍ،[٤](أ) وهو مسألتنا هذه. وتقرير الاستدلال أن الجسم الخالي عن المُعاوِق الداخلي -أعني: مبدأ الميل الطباعي- إذا تحرّك بالقسر في مسافة مخصوصة فإما أن يقطعها في آنٍ، وهو محال، أو في زمانٍ... إلى آخر ما ذكر في بيان امتناع الخلاء. [٢٢٨و]

[١٩٨. ٢.] **(قوله: وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء)** قد[٥] استوفينا هناك الكلام سؤالًا وجوابًا، فارجع إليه.[٦]

وقد بقي شيء نذكره ههنا، وهو أن محصّل ما ذكر في إثبات المُعَاوِق بعد تحريره أن الحركة الطبيعية أو القسرية لا يتعيّن لها حدّ من السرعة والبطء إلا بالمعاوق، فإذا خَلَتْ عنه كانت خاليةً عن حدود السرعة والبطء، وإنه محال. وهذا إنما يتمّ لإثبات المعاوق الخارجي بالحركة الطبيعية؛ إذ لا يُتصوَّر هناك مُعاوِقٌ داخليٌّ كما مرّ.(ب)

١ غ - الميل.
٢ غ: متن المصنف.
٣ ب: لولا؛ ك - ولولا.
٤ انظر: الفقرة ١٤٩. ١١.
٥ ك: وقد.
٦ انظر: الفقرة ١٤٩.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: وهو أعمّ من أن يكون طبيعيًا أو نفسانيًا، كما مرّ آنفًا، فلا تغفل عنه، فإنه ينفعك في مواضع شتى. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: إذ لا يجوز أن تقتضي الطبيعة بذاتها شيءًا وتقتضي أيضًا ما يعاوقها عنه بالذات. واعلم أن هذا التعليل قرينة على أن الداخلي ههنا ليس بالمعنى الأعم الذي هو يتناول الإرادة، فتأمل.

[١٩٩.] قال: وعند آخرين هو جنسٌ بحسب تعدّد الجهات، ويتماثل ويختلف باعتبارها. ومنه الثقل، وآخرون منهم جعلوه مغايرًا. ومنه[١] لازمٌ[٢] ومفارقٌ. ويفتقر إلى محل لا غير. وهو مقدور لنا. وتتولّد عنه أشياء بعضها لذاته من غير شرط،[٣] وبعضها بشرط، وبعضها لا لذاته.

أقول: ما ذكرنا من إثبات الميل على رأي الحكماء. وعند المتكلمين: الميلُ -أي: الاعتماد- جنسٌ تحته ستةُ أنواعٍ بحسب[٤] تعدّد[٥] الجهات الست، فإن لكل جسم من الأجسام ستَّ جهات،

١ و - ومنه.
٢ و: وملازم.
٣ ج: توسط.
٤ ج - بحسب.
٥ ج: بعدد.

حاشية الجرجاني

فلو لم يكن لها مُعاوِقٌ خارجيٌّ أيضًا[١] لم يكن على حدٍّ من حدود السرعة والبطء، **دون الحركة القسرية**؛ لجواز أن يكون لها معاوقٌ داخليٌّ فقط يتعيّن به لها حدٌّ معيّنٌ، فلا يلزم خلوّها عن تلك الحدود. وأما إثبات المعاوق الداخلي -أعني: مبدأ الميل الطباعي- فلا يمكن بالحركة الطبيعية، وهو ظاهر، ولا بالقسرية أيضًا؛ لجواز أن يكون هناك معاوقٌ خارجيٌّ فقط، فتعيّن حدود الحركة القسرية بذلك المعاوق الخارجي.

لا يقال: إن الحجة المذكورة في إثبات مبدأ الميل الطباعي قائمةٌ مع فرض التساوي في المُعاوِق الخارجي،[٢] أعني: قوام ما في المسافة، كما لا يخفى.

لأنا نقول: إذا اعترض عليها بأن حركةَ عديمِ الميلِ في تلك[٣] المسافة تقتضي قدرًا من الزمان، وحركةَ قويِّ الميل تقتضي زمانًا أزيدَ منه؛ لكن ذلك القدر من الزمان إنما هو بإزاء الحركة في تلك المسافة، والزائد عليه بإزاء المُعاوِق الداخلي، ففي حركة ضعيف الميل يكون ذلك القدر من الزمان محفوظًا مع شيءٍ آخرَ من ذلك الزائد لأجل المُعاوِق الداخلي، على ما تقتضيه النسبةُ بين المُعاوِق الضعيف والقوي - **لم يمكن أن يجاب عنه** بما تقدّم من أن ماهية الحركة لا تقتضي شيئًا من الزمان، وإلا لم تُوجَد في أقلّ منه،(1) ولا يتعيّن لها / حدّ من حدود السرعة والبطء، لا بنفسها، وإلا لم تُوجَد مع حدٍّ آخرَ، ولا بالفاعل -أعني: الطبيعة والقاسر-؛ إذ لا تفاوت فيه، ولا بالقابل؛ بل بالمعاوق.[٤] **وإنما لم يمكن**؛ لأن المقتضي ههنا لذلك القدر من الزمان وذلك الحدّ من السرعة[٥] هو الحركةُ الصادرةُ من ذلك القاسر في جسمٍ لا معاوق فيه طبيعيًّا الواقعةُ في تلك المسافة المشتملة على مقدار من المعاوقة.

[٢٢٨ظ]

فلقائل أن يقول: هذه الحركة المقيّدة بهذه القيود لا يُتصوَّر وقوعُها في أقلّ من ذلك القدر من الزمان، ويتعيّن لها حدّ من تلك الحدود.

وقس على ما ذكرنا الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع الخلاء مع فرض التساوي في المُعاوِق الداخلي، فظهر أن الحركة الطبيعية تستدلّ بها على إثبات المُعاوِق الخارجي بعينه، وأن الحركة القسرية تستدلّ بها على أحد المعاوقين لا بعينه.

[١٩٩. ١.] **(قوله: ما ذكرنا من إثبات الميل على رأي الحكماء)** يريد أن ما ذكره من مباحث الميل إنما كان على رأيهم. وأما مباحثه على رأي المتكلّمين فما نذكره الآن.

١ ض - أيضا، صح هامش.
٢ ض - الخارجي، صح هامش.
٣ ب: وتلك.
٤ انظر: الفقرة ١٤٩. ١٠. - ١٤٩. ١١.
٥ ض + والبطء؛ غ - من السرعة.

منهوات

(1) وفي هامش ك: مع أنه ليس كذلك؛ لأن نصف هذه الحركة حركة أيضًا، وزمانه نصف زمانها، ولأن الحركات المختلفة في الزمان كثيرة بلا مرية. والوجه الأول لا يجري في اقتضاء الحد المعيّن، فالثاني أولى. "لي [يعني: ناسخ ك]".

ويكون له بحسب كل جهة اعتمادٌ، فتكون الاعتمادات ستةً، وتتماثل الاعتمادات بحسب اتحاد الجهة، وتختلف باعتبار تعدد الجهات.

وعند طائفة منهم[1] الثقلُ من جنس الاعتماد، وهو الاعتماد بالنسبة إلى جهة السفل. وعند آخرين منهم[2] الثقلُ مغاير لجنس الاعتماد، وهو عبارة عن كثرة أجزاء الجسم، فكلما زاد انضمام أجزائه كان أثقل.

واتفقت المعتزلة على أن الاعتمادات منقسمةٌ إلى اعتمادات لازمةٍ طبيعيةٍ، وهي اعتمادُ الثقيل في جهة السفل واعتمادُ الخفيف في جهة العلو،[3] وإلى اعتماداتٍ مفارقةٍ، وهي الاعتمادات المُجتلَبة،[4] مثل اعتمادِ الثقيل في جهة العلو واعتمادِ الخفيف في جهة السفل.[5]

ويفتقر الاعتماد إلى محلٍّ لا غير؛ وذلك لأن الاعتماد عرضٌ، وكل عرض يفتقر إلى محل، فكان الاعتماد مفتقرًا إلى محل، وامتنع حلولُ عرضٍ في محلّين، فكان[6] الاعتماد كذلك، فافتقر إلى محلٍّ لا غير.

[1] نُسِبَ هذا المذهب إلى أبي هاشم الجبائي. انظر: كشف المراد للحلي، ص ١٩٤.

[2] نُسِبَ هذا المذهب إلى أبي علي الجبائي. انظر: كشف المراد للحلي، ص ١٩٤.

[3] ج: السفل.

[4] ج و ح: المختلفة.

[5] ج - وإلى اعتمادات مفارقة، وهي الاعتمادات المجتلبة، مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو، واعتماد الخفيف في جهة السفل، صح هامش.

[6] ح: وكان.

حاشية الجرجاني

[١٩٩. ٢.] (قوله: ويكون له بحسب كل جهة اعتمادٌ) وذلك لأن له بحسب كل جهة حركةً متفرّعةً على اعتمادٍ في تلك الجهة، والاعتمادات المتماثلة -أي: المتحدة في الجهة- يمتنع اجتماعها في محلّ واحد؛ لامتناع اجتماع[1] المثلين. وأما المختلفة -أعني: التي تتعدّد جهاتها- فلا يجوز أيضًا اجتماعها إن فُسِّر الاعتماد بنفس المدافعة؛ إذ[2] يمتنع بالضرورة أن يجتمع في جسم مدافعةٌ إلى جهة وتَنَحٍّ عنها، وإن فُسِّر بمبدأ المدافعة جاز الاجتماع، كما في الحجر المرميّ إلى فوق؛ ولذلك كان الحجر الأكبر أبطأَ من الأصغر إذا رُمِيا إلى فوق بقوة واحدة؛ لأن مبدأ المدافعة في الأكبر أقوى.

[١٩٩. ٣.] (قوله: وامتنع حلول عرضٍ في محلّين، فكان الاعتماد كذلك، فافتقر إلى محلّ لا غير) فإن قيل: هذا الاستدلال لا يتمّ على رأي أبي هاشم،(أ) فلا يكون افتقار[3] الاعتماد إلى محلٍّ واحدٍ لا غير متفقًا عليه بين المعتزلة، كما دلّ عليه قوله «واتفقت المعتزلة».

أُجيب بأن ما روي من أبي هاشم على تقدير صحّته بلا تأويلٍ إنما هو في التأليف فقط، وإذا لم يُجوِّز القيامَ بمحلّين في غير التأليف تمّ الاستدلال على رأيه أيضًا، على أن اتفاقهم قد يراد به اتفاق جمهورهم. وأما حديث توليد الاعتماد للأكوان -كالحركة- وتوليده للاعتماد الآخر في محلّه وسائر ما ذكر فمبنيٌّ على قولهم بالتوليد، ومع ذلك لهم في توليد الاعتماد(ب) اختلافاتٌ لا فائدة في نقلها، ولا اعتمادَ على شيء منها،[4] فلنُعرِض[5] عنها.

[1] ض - اجتماع.

[2] ض - إذ.

[3] ض - افتقار، صح هامش.

[4] ض - منها.

[5] ض: فليعرض.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: وإنما خصّص ذكر أبي هاشم مع أنه سبق في أوائل الجواهر أن القدماء قائلون بقيام الجوار والأخوة بمحلّين؛ لأن المراد بهم ليس المعتزلة؛ بل قدماء الفلاسفة، على ما صرّح به الشريف في شرح المواقف.[1] "لي [يعني: ناسخ ك]". | [1] انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٥٢/٥.

(ب) وفي هامش ك: الظاهر أنه مضاف إلى الفاعل؛ إذ الاعتماد لا يكون مولّدًا عند الجبائي، ويكون مولّدًا عند ابنه أبي هاشم، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

والاعتماد مقدورٌ لنا؛ لأنه يحدث[1] بحسب دواعينا، وينتفي بحسب صوارفنا، فيكون صادرًا بحسب قدرتنا.

ويتولّد عن الاعتماد أشياء بعضها لذاته بلا شرطٍ، وبعضها لذاته بشرطٍ، وبعضها يتولّد منه لا لذاته. أما الذي تولّد[2] من الاعتماد لذاته بلا شرطٍ فهو الأكوان والاعتماد في محله. أما الأكوان فلأن الجسم يختص بجهةٍ دون جهةٍ حالَ حركته، فلابدّ من مُخصِّصٍ لكونه في تلك الجهة، وهو الاعتماد. وأما الاعتماد فلأن الحركة القسرية تُوجَد شيئًا فشيئًا، والقاسر أَوْجَدَ في المتحرّك الاعتمادَ، والاعتماد يُولِّد الحركةَ الأولى والاعتمادَ بالنسبة إلى الحركة الثانية. وأما الذي تولّد لذات الاعتماد بشرطٍ فهو الأصوات، فإنها تتولّد عن الاعتماد لذاته بشرط المُصاكّة. وأما[3] الذي تولّد من الاعتماد لا لذاته فهو التأليف والألم. أما التأليف فيتولّد من المجاورة التي تتولّد من الاعتماد. وأما الألم فيتولّد من التفريق الذي يتولّد من الاعتماد.

[٨.٥.٢. المبصرات]

[٢٠٠.] قال: ومنها: أوائل المُبْصَرات، وهي اللون والضوء، ولكلٍّ منهما طرفان. وللأول حقيقةٌ، وطرفاه السواد والبياض المتضادان، ويتوقّف على الثاني في الإدراك لا الوجود. / وهما متغايران حِسًّا، [٦٥و] **قابلان للشدة والضعف، المتباينان[4] نوعًا. ولو كان الثاني جسمًا لحصل ضدُّ المحسوس؛ بل هو عرضٌ قائمٌ بالمحل معِدٌّ لحصول مثله في المقابل. وهو ذاتيٌّ وعرضيٌّ، أوّلٌ وثانٍ. والظلمة عدمُ ملكة.**

أقول: ومن الكيفيات المحسوسة المبصَراتُ. ومنها[5] أوائلُ المبصرات، وهي التي تكون

[1] ح: يختلف.
[2] ط: يتولد.
[3] و: أما.
[4] ح: متباينان.
[5] و: منها.

حاشية الجرجاني

[٢٠٠. ١.] **(قوله: ومن الكيفيات المحسوسة: المبصَرات) / قالوا:** الأمور التي تُدرَك بالبصر مطلقًا هي الضوء، [٢٢٩و] واللون، والأطراف، والحجم، والبعد، والوضع، والشكل، والتفرّق، والاتصال، والعدد، والحركة، والسكون، والملاسة، والخشونة، والشفيف،[1] والكثافة، والظلّ،[2] والظلمة، والحُسْن، والقُبْح، والتشابه، والاختلاف. وههنا أمورٌ راجعةٌ إلى ما ذكر: فالترتيب[3] داخلٌ تحت الوضع، والنقوش كالكتابة وغيرها داخلةٌ تحت الترتيب والشكل،[4] والاستقامة والانحناء والتحدّب والتقعّر متعلّقة بالشكل،(أ) والكثرة والقلة تابعتان للعدد، والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة، والبِشْر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلةٌ تحت الشكل والسكون. والبصر يُدرِك الرطوبةَ من السيلان، واليبوسةَ من التماسك.[5]

وأما المدرَك بالبصر أوّلًا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء، وهذا -أعني: المبصر[6] بالذات عند الجمهور- هو الذي عُدَّ من[7] الكيفيات المحسوسة دون غيره.(ب) وقد تحقّقت فيما سبق معنى المبصر أوّلًا وبالذات، وأن الألوان في ذلك كالأضواء.[8]

[1] أي: الشفاف.
[2] غ - والظل.
[3] غ: فالترتب.
[4] غ: داخلةٌ تحت الشكل.
[5] انظر: **الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ١٥٤و-١٥٤ظ؛ كتاب المناظر لابن الهيثم،** ص ٢٣٠-٢٣١.
[6] ك: المبصرات.
[7] ض ب: في.
[8] انظر: الفقرة ١٨٣. ٢.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: فيه أنها قد تعرض للخط ولا يتصوّر للخطّ شكل؛ لامتناع إحاطة طرفه به، فالأولى أن تجعل هذه الأمور الأربعة متعلقة بالمقادير، لا بالأشكال. "من **حاشية المطول في البيان**".

(ب) وفي هامش د: أي: إن هذا إشارة إلى الخلل الواقع في عبارة الشارح حيث قال: «ومن الكيفيات المحسوسة: المبصرات. ومنها أوائل المبصرات»؛ لأنه يخالف الجمهورَ، فتأمل. "نور الله".

مبصَرةً أوّلًا وبالذات، وهي اللون والضوء، ولكلٍّ من اللون والضوء طرفان.

«وللأول» أي: للون «حقيقة». نبّهَ به على بطلان قول من زعم أنه لا حقيقةَ لشيءٍ من الألوان أصلًا،[1] والبياض إنما يُتخيَّل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفَّافة المتصغِّرة جدًّا كما في الثلج والزُّجاج المدقوق، والسواد إنما يُتخيَّل عند عدم غَوْر الضوء في عُمْق الجسم.

والحق: أن السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج. وما جُعِل سببًا لتخيّل البياض منقوضٌ ببياض البَيْض المسلوق؛

[1] نسب الحلي هذا المذهب إلى جماعة من قدماء الحكماء. انظر: نهاية المرام للحلي، ٥٣٢/١.

ومنهم من سَهَا فزعم أن المعقول من المبصر[1] أوّلًا هو أن لا يتوقّف إبصارُه على إبصار غيره، ويتوقّف إبصارُ غيره على إبصاره، وذلك هو الضوء لا غير؛ لأن اللون يتوقّف إبصارُه على وجودِ الضوء وإبصارِه، فلا يكون مبصرًا أوّلًا.[2]

[٢٠٠. ٢.] (قوله: ولكلٍّ من اللون والضوء طرفان) أما طرفا[3] اللون فالبياض والسواد كما ذكره. وأما طرفا[4] الضوء فهما الضوء الأضعف والضوء الأقوى.

[٢٠٠. ٣.] (قوله: إنما يُتخيَّل من اختلاط الهواء) يعني: أن الثلج مركّب من أجزاءٍ شفّافةٍ جمديةٍ متصغّرةٍ جدًّا، وليس بينهما تفاعُلٌ يؤدّي إلى مزاجٍ يترتّب عليه لونٌ؛ بل يداخل تلك الأجزاءَ هواءٌ وأشعّةٌ فائضةٌ من الأجرام العلوية، وتتعاكس تلك الأشعّةُ من سطوحِ بعضِها إلى بعضٍ، وتتراكم الأشعّةُ بعضها على بعض، والشعاعُ المنعكس يُشبِهِ[5] البياض، فإن الشمس إذا أشرقت على حوضٍ من الماء وانعكس شعاعُها إلى جدارٍ غيرِ مستنير يُرى ذلك الشعاع كأنه لونُ بياض، فإذا رأى الحسُّ الشعاعَ المتراكم على تلك الأجزاء يغلط؛ لعدم الفرق بين الشيء وشبيهه،[6] فيحكم بأنه بياض، فالأمر المحسوس في الثلج موجود في الخارج، إلا أنه ليس بياضًا، فيكون البياض في الثلج متخيّلًا[7] لا متحققًا.[8]

وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعمًا؛ بل هذا أولى من الثلج لعدم[9] تحقّق البياض فيه؛ لجواز أن يحصل بين الأجزاء المائية والهوائية / في الثلج تفاعلٌ ومزاجٌ مصحِّحٌ لوجود اللون، ولا يُتوهَّم ذلك في الزجاج؛ لأن أجزاءه يابسةٌ صلبةٌ لا يلتصق بعضُها ببعضٍ، فلا يجري بينها فعلٌ وانفعالٌ.[10] [٢٣٩ظ]

[٢٠٠. ٤.] (قوله: عند عدم غَوْر الضوء في عُمْق الجسم) فإنه إذا لم ينفذ الضوء في أعماق الجسم تبقى سطوحُ أجزائه مظلمةً، فيُتوهَّم أن هناك سوادًا. أوَلا يرى أن الثياب إذا ابتلَّتْ مالَتْ إلى السواد؛ وما ذلك إلا لأن الماء يُخرِجِ الهواءَ، وليس شفيفه كشفيف الهواء، حتى ينفذ فيه الضوء، وإذا لم ينفذ كان هناك نوعُ ظلمةٍ.

[٢٠٠. ٥.] (قوله: والحق: أن السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان) قال الإمام: «إن وجود هذه الألوان معلومٌ بالضرورة، والضروريات لا يُنَاظَر[11] لها وعليها؛ بل يُنَاظَر[12] بها».[13]

[1] ض: بالمبصرات.
[2] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠و.
[3] ض: طرف.
[4] ض: طرف.
[5] ض: شبه.
[6] ك: وشبهه.
[7] ك: مخيلا.
[8] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠و-٢٤٠ظ.
[9] ب: بعدم.
[10] ك: ولا انفعال.
[11] ض: ينظر.
[12] ض: ينظر.
[13] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٧١ظ.

فإنه يُرى بعد السَّلْق مع أنه صار بعد السلق كثيفًا، ولا يُرى قبل السلق مع أنه كان شفًافًا، واختلاطُ الهواء بعد السلق منتفٍ؛ لكونه أثقلَ، والثقلُ دليلٌ على عدم مخالطة الهواء. وعلى تقدير تسليم كونه سببًا يجوز أن يكون سببًا لتحقّقه في الخارج، كما يجوز أن يكون سببًا لتخيّله.

وللون طرفان السواد والبياض، وباقي الألوان متوسّطةٌ بينهما، وهما متضادان؛ لتعاقبهما على موضوع[1] واحد، ويكون بينهما غايةُ الخلاف طباعًا.

وما قيل: إن السواد والبياض يجوز اجتماعهما، ويحصل من اجتماعهما الغُبْرَة - **فباطلٌ**؛ لأنه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو إما أن يبقى كلُّ واحدٍ منهما أو أحدُهما على صرافته أو لا يبقى واحدٌ منهما على صرافته،[2] والأقسام بأسرها باطلة. أما الأول فلأنه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم أن يُرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض. وأما الثاني فلأنه[3] يلزم أن يُرى الجسم في غاية البياض إن كان الباقي على صرافته هو البياضَ، أو في غاية السواد إن كان الباقي

[1] و: موضع.
[2] ج - أو لا يبقى واحد منهما على صرافته، صح هامش.
[3] ج - لزم أن يُرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض، وأما الثاني فلأنه، صح هامش.

[٢٠٠. ٦.] **(قوله: فإنه يُرَى بعد السَّلْق)** أي: يرى لبياض البيض بعد طبخه[1] بالنار بياضٌ شديدٌ، ولا يرى له ذلك البياض الشديد قبل طبخه، مع أن الهوائية فيه[2] قبل طبخه[3] أكثر، فلا تكون مُخالَطَةُ الهواء سببًا لتخيّل البياض؛ بل يجوز أن يكون سببًا لتحقّقه.

واشتراط وجود اللون بحصول المزاج ممنوعٌ. وإن سلّمناه[4] فلا نسلّم عدمَ حصول المزاج فيما ذكر من الأمثلة؛ لجواز أن يَحدُث بأدنى امتزاجٍ مزاجٌ ضعيفٌ يترتّب عليه بياضٌ قويٌّ.

[٢٠٠. ٧.] **(قوله: لتعاقبهما على موضوع واحد)** أي: يتواردان عليه مع امتناعِ الاجتماع وتحقُّقِ غاية الخلاف بينهما،[5] فهما متضادّان تضادًّا حقيقيًا. ولك أن تُفسِّر التعاقب بامتناع الاجتماع مع جواز التوارد بحيث لا يخلو المحلّ عنهما، كما يخلو عن الحركة الصاعدة والهابطة، فيكون فيه إشارةٌ إلى اعتبارِ قيدٍ آخرَ في التضادّ الحقيقي، كما عرفتَه في مباحث التقابل.[6]

[٢٠٠. ٨.] **(قوله: إن السواد والبياض يجوز اجتماعهما)** أراد اجتماعَهما[7] اجتماعًا[8] حقيقيًا بأن يَحُلَّا في محلٍّ واحدٍ، لا اجتماعَهما بطريق الاختلاط، أعني: أن تختلط أجزاءٍ صغارٍ سُودٍ[9] بأجزاءٍ صغارٍ بِيضٍ[10] اختلاطًا شديدًا بحيث لا تتميّز تلك الأجزاء الصغيرة جدًّا بعضها عن بعض في الحس؛ فيُرَى لذلك هناك لونٌ متوسّطٌ بين السواد والبياض هو الغبرة؛ لأن هذا الاجتماع لا ينافي التضادّ، وأيضًا ما ذكره من الدليل لا ينتهض على بطلانه.

وأراد ببقاء كل[11] منهما أو أحدهما[12] على صرافته أن يكون -على تقدير الاجتماع- حالُ كل[13] منهما أو أحدهما[14] عند الحس كحاله عنده في زمان الانفراد، فيصحّ ما ذكره من أنه يلزم على الأول أن يُرَى الجسم في غاية السواد وفي غاية البياض، وفي الثاني أن يُرَى في غاية أحدهما.

ولا يرد عليه أن ذلك اللزوم ممنوعٌ؛ لأن كلًّا منهما أو أحدَهما إنما يُرَى في الغاية إذا / كان منفردًا. وأما إذا كان مجتمعًا مع غيره فلا؛ بل يُرَى حينئذٍ صورة مركّبة منهما.[15] [٢٣٠و]

[1] ض: الطبخ.
[2] غ - فيه.
[3] ض غ ب: الطبخ.
[4] ض: سلمنا.
[5] غ - بينهما.
[6] انظر: الفقرة ١١١. ٩.
[7] غ ك - أراد اجتماعهما، صح هامش.
[8] ض - اجتماعا.
[9] ض: سواد.
[10] ض: بياض.
[11] ك + واحد.
[12] ض: وأحدهما.
[13] ك + واحد.
[14] ض: وأحدهما.
[15] هذا المنع لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠ظ.

على صرافته هو السوادَ، وأيضًا يلزم عدم اجتماعهما حينئذٍ؛ لأن الذي لم يبقَ على صرافته منتفٍ، فلم يجتمع مع الآخر. وأما الثالث فلأنه حينئذٍ يلزم أن لا يكون شيء منهما موجودًا ألبتة؛ بل الموجود لونٌ متوسّطٌ.

ويتوقّف اللون على الثاني -أي: الضوء- في الإدراك لا الوجود، أي: الضوءُ شرطُ إدراكِ اللونِ لا شرطُ وجودِه.

وزعم **الشيخ أبو علي** أن الضوء شرطُ وجودِ اللونِ، ويكون اللون[1] عند عدم الضوء غيرَ موجود بالفعل؛ بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعِدًّا لقبول اللون الخاصّ بعد تحقّق الضوء.

واحتجّ عليه بأن اللون لا يُرى عند عدم الضوء،[2] فعدم الرؤية لا يكون بسبب الظلمة؛ فإن الظلمة غيرُ مانعة عن الإبصار؛ ولذلك نرى في الغار جماعةً خارجَ الغار إذا أَوقَدُوا نارًا، مع أن الهواء الحائل بيننا وبين تلك الجماعة مظلمٌ.

ورُدّ هذا بأنه يجوز أن يكون عدمُ الرؤية بسببِ فَقْدِ شرطِ الرؤيةِ وهو الضوء، لا بسبب منع الظلمة.

[1] ف - اللون.
[2] ج - يكون الجسم مستعِدًّا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتجّ عليه بأن اللون لا يُرى عند عدم الضوء، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٠٠. ٩.] (**قوله: لأن الذي لم يبقَ على صرافته منتفٍ**) وذلك لأنه لَمَّا كان حال[1] أحدهما عند الحس في الاجتماع كحاله عنده في الانفراد وجب أن لا[2] يكون بسبب[3] الاجتماع بينهما ارتباطٌ مُغيِّرٌ[4] لحالهما، فوجب أن يكون الآخر أيضًا باقيًا على صرافته، وإذ ليس كذلك لم يكن مجتمعًا مع الأول، وهو خلاف المقدّر.

[٢٠٠. ١٠.] (**قوله: وأما الثالث فلأنه حينئذٍ يلزم أن لا يكون شيء منهما موجودًا**) **يرد عليه:** أنه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتةً له عند الحس حالَ الانفراد انتفاؤُه في نفسه؛ بل جاز أن يكونا موجودين معًا، وتركّب[5] منهما لونٌ آخرُ متوسّطٌ بينهما، ويكون المُدرَك بالحس ذلك اللون المركّب دون كل واحد منهما أو أحدهما.

[٢٠٠. ١١.] (**قوله: فإن الظلمة غيرُ مانعة عن الإبصار**) وذلك لأن الظلمة أمرٌ عدميٌّ؛ لأنها عدم الضوء عما من[6] شأنه أن يكون مضيئًا، والعدم لا يكون مانعًا وعائقًا، وإذا لم يكن عدم رؤية اللون بسبب العائق وجب أن يكون[7] عدم رؤيته لعدمه[8] في نفسه.

وأجيب عنه بأن الضوء شرطٌ لرؤية اللون، فانتفاء رؤيته في الظلمة؛ لانتفاء شرطها، لا لكون الظلمة عائقةً عنها،[9] ولا لعدم المرئي في نفسه.

فإن قيل: ليس الضوء شرطًا للرؤية، وإلا لما رأى من في الغار جماعةً أَوقَدُوا خارجَه نارًا؛ لأن الهواء المتوسّط بينهما مظلمٌ.

أجيب بأن الشرط هو الضوء الواقع على المرئي دون المتوسّط.

هذا هو المشهور في[10] تقرير الكلام في هذا المقام. وأما استدلال الشارح على أن الظلمة غير مانعة عن الإبصار بقوله «ولذلك نرى في الغار إلخ.» فيتّجه عليه أنه يجوز أن يكون العائق هو الظلمة الواقعة على المرئي، دون الظلمة الواقعة[11] على المتوسّط بين الرائي والمرئي، فينبغي أن يجاب بهذا أوّلًا، ثم يتنزّل فيقال: ولئن سلّمنا أن الظلمة ليست عائقةً مطلقًا فلا نسلّم أن عدم رؤية اللون لعدمه؛ بل لانتفاء شرطها كما ذكره.

[1] ض: الحال.
[2] غ - لا.
[3] ب: نسبة.
[4] ض: معين.
[5] ض: ويتركب.
[6] ض - من، صح هامش.
[7] غ - أن يكون.
[8] ك: بعدمه.
[9] ب: عنهما.
[10] ك: من.
[11] غ: لا الواقعة.

لا يقال: الضوء ليس بشرطٍ في[1] الرؤية؛ لأن من في الغار يَرى الخارجَ، مع عدم الضوء بين من في الغار وبين الخارج؛ لأن الهواء مظلم.

لأنا نقول: الضوء الواقع على المرئي شرطٌ في رؤيته، لا الضوء الواقع على الحائل بين الرائي والمرئي.

والحق: أن اختلاف الألوان بحسب شدة الضوء وضعفه مُشعِرٌ بأن اللونَ الحاصل عند شدة الضوء حقيقةٌ مخالفةٌ لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء، وهذا يدل على أنه عند شدة الضوء انتفى اللون الأول المغاير بالحقيقة للون الثاني، وحدث اللون الثاني، ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة؛ إذ يمتنع تحقّق حصّة[2] الجنس عند انتفاء الفصل، فأُحدِسَ من هذا أن الضوء شرطُ وجودِ اللونِ.

[1] و - في.
[2] ح - حصة.

حاشية الجرجاني

[٢٠٠. ١٢.] (**قوله: والحق: أن اختلاف الألوان بحسب شدة الضوء وضعفه**) إذا فرضنا جسمًا مُلوَّنًا بلَوْنٍ مخصوصٍ كالبياض مثلًا ووقع عليه ضوء ضعيف يُرَى فيه بياض ضعيف، ثم إذا وقع عليه ضوء قوي يُرَى فيه بياض شديد، وإذا وقع عليه ضوء أقوى[1] يُرَى فيه بياض أشد. وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفةٌ بالماهية(أ) -كما سيأتي-،[2] يُوجَد كل منها مع مرتبةٍ من مراتب الضوء مناسبةٍ لذلك اللون في القوة / والضعف، ولا يُوجَد مع غيرها من تلك المراتب، فيُحدَس من ذلك أن كل مرتبةٍ من مراتب الضوء شرطٌ لوجود اللون المخصوص معها، فإذا فُقِدت مراتب الضوء بأسرها فُقِدت الألوان كلها. [٢٣٠ظ]

وإنما قلنا: "يُحدَس من ذلك" ولم نقل: "يُعلَم من ذلك" لاحتمالٍ أن يقال: إن انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها؛ بل لأمرٍ آخرَ مجهولٍ لنا.

وأيضًا: يجوز أن يكون للّون طبقةٌ غيرُ مشروطةٍ بشيء من مراتب الضوء، فتُوجَد تلك الطبقة في الظلمة،[3] فيُوجَد اللون في ضمنها، إلا أن الحدس يحكم بما ذكرنا. هذا تقرير ما ذكره أبو علي بن الهيثم.[4]

ولقائل أن يقول: ليس في المثال المذكور إلا التفاوت في انجلاء اللون الواحد بالشخص[5] عند الحس بحسب مراتب الضوء، فإن اللون لَمّا كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء، فإذا كان الضوء ضعيفًا كان انكشافه وظهوره ضعيفًا، وإذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور، فيُتوهَّم لتبدُّلِ الانكشافات تبدُّلُ المنكشفات.

وقد يقال أيضًا: إن الواصل إلى الحس المشترك تارةً هو اللون مع ضوء ضعيف، وأخرى ذلك اللون مع ضوء[6] شديد. ولَمّا كان المجموع الواصل إليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته أوضحَ وأبينَ من المجموع الواصل إليه في الأول تُوهِّمَ أن اللون في الثاني أشدّ منه في الأول؛

[1] ض: قوي.
[2] انظر: الفقرة ٢٠٠. ١٤.
[3] ض - في الظلمة.
[4] هو أبو علي محمد بن الحسن بن الحسن بن الهيثم البصري المصري (ت. ٤٣٢هـ/١٠٤٠م [؟])، المهندس الحكيم، عرّفه البيهقي ببطلميوس الثاني، له تصانيف عدة في الرياضيات والمعقولات، منها: كتاب المناظر، مقالة في استخراج سمت القبلة، مقالة في هيئة العالم، مقالة في شرح مصادرات كتاب أقليدس، مقالة في الشكوك على بطلميوس. انظر: تتمة صوان الحكمة للبيهقي، ص ٧٧.
[5] ك: بالمشخص.
[6] ض - ضعيف وأخرى ذلك اللون مع ضوء.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: إذ هو حال المقول بالتشكيك، كما مرّ في أوائل الحاشية في بحث الوجود في بيان زيادته.(١) ولا استبعاد فيه، كما لا استبعاد في الوجود، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ٥. ٧.

واللون[1] والضوء متغايران حسًا، أي: المغايرة بينهما مستفادة من الحس، ولأن[2] الضوء لو كان نفسَ البياض مثلًا لكان البياض لا يشارك السوادَ في الضوء، كما لا يشاركه في البياضية. والتالي باطل؛ لأن السواد والبياض قد يتشاركان / في الضوء مع اختلافهما في الماهية. [٦٥ظ]

١ ج - واللون، صح هامش.
٢ و: لأن.

حاشية الجرجاني

لكن إذا تُؤمِّلَ في ذلك تأمّلًا شافيًا تميّز اللونُ عن الضوء فيهما، وعُلِم[1] أن اللون فيهما واحد، والمختلف هو الضوء.[2]

هذا، وأما قول الشارح «ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة» فهو[3] جوابُ دَخْلٍ مقدّرٍ. **تقريره أن يقال:** جاز أن يكون القدر المشترك[4] بين اللونين المختلفين باقيًا في الحالَيْن، فلا يكون الضوء شرطًا لمطلق اللون؛ بل لخصوصياتٍ منضمّةٍ إليه.

وتقرير الجواب: أن القدر المشترك إما أن يكون جنسًا أو عرضًا عامًّا، ولا بقاء للجنس مع انتفاء الفصل، ولا[5] للعارض مع انتفاء المعروض.

فإن قلت: تبدُّلُ خصوصيات اللون واشتراطُها بمراتب الضوء كافٍ في المقصود؛ لأن اللون لا يُوجَد إلا مع خصوصيةٍ ما، فإذا انتفى الضوء مطلقًا انتفى جميع الخصوصيات، فينتفي اللون بالكلّية، وإلا لوُجِد[6] هناك خصوصية، فلا حاجة إلى تقدير الدخل والتعرّض لجوابه.

قلت: ما ذكرته هو ذَلك المعنى؛ لكن بعبارة أخرى.(أ)

[٢٠٠. ١٣.] (**قوله: واللون والضوء متغايران حسًا**) أي: المغايرة بينهما مستفادة[7] من الحس؛ وذلك لأن الجسم الأبيض أو الأسود[8] إذا وقع عليه ضوءُ الشمس يشهد الحسُّ بوجود / شيئين على سطحه: أحدهما ظاهرٌ بنفسه للحس، والآخر ظاهرٌ له بسبب الأول. [٢٣١و]

وزعم بعض الناس أن الضوء ليس أمرًا موجودًا زائدًا على اللون؛ بل هو عين ظهور اللون، ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم إلا لونُ بياضٍ أو سوادٍ قد ظهر للحس،[9] وقالوا: الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسّط بينهما هو الظلّ، وتتفاوت مراتب الظلّ بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين، فإذا أَلِفَ الحسُّ مرتبةً من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو أكثر ظهورًا تَوهَّمَ أن هناك بَرِيقًا وشعاعًا، وليس الأمر كذلك، والسبب في ذلك هو ضعف[10] الحس.

واستدلّوا عليه بأن ظهور الأشياء اللامعة بالليل أقلّ من ظهور السراج بكثيرٍ، فالحس لَمَّا ضَعُفَ في الظلمة وكان لتلك الأشياء ظهورٌ ليس لغيرها ظَنَّ أن[11] ذلك لظهورِ كيفيةٍ زائدةٍ، ثم إذا تَقَوَّى بنور السراج ونَظَرَ إلى تلك الأشياء لم يرَ لها لمعانًا، وكذلك يذهب[12] لمعانُ السراج في ضوء القمر.

١ ض: واعلم.
٢ هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠ظ.
٣ ب: هو.
٤ ض - المشترك.
٥ ك + بقاء.
٦ ض ك: يوجد.
٧ غ: مستقل.
٨ ب: والأسود.
٩ انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠ظ.
١٠ ض: ضعيف.
١١ ض غ ب - أن.
١٢ ب - لمعانًا وكذلك يذهب، صح هامش.

منهوات

(أ) وفي هامش ع: فيه بحث؛ لأن كلام الشارح مبني على امتناع بقاء القدر المشترك مطلقًا ولو في ضمن الخصوصيات، بخلاف هذا التوجيه؛ فإنه يتمّ على تقدير صحته أيضًا، فافترقا، فتأمل. "لمحرره".

وكلّ من اللون والضوء قابلٌ للشدة والضعف، والقابل للشدة والضعف يكون الأشدُّ منه نوعًا مباينًا للأضعف منه، وهو المراد من قوله «المتباينان نوعًا». وإنما كان الأشدُّ منه نوعًا مباينًا للأضعف منه؛[1] لأن السواد الشديد يخالف السوادَ الضعيف في الشدة والضعف، فلا يخلو إما أن يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة أو بالعوارض. والثاني محال، وإلا لم يكن التفاوتُ في السواد؛ بل في أمرٍ خارجٍ عنه؛ لكن نعلم قطعًا أن التفاوت في السوادية، فتعيّن الأول، فيكون الأشدّ نوعًا مخالفًا للأضعف.

[1] ج ف + وذلك؛ ح – وهو المراد من قوله المتباينان نوعا وإنما كان الأشد منه نوعا مباينا للأضعف منه، صح هامش.

حاشيـة الجـرجـاني

قال الإمام: لا بُعْدَ أن يكون لِمَا ذكروه تأثيرٌ في اختلاف أحوال الإدراكات؛ لكنا مع ذلك ندّعي أن الضوء كيفيةٌ وجوديةٌ زائدةٌ؛ لأن البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان[1] في ماهيتهما، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف.[2]

واعترض عليه[3] بجواز اشتراك مُتخالفَيْ الماهيةِ في ظهورهما عند الحس.

فالمعتمد إما شهادة الحس، وإما أن[4] البلّور أو الماء إذا كان في ظلمةٍ ووقع عليه ضوءٌ[5] يُرَى ضوءه وليس لهما لونٌ، فلا يكون الضوء[6] ظهورَ اللون.(أ)

[٢٠٠. ١٤.] **(قوله: وكلّ من اللون والضوء قابلٌ للشدة والضعف)** لاشتداد الألوان وضعفها وجوه ثلاثة: الأول: متّفق عليه، وهو أن تختلط مثلًا أجزاءٌ سُودٌ قليلةٌ بأجزاءٍ بِيضٍ كثيرةٍ بحيث لا تتميّز في الحس، فيُرى هذا الأبيض أقلّ بياضًا من الأبيض الذي ليس كذلك. ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرةً كانت مراتب البياض في القوة والضعف أيضًا كثيرةً. الثاني: أن تجتمع في محلّ واحد بياضاتٌ متعدّدةٌ، وقد أنكره[7] الحكماء؛ لاستحالة اجتماع المثلين. الثالث: أن يكون البياض الضعيف نوعًا مخالفًا للبياض القوي، ولم يقم دليلٌ على فساد هذا الوجه ولا على صحّته.

وأما قوله «لكن[8] نعلم قطعًا أن التفاوت في السوادية» فيرد عليه أن السوادية[9] خارجة عن ماهيتهما؛ لِمَا سنذكره من أن المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه، فيكون الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف اختلافًا بالعوارض لا بالماهية.[10](ب)

[٢٣١ظ] والاستدلال على اختلاف ماهيتهما بأن السواد الذي في محلّ على حدّ من الشدة والضعف يُرَى مثله في محلّ آخر، فيكون كل منهما كليًّا له أفرادٌ شخصيةٌ- لا يتمّ أيضًا؛ لجواز أن يكون كل منهما[11] صنفًا موافقًا للآخر في الماهية.

[1] ض: يتخالفان.
[2] انظر: **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ٧٣و.
[3] ب – عليه، صح هامش.
[4] ض – أن.
[5] ب – ضوء، صح هامش.
[6] ب: اللون.
[7] ب: أنكر.
[8] ك: ولكن.
[9] ض: السواد؛ غ – فيرد عليه أن السوادية.
[10] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٤٠ظ.
[11] غ – كليًا له أفراد شخصية لا يتم أيضًا لجواز أن يكون كل منهما.

منهوات

(أ) وفي هامش ع: فيه بحث؛ لأن من قال: "الضوء ظهور اللون" لم يقصد الضوء في ظهوره؛ بل الضوء عنده ظهورُ المرئي، ليس أمرًا وراءه، فإن كان المرئي اللونَ كان الضوء ظهور اللون، وإن كان المرئي شيئًا آخرَ كان الضوء ظهوره أيضًا. فافهم. "لمحرره".

(ب) وفي هامش ع: فيه بحث؛ لأن المقول بالتشكيك وإن كان من عوارض ما يقال عليه؛ لكن الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف ليس اختلافًا بالعارض؛ لأنه فرق بين أن يكون الاختلاف بينهما بالقياس إلى مطلق البياض العارض وبين أن يكون الاختلاف بذلك السواد، فليس المراد بالسوادية في قول الشارح «أن التفاوت في السوادية» السواد المطلق العارض، فلا منافاة قطعًا بين كلاميه؛ لما لا يخفى عند التأمل الصادق. "لمحرره".

ولنُشِر ههنا إشارةً ما[1] إلى[2] أن المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الأفراد؛ وذلك لأن نسبة الماهية وذاتياتها إلى الجزئيات على السواء؛ فإن جميع الجزئيات متساويةٌ في أن تحققها ذهنًا وخارجًا لا يُتصوّر إلا عند تحقّق الماهية وذاتياتها، ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها، وأن الماهية وذاتياتها تتقدّم عليها ذهنًا، فلا تكون الماهية وذاتياتها بالنسبة إلى شيء منها أقدمَ أو أولى أو أشدَّ.[3] وتقدُّمُ بعض الجزئيات على بعضٍ[4] بالوجود لا يقتضي تقدُّمَه عليه بالماهية؛ فإن نسبة الماهية إلى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبته إلى الجزئي المتأخر بالوجود، فلا تكون الماهية وذاتياتها مقولةً على الجزئيات بالتشكيك؛ بل المقول بالتشكيك[5] من العوارض. والمقول بالتشكيك إذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات لابدّ وأن تكون الجزئيات[6] مختلفةً بالحقيقة؛ لأن اختلاف اللوازم يستدعي اختلافَ الملزومات، وإلا يلزم صدقُ الملزوم بدون اللازم، وهو محال.

واختلفوا في أن الضوءَ جسمٌ أو لا؟ فذهب المحقّقون إلى أن الضوء ليس بجسم؛ إذ لو كان جسمًا لحصل ضدُّ المحسوس؛ وذلك لأنه لو كان جسمًا -وهو مُبصَرٌ- لكان ساترًا لما تحته، فكلما ازداد نورًا ازداد سَترًا، والمحسوسُ ضد ذلك؛ لأن المحسوس أن الضوء لا يكون ساترًا لما تحته، وكلما ازداد كان ما تحته أظهر، فثبت أنه لو كان جسمًا لحصل ضدّ المحسوس، وضدّ المحسوس منتفٍ، فلا يكون الضوء جسمًا.

وفيه نظر، والحق أن يقال: لو كان الضوء جسمًا ....

[1] و - إشارة ما.
[2] ج - ما إلى، صح هامش.
[3] ج: وأولى وأشد.
[4] و: البعض.
[5] ج - بل المقول بالتشكيك، صح هامش.
[6] ح - لا بد وأن تكون الجزئيات، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٠٠. ١٥.] (قوله: فإن جميع الجزئيات متساويةٌ في أن تحققها ذهنًا وخارجًا) قيل: هذا الدليل بعينه جارٍ في الأمر الخارجي؛ لأن جميع الجزئيات متساويةٌ في أن تحقّقها ذهنًا وخارجًا يُتصوَّر بدونه، ولا يرتفع[1] شيءٌ منها[2] بارتفاعه، ولا يتقدّم على الجزئيات ذهنًا، فلا يكون الأمر الخارجي بالنسبة إلى شيء من الجزئيات[3] أقدمَ أو أولى أو أشد.[4] فإن مُنِعَ استلزام تساوي الجزئيات في هذه الأحوال لانتفاء التشكيك في الأمر الخارجي كان المنع مشتركًا. والجواب عنه هناك[5] هو الجواب ههنا.[6]

[٢٠٠. ١٦.] (قوله: والمقول بالتشكيك إذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات) يعني: أن الشدة لازمةٌ لماهية الشديد، والضعف[7] لازمٌ لماهية الضعيف، وهما متنافيان، فلابدّ أن يكون ملوزماهما متخالفين في الحقيقة؛ إذ لو تساويا في الماهية لاجتمع المتنافيان.

وقد يُمنَع كونهما لازمين لماهيتَيْ الشديد والضعيف، ويجوز ثبوتهما لماهية واحدة في ضمن أفرادٍ متعدّدةٍ شخصيةٍ أو صنفيةٍ ملزومةٍ لهما.[8]

[٢٠٠. ١٧.] (قوله: وفيه نظر) لأنا لا نسلّم أن الضوء إذا كان جسمًا محسوسًا كان ساترًا لما تحته؛ فإن الستر من شأن الأجسام الملوّنة دون الشفّافة. أَوَلا يُرَى أن صفحة البلّور أو الزجاج الشفّاف يزيد ما خلفها ظهورًا؛ ولذلك يستعان بها على قراءة الخطوط الدقيقة.

ويمكن أن يجاب عنه بأنه لو كان جسمًا محسوسًا لم تكن كثرته موجبةً لشدة الإحساس بما[9] تحته؛ ضرورة اشتغال الحس به. أَوَلا يُرَى أنه إذا غلظت صفحة البلّور أو الزجاج جدًّا أوجبت لما تحتها[10] سترًا.

[1] ض: يرفع.
[2] ب: منهما.
[3] ض - ذهنًا فلا يكون الأمر الخارجي بالنسبة إلى شيء من الجزئيات.
[4] ك: وأولى وأشد.
[5] ك - هناك.
[6] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠ظ.
[7] ض: والضعيف.
[8] هذا المنع لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٠ظ-٢٤١و.
[9] غ: لما.
[10] ض: أوجبت عنها.

يلزم التداخل أو ازدياد[1] حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه، والتالي ظاهر الفساد.[2]

واحتجّ من قال بأن[3] الضوء جسم بأن الضوء منحدرٌ من الشمس أو النار أو غيرهما، وكل منحدرٍ متحرّك، وكل متحرّك جسم، وبأن الضوء يتحرّك بحركة المضيء، وكل متحرّك جسم.

أجيب[4] بأنا لا نسلّم أن الضوء منحدرٌ؛ بل الضوء يَحدُث[5] في قابله المقابل دفعةً؛ لكن لما كان حدوثُه من شيءٍ عالٍ سبق إلى الوهم أنه مُنحدِرٌ، ولا نسلّم أن الضوء يتحرّك بحركة المضيء؛ بل الشمس تتحرّك فيحدث في مقابلتها[6] الضوءُ، وينتفي ما حدث قبل هذه المقابلة بسبب زوال المقابلة الأولى عند انتقال الشمس من موضعها الأول، فيُتوهَّم أنه انتقل بانتقال الشمس.

فثبت أن الضوء ليس بجسم؛ بل هو عرضٌ قائمٌ بالمحل مُعِدٌّ لحصول مثله في الجسم المقابل لمحلّه، كضوء الشمس، فإنه عرضٌ قائمٌ بها مُعِدٌّ لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس.

والضوء قسمان ذاتيٌّ وعرضيٌّ، فالذاتي هو ما حدث[7] من ذات المضيء في ذاته، ويُسمَّى ضوءًا، والعرضي ما حدث[8] من ذات المضيء في غيره،[9] ويُسمَّى نورًا.[10]

وأيضًا: الضوء أوّلٌ وثانٍ، فالضوء الأول ما حصل من المضيء لذاته، كضوء الهواء الذي صار مضيئًا بالشمس، والضوء الثاني ما حصل من المضيء لغيره، كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس، فإنه صار مضيئًا بالهواء الذي صار مضيئًا[11] بالشمس.

[1] و: وازدياد.
[2] ج - وفيه نظر والحق أن يقال: لو كان الضوء جسما يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه والتالي ظاهر الفساد، صح هامش.
[3] و: إن.
[4] و - أجيب، صح هامش.
[5] ح - يحدث، صح هامش.
[6] و: مقابلها.
[7] ح - حدث، صح هامش؛ ح + عرض.
[8] ح: يحدث.
[9] ج - ويسمى ضوءا والعرضي ما حدث من ذات المضيء في غيره، صح هامش.
[10] يدل عليه قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس، ٥/١٠].
[11] ج - بالهواء الذي صار مضيئا، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٠٠. ١٨.] (**قوله: يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء**) وذلك لأن الجسم الذي هو الضوء إذا اتصل بالجسم القابل له، فإما أن يدخل فيه بتمامه فيلزم التداخل، أو لا يدخل فيه؛[1] بل يلتصق بسطحه، فيكون ذلك الجسم[2] القابل مأخوذًا مع ضوئه أزيد حجمًا منه.

وذكر بعضهم أنه يجوز أن يكون الضوء الظاهر في سمك الأجسام المشفّة عَرَضًا، وما يظهر على[3] سطوح الأجسام الكثيفة جوهرًا، ولا يزداد به الحجم ازديادًا يظهر للحس؛ لغاية لطفه وقلّة سمكه.[4]

[٢٠٠. ١٩.] (**قوله: فيحدث في مقابلتها الضوءُ، وينتفي ما حدث قبل هذه المقابلة بسبب زوال المقابلة الأولى**) قيل: هذا الضوء مشاهَدٌ استمرارُه، فلو جُوِّز أنه ينتفي ويُوجَد بدلُه آنًا فآنًا لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرّك بعينه؛ / إذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل.[5] [٢٣٢و]

[٢٠٠. ٢٠.] (**قوله: وأيضًا: الضوء أوّلٌ وثانٍ**) هذا تقسيم للضوء العرضي، أعني: الضوء[6] الحاصل في شيء من مضيء آخر. والجسم الذي من شأنه الضوء إذا انتفى عنه الضوء تُدرَك منه حالةٌ.

فقيل: هذه الحالة المُدرَكة هيئةٌ موجودةٌ في الخارج منبسطةٌ على سطح الجسم مضادّةٌ للضوء. وقيل: ليس هناك إلا عدم الضوء؛ لكن البصر[7] عند عدم الإبصار

[1] ك + شيء.
[2] ض - الجسم.
[3] ك: في.
[4] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤١و.
[5] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤١و.
[6] غ - الضوء.
[7] ض - البصر.

والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئًا؛ فإن الشيء الذي من شأنه الضوءُ إذا انتفى عنه الضوء صار مظلمًا، ولا يحتاج إلى[1] أن تَحدُث فيه كيفيةٌ أخرى حتى يصير مظلمًا، فتكون الظلمة عدمَ ملكةِ الضوءِ.

[٩.٥.٢. المسموعات]

[٢٠١.] قال: **ومنها: المسموعات، وهي الأصوات الحاصلة من التموّج المعلول للقَرْع والقَلْع بشرطِ المقاومة في الخارج. ويستحيل بَقَاؤُه؛ لوجوبِ إدراكِ الهيئةِ الصوريةِ. ويَحصُل منه آخَر.**[2]

أقول: ومن[3] الكيفيات المحسوسة المسموعاتُ، وهي الأصوات.

قيل: إن الصوت جسمٌ.[4] **وهو باطل**؛ / لأن الأجسام متشاركةٌ في الجسمية ومتخالفةٌ بالأصوات، وما به[5] التشارك غير ما به التخالف، ولأن الأجسام مبصرة، والأصوات ليست بمبصرةٍ. [٦٦و]

وقيل: إنه القَرْع أو القَلْع. **وقيل:** إنه التموّج. **وكلاهما باطل**؛ لأن كلًّا من القرع والقلع والتموّج مُبصَرٌ، والصوت ليس بمبصرٍ.

إذا[6] عرفتَ ذلك فنقول: الصوت يَحدُث من تموُّجِ الهواء المعلول للقَرْع أو القَلْع، والتموّجُ ليس عبارةً عن حركةٍ انتقاليةٍ من هواء واحد بعينه بأن يكون الهواءُ الواحدُ بعينه يَحمِلُ الصوتَ وينقله إلى الصِّمَاخ؛ بل عبارة عن أمرٍ يَحدُث بصدمٍ بعد صدمٍ، وسكونٍ بعد سكونٍ.

[1] ج - إلى.
[2] و + وهو الصداء.
[3] ج ف: من.
[4] نسب هذا المذهب إلى النظّام. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ٢/١١٢.
[5] ح - به.
[6] و: وإذا.

حاشيـة الجـرجاني

يتخيّل شِبْه سواد، كما يتخيّل ذلك إذا أطبق العينان، وإذا نظر إلى الماء الصافي العميق الذي لا يدرك قعره. **وللقائل الأول أن يمنع أن الجسم القابل للضوء إذا انتفى عنه الضوء لا يحتاج في كونه مظلمًا -أي: متصفًا بتلك الحالة المدركة- إلى أن تحدث فيه كيفيةٌ أخرى.**[1]

[٢٠١. ١.] (**قوله: وما به التشارك غير ما به التخالف**) هذا الدليل بعد تسليم مقدّماته إنما يدلّ على المغايرة بين الجسمية المشتركة والأصوات، ولا ينافي ذلك كونَ الأصوات من جزئيات الجسم. ألا يرى أن بدن الإنسان مغايرٌ للجسم، وجزئيٌّ من جزئياته.[2]

وقد اشتبه الصوت بسببه البعيد عند جماعة، فقالوا: هو اصطكاك الأجسام الصلبة، وربما قالوا: هو القرع أو القلع؛ وبسببه القريب عند الآخرين،[3] فقالوا: هو التموّج.

والدليل العامّ لإبطال هذه الأقوال: أن هذه الأمور -أعني: الجسم، والاصطكاك، والقلع، والتموّج- مبصرةٌ إما أوّلًا وإما ثانيًا، والصوت ليس[4] بمبصرٍ أصلًا، فهو مغاير لها. وأيضًا:[5] القرع والاصطكاك مماسّة، والقلع تفريق، والتموّج حركة، والصوت ليس[6] مماسةً ولا تفريقًا ولا حركةً.

[٢٠١. ٢.] (**قوله: بل عبارة عن أمرٍ يَحدُث بصدمٍ بعد صدمٍ، وسكونٍ بعد سكونٍ**) وذلك كما[7] يُشاهَد في الماء الراكد إذا أُلقِيَ في وسطه حجرٌ. وإنما جُعِل الصوت معلولًا لتموّج الهواء؛ لأنه يستمرّ باستمرار تموّج الهواء الخارج

[1] انظر لكلي القولين والمنع: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤١و.
[2] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤١و.
[3] ك: آخرين.
[4] ض + مما.
[5] غ - أيضا.
[6] ض - ليس.
[7] ب: لما.

وهذا التموّج سببُه القرعُ وهو إمساسٌ عنيفٌ، أو القلعُ وهو تفريقٌ عنيفٌ؛ فإن القرعَ والقلعَ كل منهما يُحوِج الهواءَ إلى أن ينقلب[1] من المسافة التي سَلَكَها القارعُ أو القالعُ إلى جَنبتَيْها بعنفٍ شديدٍ، ويلزم منه انقيادُ الهواء المتباعد منه للتشكّل والتموّج الواقعين هناك.

والقرع والقلع -اللذان هما سببُ التموّج الذي هو سببٌ قريبٌ للصوت- مشروطٌ بالمقاومة لا الصلابة، فإن قَرْعَ الماءِ بشيء[2] يُوجِب الصوتَ مع عدم الصلابة، وقَلْعَ شيءٍ من القطن غيرُ مُصوِّت؛ لعدم المقاومة.

والصوت موجود في الخارج، أي: في تموُّجِ الهواء الخارج عن الصماخ، وإليه أشار بقوله «في الخارج»، أي: الأصوات الحاصلة في الخارج.

وقيل: إنه لا وجود له في الخارج؛ بل[3] إنما يَحدُث في السامعة عن[4] ملامسة المتموّج عند بلوغه إلى الصماخ. وأما قبل ذلك فلا وجود له أصلًا.

وهذا باطل؛ لأنه لو كان كذلك لما أدركنا الصوتَ[5] إلا في تلك الحالة فقط، ولو كان إدراكنا إياه في تلك الحالة فقط لما أدركنا الجهةَ عند وصول الصوت إلينا؛ لأن الجهة لا يبقى منها أثرٌ في الهواء المتموّج عند بلوغه إلى الصماخ، كما أنا لَمَّا[6] لم نُدرِك الملموسَ إلا حالَ وصوله إلينا لم نُدرِك باللمس أن الملموسَ من أيِّ جهةٍ وصل إلينا.

[1] و: ينفلت.
[2] و - بشيء؛ ح: قرع الماشي.
[3] و - في الخارج بل، صح هامش؛ ح - بل.
[4] و ح: عند.
[5] ح: المصوت.
[6] ج - لما، صح هامش.

حاشية الجرجاني

من الحلق والآلات الصناعية، وينقطع بانقطاعه؛ لكن الدوران وجودًا وعدمًا لا يفيد إلا ظنّ العلّية،[1] والمسألةُ علمية، على أن تحقّق الدوران ههنا ممنوعٌ؛ فإن الهواء يتموّج بحركة اليد ولا صوت هناك، وانتفاؤه بانتفاء التموّج في جميع الصور غير[2] معلوم.

[٢٠١. ٣.] (**قوله: بل إنما يَحدُث في السامعة عن ملامسة المتموّج**) يريد أن الهواء الذي في خارج الصماخ إذا تموّج بالقرع أو القلع لم يحدث فيه صوتٌ أصلًا؛[3] بل تَمَوُّجه هذا يؤدّي إلى تموّجِ هواءٍ آخرَ متصلٍ به، وهكذا إلى أن يتموّج الهواء الذي في داخل الصماخ، فيحدث فيه الصوت، ويقرع بتموّجه الجلدة العصبانية[4] [٢٣٢ظ] / المفروشة على مقعّره،[5] التي أُودِعَ فيها القوة السامعة، فيدرك حينئذٍ صوته.

[٢٠١. ٤.] (**قوله: ولو كان إدراكنا إياه في تلك الحالة فقط لما أدركنا الجهةَ**) لكنا ندرك حينئذٍ الجهة، أي: نعلم أن[6] الصوت[7] من أيِّ جهةٍ وصل إلينا، فلابدّ أن يكون الصوت موجودًا في[8] خارج الصماخ ومسموعًا حالَ كونه فيه وإن كان قريبًا من الصماخ؛[9] ليكون مدركًا حالَ كونه في جهةٍ مخصوصةٍ، فيعلم أنه من تلك الجهة.

لا يقال: جاز أن يكون إدراك الجهة بسبب كون الهواء المتموّج متوجّهًا من تلك الجهة.

لأنا نقول: إدراكُ الجهة إما لوجودِ الصوت في تلك الجهة وكونِه مسموعًا فيها كما ذكرنا، وإما لتوجُّهِ الهواءِ المتموّجِ من تلك الجهة. والثاني باطل؛

[1] ض: الغلبة.
[2] ض - غير.
[3] غ - أصلا.
[4] ك: العصابية.
[5] ض: مقعر.
[6] غ: بان.
[7] ض - أي نعلم أن الصوت، صح هامش.
[8] غ - في.
[9] ض - فلابدّ أن يكون الصوت موجودًا في خارج الصماخ ومسموعًا حالَ كونه فيه وإن كان قريبًا من الصماخ.

ويستحيل بقاءُ الصوت، أي: بقاء أجزائه في الوجود معًا؛ بل تُوجَد أجزاؤُه على سبيل التجدّد والانقضاء كالحركة والزمان؛ وذلك لأن الصوت لو كان موجودًا قارَّ الأجزاءِ لكانت حروفُ الكلمةِ التي يُتكلَّم بها باقيةً في الخارج معًا بالضرورة؛ لكن استحال بقاؤها معًا؛ لأنا نُدرِك الهيئةَ[١] الصوريةَ، أي: الترتيب الخاصّ الواقع في حروف الكلمة، فلو كانت حروفُ الكلمة مجتمعةً قارَّةً لم يكن سماعُ "زَيْد" مثلًا -على هذا التأليف والترتيب الخاص- أولى من سماعه على سائر تأليفاتها، فلم تُسمَع الهيئةُ الصوريةُ لها، هذا خلف.

ويحصل من التموّج الحاصل بسبب القرع أو القلع تموُّجٌ آخرُ، ويحصل منه صوتٌ آخرُ، وهو الصَّدَى. واعلم أن الهواء إذا تموَّجَ وقاوَمَه مُصادِمٌ -كجبلٍ أو جدارٍ أَمْلَسَ- بحيث يَصرِف[٢] هذا الهواءَ المتموّجَ إلى خلفٍ محفوظًا فيه هيئةُ تموُّجِ الهواء الأوّل حَدَثَ من ذلك صوتٌ هو الصَّدَى.

١ ج - الهيئة، صح هامش.
٢ و: يصرّف.

حاشيـة الجرجاني

لأن من سَدَّ إحدى أذنيه، وسمع بالأخرى عرف جهةَ الصوت الواصل إليه[١] من جانب المسدودة، مع أن ذلك الهواء المتموّج يجب أن ينعطف حتى يصل إلى الأخرى.

[٢٠١. ٥.] (**قوله: لأن الصوت لو كان موجودًا قارَّ الأجزاءِ لكانت حروفُ الكلمةِ التي يُتكلَّم بها باقيةً**) **حاصله**: أن بقاء الصوت يستلزم بقاء حروف الكلمة[٢] مجتمعةً، وبقاؤُها مجتمعةً يستلزم سماعَها إما دفعةً؛ أو على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها،[٣] وهما محالان قطعًا؛ أو على ترتيبٍ معيَّنٍ،[٤] وهو ترجيح بلا مرجّح.

وقد يقال: حدوث حروف "زيد" مثلًا ابتداءً على هذه الهيئة المخصوصة دون تقاليبها[٥] الخمسة[(أ)] يرجّح سماعَها في البقاء على هذه الهيئة، فلا ترجيح بلا مرجّح، على أن الحروف ليست أجزاءً للصوت؛ بل هي[٦] من عوارضها[٧] المفارقة؛ إذ قد يُوجَد صوتٌ ولا حروف هناك، فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدمُ بقاء أجزاء الصوت.

ويمكن أن يقال: حال تلك الأجزاء كحال الحروف بعينها، فيجري الدليل فيها.

وما يُتوهَّم من بقاء الصوت بناء على أن من كان قريبًا من المصوّت[٨] يصل إلى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه، ثم يجاوزه إلى من كان بعيدًا عنه، فيسمع ذلك الصوت بعينه - مدفوعٌ بأن مسموعَ البعيد مثلُ مسموع القريب، لا عينُه بشخصه؛ فإن كل هواء من تلك الأهوية يتولّد[٩] فيه[١٠] تموّجٌ آخرُ وصوتٌ مثل الأول.[١١]

[٢٠١. ٦.] (**قوله: بحيث يَصرِف هذا الهواءَ المتموّجَ إلى خلفٍ**)[١٢] قد عرفتَ أن وصول الصوت إلى السامع ليس بأن هواءً واحدًا بعينه يحمل الصوت، ويقطع المسافة الواقعة بين المصوّت والسامع؛ بل بأن يتموّج الهواء الذي يلي الهواءَ[١٣] الحاملَ مثلَ تموّجه، ويحدث فيه مثلُ ذلك الصوت، وهكذا / إلى أن يصل إلى السامع. [٢٣٣و]

١ غ - إليه.
٢ ض: حاصله أن بقاء الصوت لو كان موجودا قارّ الأجزاء لكان.
٣ ض: بينهما.
٤ غ: معتبر.
٥ ك: مقاليها.
٦ غ - هي.
٧ ض: عوارض.
٨ ب: الصوت.
٩ ض: تولد.
١٠ ك: منه.
١١ هذا الاعتراض والجواب عنه لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤١ظ.
١٢ ض + أقول.
١٣ ض - يلي الهواء، صح هامش.

مـنهوات

(أ) وفي هامش ك: ديز، دزي، يدز، يزد، زدي، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

[٢٠٢.] قال: وتَعرِضُ له كيفيةٌ متميّزةٌ يُسمَّى باعتبارها حرفًا، إما مُصوِّتٌ أو صَامِتٌ، متماثِلٌ أو مختلِفٌ، بالذات أو بالعرض. وينتظم منها الكلامُ بأقسامه. ولا يُعقَل غيرُه.

أقول: الصوت تعرض له كيفيةٌ يتميّز بها عن صوتٍ آخَرَ يشاركه في الحِدّة أو الثِّقَل تميّزًا في المسموع، ويُسمَّى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفًا.

واحترزنا بقولنا[١] "تميّزًا في المسموع" عن الصوت الطويل والقصير، وعن الصوت الملائم وغير الملائم؛ فإن كلًّا منها[٢] قد عَرَضَ له هيئةٌ يتميّز بها عن صوتٍ آخرَ هو مثلُه في الحِدَّة والثِّقَل؛ لكن ليس تميّزًا في المسموع؛ لأن الطولَ والقصرَ، والملاءمةَ وغيرَ الملاءمة ليست بمسموعةٍ. أما الطول والقصر فلأنهما من الكمّيات، والكمّياتُ غير مسموعة. وأما الملاءمة وعدمها فلأنهما مطبوعان.

[١] ج: بقوله.
[٢] و: منهما.

حاشيـة الجـرجاني

فالحال أيضًا في الصدى[١] على هذا الوجه؛ فإن المقاوم لَمّا ردّ الهواءَ المتموّجَ إلى خلفٍ انعكس تموّجُه ورجع، فينقاد له ما يليه في تموّجه المنعكس، كما انقاد هو لما يليه في تموّجه المستقيم، فيحدث في كل متموّج ههنا أيضًا ما حدث فيما تموّج[٢] قبله، وهكذا[٣] إلى أن يصل إلى السامع. وإذا كان المقاوم قريبًا من المصوّت اختلط الصوت[٤] بالصدى بحيث لا يتميّز أحدهما عن الآخر، فيُسمَعان[٥] على أنه صوت واحد؛ ولذلك كان صوت المغنّي في البيوت أقوى من صوته في الصحراء.

[٢٠٢. ١.] (قوله: الصوت تعرض له كيفيةٌ يتميّز بها عن صوتٍ آخَرَ يشاركه في الحِدّة) أي: الأصوات المشاركة في الحِدَّة أو[٦] الثِّقَل تعرض لبعضها هيئةٌ يتميّز بها ذلك البعض عن باقي الأصوات المشاركة له في أحدهما تميّزًا في المسموع، وذلك بأن تكون تلك الهيئة المُميّزة[٧] مسموعةً. والحرف يُطلَق على تلك الهيئة وحدها، وعلى[٨] الصوت المأخوذ معها. إذا عرفتَ هذا فقوله «يشاركه في الحِدّة أو الثِّقَل»[٩] احترازٌ عنهما؛ فإنهما وإن[١٠] كانا مسموعين؛ لكن ليس شيء منهما مُميّزًا لصوتٍ[١١] عما يشاركه فيه. وقوله[١٢] «تميّزًا في المسموع» احترازٌ عما ذكره.[١٣]

واعترض بأن الطول والقصر -لما كانا من الكمّيات المحضة،[١٤] أو الكمّيات[١٥] المأخوذة مع إضافةٍ، على ما[١٦] قيل- لم يندرجا تحت الكيفية، فكيف يحترز عنهما.

وقد يجاب عنه[١٧] بأن المراد ههنا من الكيفية هو الهيئة؛ فإنها الواقعة في تعريف الملخص منقولًا عن الرئيس.[١٨] ثم إن الصوت ليس له كمّية في نفسه، أي: ليس محلًّا للكم بالذات؛ بل هو واقعٌ في الزمان، ومنطبقٌ عليه، فبهذا الاعتبار يُوصَف بالطول والقصر، وهذه الحالة -أعني: طوله وقصره- تُدرَك بالوهم بعد إدراك الصوت الجزئي بالسمع؛ لكن لما كان إدراك الوهم تابعًا لإدراك الحس الظاهر فقد يُتوهَّم أنها مدركةٌ به. وكذا ملاءمة الصوت وعدمها مُدرَكان بالقوة الواهمة؛ لأنهما من المعاني الجزئية المتعلّقة بالمحسوسات.

قال الإمام: وأما سبب اختلاف الأصوات بالجهارة والخفاء ففيه الوجوه الثلاثة المذكورة في اشتداد الألوان وضعفها.[١٩]

[١] ض + متصور.
[٢] ض: يتموج.
[٣] ب + الحال.
[٤] ك - الصوت، صح هامش.
[٥] ض: فيستمعان.
[٦] ب + في.
[٧] غ: المتميزة.
[٨] غ: أو على.
[٩] ب: والثقل.
[١٠] ض - وعلى الصوت المأخوذ معها إذا عرفت هذا فقوله «يشاركه في الحدّة أو الثقل» احترازٌ عنهما فإنهما وإن.
[١١] ك: للصوت.
[١٢] ض: قوله.
[١٣] ض: ذكروه.
[١٤] ض ب: المختصة.
[١٥] غ - الكميات.
[١٦] غ: كما.
[١٧] غ - عنه.
[١٨] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٧٥و-٧٥ظ.
[١٩] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٧٥و.

والحرف إما مُصوِّت، وهو الذي يُسمَّى بالعربية حرف المدّ واللّين، وهو الألف والواو والياء إذا تَولَّدَتْ من إشباعِ ما قبلها من الحركات المُجانِسة لها: الفتحُ للألف، والضمُّ للواو، والكسرُ للياء، كـ"هُو وهَا وهِي"، ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة؛ لأنها حينئذٍ ساكنةٌ، ولا يمكن الابتداء بالساكن؛ وإما صَامِتٌ، وهو ما عدا حروف[1] المدّ واللّين، مثل التاء والطاء وغيرهما، ويمكن الابتداء به. والصوامت إما متماثلةٌ -كالباء والباء إذا كانا ساكنين، أو متحرّكين بحركتين متماثلتين كالفتحتين أو الضمّتين / أو الكسرتين- وإما مختلفةٌ، [٦٦ظ] والمختلفة إما مختلفةٌ بالذات والحقيقة كالباء والجيم، أو مختلفةٌ بالعوارض بأن تكون الحروفُ من نوعٍ واحدٍ كالجيمين مثلًا، ويكون أحدهما متحركًا والآخر ساكنًا، أو يكون أحدهما متحركًا بحركة والآخر بحركة غيرها.

والكلام يتألّف من الحروف بأقسامه، فإن هذه الحروف إذا تألّفت تأليفًا مخصوصًا سُمِّي[2] المُتألِّف كلامًا، وهو مفردٌ[3] ومُؤلَّف، والمُؤلَّف تامّ: خبر وأمر ونهي واستفهام وتعجُّب ونداء، وغير تامّ: تقييديّ وغيره، فجميع أقسام الكلام مؤلّف من هذه الحروف.

ولا يُعقَل كلامٌ غير المؤلّف من الحروف المسموعة. هذا[4] عند المعتزلة. وأما الأشاعرة فقالوا: إن الكلام نفسيٌّ، وهو المعنى القائم بالنفس، الذي هو مدلولُ المؤلَّف من الحروف؛ ولفظيٌّ، وهو المؤلّف من هذه الحروف.

[1] ج ف: حرف؛ ح: أحرف.
[2] ط: يسمى.
[3] ح + من هذه الحروف ولا يعقل كلام غير المؤلف.
[4] ج + هو.

حاشيـة الجـرجاني

أقول:[1] فلا حاجة إلى الاحتراز عنهما.[2] أما على الوجهين الأولين فظاهر؛ إذ ليس هناك هيئةٌ مسموعةٌ عارضةٌ[3] للصوت؛ بل اختلاط أصوات متخالفة الماهية، أو اجتماع أمثال. وأما على الثالث فلأن المسموع هو الصوت المخالف لغيره في الماهية، لا هيئة قائمة به.

[٢٠٢. ٢.] **(قوله: والحرف إما مُصوِّت)** / إنما سُمِّي مُصوِّتًا؛ لاقتضائه امتداد الصوت. وسُمِّي[4] ما يقابله [٢٣٣ظ] -أعني: هذه الحروف غيرَ متولّدة مما ذكر، وما عداها مطلقًا- صامتًا؛ لعدم اقتضائه امتداد الصوت.

ولم يختلف في امتناع الابتداء بالمصوّت؛ بل بالصامت الساكن؛ إذ قد جَوَّز الابتداءَ به جماعةٌ ومنعه آخرون.

ولسنا نعني بكون الحرف[5] متحرّكًا أو ساكنًا حلولَ الحركة أو السكون فيه؛ لأنهما من صفات الأجسام؛ بل نعني[6] بكونه متحرّكًا أنه بحيث[7] يمكن أن يُوجَد عقيبَه مُصوّتٌ مخصوصٌ من الثلاثة،[8] وبكونه ساكنًا أنه بحيث[9] لا يمكن أن يُوجَد عقيبَه شيءٌ منها.

وبيان ذلك: أن الحركات العارضة للصوامت أبعاض المُصوِّتات؛ لأن المصوّتات قابلة للزيادة والنقصان، فيكون لها طرفان، ولا طرف لها في النقصان إلا هذه الحركات بالاستقراء. وأيضًا: لو لم تكن الحركات أبعاض المصوّتات لما حصلت المصوّتات من تمديد الحركات. ألا يرى أن الحركة إذا خالفت مصوّتًا، فإذا ذكرتَ تلك الحركةَ لم يمكنك أن تذكر ذلك المصوّتَ إلا باستئناف صامتٍ آخرَ يتبعه ذلك المصوّت.

والحروف المتحرّكة متقدّمة على حركاتها؛ وذلك لأن المتحرّكات هي الصوامت، والصامتُ البسيط حقيقةً وحسًّا آنيُّ الوجودِ، والحركة زمانيةٌ،

[1] غ ك: وأقول.
[2] ض: عنها.
[3] ب - عارضة، صح هامش.
[4] ك: ويسمى.
[5] ض: الحروف.
[6] ك - بكون الحرف متحرّكًا أو ساكنًا حلولَ الحركة أو السكون فيه لأنهما من صفات الأجسام بل نعني، صح هامش.
[7] ض + إنه.
[8] أي: المصوّتات الثلاثة.
[9] ض + إنه.

وقولهم "لا يُعقَل كلامٌ غيرُ المؤلّف من الحروف"[1] إن أرادوا به أنه لا يُعقَل مدلولُ هذه الألفاظ أصلًا فهو عينُ الجهالة، وإن أرادوا به أن مدلولَ هذه الألفاظ[2] لا يُطلَق عليه "الكلام" فهو نزاعٌ لفظيٌّ.

والحق: أن الكلام يُطلَق على المفهوم القائم بالنفس، كما يُطلَق على المؤلّف من الحروف، كقول الشاعر «إن الكلامَ لَفِي الفؤادِ وإنما / جُعِل اللسانُ على الفؤاد دليلًا»؛[3] لكن إطلاق "الكلام" على المؤلّف من الحروف أشهر من إطلاقه على مدلوله.

[1] و - ولفظيٌّ وهو المؤلّف من هذه الحروف وقولهم "لا يعقل كلام غير المؤلّف من الحروف"، صح هامش.
[2] ج - أصلا فهو عين الجهالة وإن أرادوا به أن مدلول هذه الألفاظ، صح هامش.
[3] و ح ف - وإنما جعل اللسان عليه دليلا. | يُنسب هذا البيت إلى الأخطل، وهو أحد مشاهير شعراء العصر الأموي. انظر مثلًا: **الإنصاف** للباقلاني، ص ١٦٢.

حاشية الجرجاني

وما وُجِد في الآن الذي هو أوّلُ زمانِ وجودِ شيءٍ يكون سابقًا على ذلك الشيء.[(أ)] وأيضًا: لو كانت الحركة سابقةً لكان المتكلّم[1] بالحركة مستغنيًا عن التكلّم بالحرف؛ لأن السابق غنيٌّ عن المسبوق، والتالي باطل بشهادة الحس. هكذا ذكروا، فعليك بالتأمل.

ثم المجوّزون للابتداء بالصامت الساكن[2] **قالوا**: قد تبيّن[3] أن المصوّت نفسه وبعضه[4] موقوفٌ على الصامت، فلو لم يمكن الابتداء بالصامت الساكن لكان موقوفًا على المصوّت، وإنه دور.

والجواب: أنه لا يلزم من امتناع الابتداء به[5] إلا استلزامه للمصوّت، ولا يلزم منه توقّفه عليه.

[٢٠٢. ٣.] (**قوله: إن أرادوا به أنه لا يُعقَل مدلولُ هذه الألفاظ أصلًا فهو عينُ الجهالة**) اعلم أن الأشاعرة أثبتوا كلامًا نفسيًّا قائمًا بنفس المتكلّم مغايرًا للعلم والإرادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة.

والمعتزلة نَفَوْا ذلك وقالوا: إذا صدر من المتكلّم خبرٌ فهناك ثلاثة أشياء: الأول: العبارة الصادرة[6] عنه؛[7] والثاني:[8] علمه[9] بثبوت النسبة أو انتفائها بين طرفي الخبر؛ والثالث:[10] ثبوت تلك النسبة أو انتفاؤها في الواقع. والأخيران ليسا كلامًا حقيقيًّا اتفاقًا، فتعيّن الأول. وإذا صدر عنه أمرٌ أو نهيٌ فهناك شيئان: أحدهما: لفظ صادر عنه؛ والثاني: إرادة أو كراهة قائمة بنفسه متعلّقة بالمأمور به أو المنهي عنه. وليست الإرادة والكراهة / أيضًا كلامًا حقيقيًّا اتفاقًا، فتعيّن اللفظ. وقس على ذلك سائر أقسام الكلام. [٢٣٤و]

فهم لا ينكرون مدلولَ الألفاظ -سواء كان أمرًا خارجيًّا أو قائمًا بنفس المتكلّم- حتى يكون جهالةً مستلزمةً للحكم بكون الألفاظ المستعملة في الكلام مُهمَلةً لا تدلّ على معنى أصلًا؛ بل يقولون ليس للمتكلّم شيء يُسمَّى[11] كلامًا حقيقةً سوى هذه العبارات.

وأما بيت الشاعر فإما لاعتقاده ثبوتَ كلامٍ نفسيٍّ تقليدًا، وإما لأن المقصود الأصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر، وبهذا الاعتبار يُسمَّى[12] كلامًا، فأطلق اسم الدالّ على المدلول، وحصره فيه تنبيهًا على أنه آلةٌ[13] يتوصّل بها إليه، فكأنه هو المستحقّ لاسم تلك الآلة.

والأشاعرة يدّعون أن نسبة أحد طرفي الخبر إلى الآخر مغايرةٌ للعلم، وقائمةٌ[14] بنفس المتكلّم، وأن طلب الفعل أو تركه مغايرٌ للإرادة والكراهة، وكذا الحال في الاستفهام والتمنّي.

[1] غ: المتحرك.
[2] غ ب ك: بالساكن.
[3] ك: ثبت.
[4] أي: الحركة.
[5] ب - به.
[6] ك: عبارة صادرة.
[7] غ - عنه.
[8] غ: الثاني.
[9] ب: علم.
[10] غ: الثالث.
[11] ض - يسمى.
[12] ب: سمي.
[13] ك + له.
[14] غ: قائمة.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: فيه تأمّل؛ لأن زمانية حركة الجسم مسلّم؛ لكن الكلام ههنا في حركة الحرف، وقد عرفتَ آنفًا المراد منها، وهو مغاير لحركة الجسم، فزمانيته ممنوعة. "لي [يعني: ناسخ ك]".

[٢.٥.١٠. المطعومات]

[٢٠٣.] قال: ومنها: المطعومات التسعة الحاصلة من تَفاعُل الثلاثة في مِثْلِها.

أقول: ومن الكيفيات المحسوسة المطعوماتُ التسعةُ. ووجه الانحصار في التسعة أن الجسم الحامل للطعم إما أن يكون لطيفًا، أو كثيفًا، أو معتدِلًا بينهما. وعلى كلّ تقديرٍ من التقادير الثلاثة فالفاعل فيه إما الحرارة، أو البرودة، أو الكيفية المتوسّطة بينهما، فيكون الحاصل تسعةً.

فالحرارةُ إن فَعَلَتْ في اللطيف حَدَثَتْ الحَرافَةُ، وفي الكثيف حدثت المِرارَة، وفي المعتدل حدثت المُلُوحَة. والبرودةُ إن فعلت في اللطيف حدثت الحُمُوضَة، وفي الكثيف حدثت العُفُوصَة، وفي المعتدل حدثت القَبْض. والكيفيةُ المتوسّطة بين الحرارة والبرودة إن فعلت في اللطيف حدثت الدُسُومَة، وفي الكثيف حدثت الحَلَاوَة، وفي المعتدل حدثت التَّفَاهَة.

والتفاهةُ على نوعين: أحدهما: أن لا يكون له طعمٌ حقيقةً، والثاني: أن لا يكون له طعمٌ في الحس فقط، ويكون له طعمٌ في الحقيقة؛ لكن لِشدّةِ تكاثُفِه لا يتحلّل منه شيءٌ يُخالِط اللسانَ، فلا يُحَسُّ بطعمه، ثم إذا احْتِيلَ في تحليل أجزائه وتلطيفها أُحِسَّ منه بطعمٍ كالنُّحَاس والحديد. والنوع الثاني هو التفاهة التي عُدَّتْ من الطعوم، لا الأول.

حاشيـة الجـرجـاني

[٢٠٣. ١.] **(قوله: ومن الكيفيات المحسوسة المطعوماتُ التسعةُ)** أي: طعوم هذه المطعومات. **وقد يقدح** في انحصارها في التسعة بأن الخيار والقرع والحنطة النِيّة يحسّ من كلّ منها[١] بطعمٍ لا تركيب فيه، وليس من هذه التسعة. وأيضًا: الاختلاف بالشدة والضعف إن اقتضى الاختلافَ النوعيَّ فأنواع الطعوم لا تكاد تنحصر في عددٍ، وإن لم يقتضِ فالقبض والعفوصة من نوع واحد؛ إذ لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف؛ فإن القابض يقبض ظاهرَ اللسان وحده، والعفص يقبض[٢] ظاهره وباطنه. وأيضًا: انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسّطة بينهما ممنوعٌ. وأيضًا: المراتب المتوسّطة بين غايتَيِ[٣] الحرارةِ والبرودةِ، وبين غايتَيِ اللطافةِ والكثافةِ غيرُ محصورةٍ. وأيضًا: الكافور مرٌّ باردٌ، والعسل حلوٌ حارٌّ، والزيت دَسِمٌ حارٌّ؛ ولذلك قيل: مباحث الطعوم كلها دعاوٍ لا برهان عليها.[٤]

وقد زعموا أن أسخن الطعوم هو الحرافة ثم المرارة ثم[٥] الملوحة. قالوا: ويدل[٦] على تأخّر الملوحة عن المرارة أن الملح المرّ والبَوْرَق[٧] أكثر تسخينًا من الملح المأكول؛ وأن أبرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة؛ ولذلك تبتدئ[٨] الفواكه بالعفوصة، ثم إذا اعتدلت قليلًا بإسخان الشمس مالت إلى القبض، ثم إلى الحموضة؛ لكن الحامض -مع كونه أقل بردًا- هو أكثر تبريدًا؛ لشدّة غَوْصه بلطافته.

[٢٠٣. ٢.] **(قوله: أُحِسَّ منه بطعمٍ)** أي: طعمٍ[٩] بسيطٍ قويّ مخالفٍ للطعوم المذكورة؛ ولذلك عدّ قسمًا تاسعًا.[١٠] وإذا لم يُجعَل بسيطًا أو جُعِل راجعًا إلى المذكورة كان بسائط الطعوم ثمانيةً، كما صرّح به في **الملخص** وشرحه.[١١]

١ غ ب: منهما.
٢ غ - يقبض.
٣ ك: نمائي.
٤ انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٤١ظ.
٥ ض - ثم.
٦ ض: وقالوا يدل.
٧ البَوْرَق بفتح الباء، الذي يجعل في العجين فينتفخ. **المغرب** للمطرزي «برق».
٨ ض: تتغذى.
٩ غ: بطعم.
١٠ ض - تاسعا.
١١ انظر: **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ٧٦ظ؛ **المنصص في شرح الملخص** للكاتبي، ٣٠٠ظ.

اعلم أن مفردات الطعوم هي هذه التسعة، وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان أو أكثر، فيُخَصّ بطعمٍ غيرِ هذه التسعة. أما اجتماع الطَعْمَيْن فكاجتماع المرارة والقَبْض في الحُضُض، ويُسمَّى البَشَاعَة، وكاجتماع المرارة والملوحة في الشِّيحَة، ويُسمّى الزُّعُوقَة.[1] وأما اجتماع الأكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان.

[٢.٥.١١. المشمومات]

[٢٠٤.] قال: ومنها: المشمومات، ولا أسماء لأنواعها إلا من جهةِ المُوافَقَة والمُخالَفَة.

أقول: ومن الكيفيات المحسوسة المشموماتُ، وهي الروائح المُدرَكة بالشمّ. ولا أسماء لأنواعها إلا من **جهة المُوافَقَة والمُخالَفَة** بأن يقال: رائحةٌ طيّبةٌ ورائحةٌ مُنتِنَةٌ، ويختلف ذلك بحسب الأشخاص؛ فإن الملائم لشخصٍ قد يكون غيرَ ملائم لغيره.

[٢.٥.١٢. الكيفيات الاستعدادية]

[٢٠٥.] قال: والاستعدادات المتوسّطة بين طرفَي النقيض.

أقول: لما فرغ من مباحث النوع الأول من الكيفيات شرع في النوع الثاني منها، **وهي الكيفية الاستعدادية**، وهي **الاستعدادات المتوسّطة بين طرفَيْ النقيضِ** -أي: الانفعال واللاانفعال- على معنى أنه استعدادٌ شديدٌ للانفعال، أو استعدادٌ شديدٌ للاانفعال، والأول يُسمَّى اللاقوة، كالمِمْرَاضِيّة واللّين، والثاني يُسمَّى القوة، كالمِصْحَاحِيّة والصلابة.

[1] ح: الزهوقة.

حاشية الجرجاني

[٢٣٤ظ] [٢٠٣. ٣.] (قوله: **في الحُضُض**) هو بضمّ الضاد الأولى / وفتحها، دواءٌ معروفٌ، وهو صَمْغٌ مرٌّ كالصَبِر. وعند الأطباء هو شجرةٌ تُخرجُ[1] عصارةُ أوراقها، وتطبخ حتى تثخُن مثل العسل، وتخلط بعَكَر[2] الزيت. فهذه العصارة هي ذلك الدواء.

[٢٠٤. ١.] (قوله: **ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة المُوافَقَة والمُخالَفَة**) وقد يُعبَّر عنها أيضًا بالإضافة إلى محلّها كرائحة المسك ورائحة العنبر.[3] وقد يُشتَقّ[4] لها أسماء من الطعوم المقارنة إياها، كما يقال: رائحة حلوة، ورائحة حامضة.

[٢٠٥. ١.] (قوله: **وهي الكيفية الاستعدادية**) المشهور أن لها نوعًا ثالثًا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعيّة.[5] وليس بشيء؛ لأن القوة على المصارعة[6] تتعلّق بأمور ثلاثة: الأول: العلم بتلك الصناعة، الثاني: القوة القوية عليها -أعني: القدرة-، وهما من الكيفيات النفسانية، الثالث: كون الأعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها، وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال. فلم يثبت قسم ثالث.

وإذا أردنا أن نعرّف[7] القدر المشترك بين القسمين المذكورين قلنا: هو الذي يترجّح به القابل في أحد جانبَيْ قبوله أو لا[8] قبوله.

فإن قلت: لما اعتبر في كل واحد من استعدادَيْ القابل للانفعال واللاانفعال الشدةُ والترجّحُ خرج عنهما[9] أصلُ القبول الذي نَسبَتُه إليهما[10] على السواء، فيكون قسمًا ثالثًا.

[1] غ: تمزج.
[2] العَكَر دُرْدِيّ الزيت وغيره. الصحاح للجوهري، «عكر».
[3] غ: الصبر.
[4] ض غ ب: سبق.
[5] ك: كالمصارعة.
[6] ض: المصارعية.
[7] غ: نفرق.
[8] غ: ولا.
[9] ض: عنها.
[10] ض: إليها.

[٢.٥.١٣. الكيفيات النفسانية]

[٢٠٦.] قال: والنفسانية: حالٌ أو ملكةٌ.

أقول: لما فرغ من النوع الثاني شرع في النوع الثالث، وهي الكيفية النفسانية، أي: المختصّة بذوات الأنفس. وهي إن كانت راسخةً سمّيت ملكة، وإن كانت غيرَ راسخةٍ سمّيت حالًا. والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول؛ لأن الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالًا، فإذا استحكمت صارت ملكةً، والأمور المختلفة بالفصول يمتنع أن ينقلب بعضها إلى بعض.

[٢.٥.١٤. مبحث العلم]

[٢٠٧.] قال: منها: العلم، / وهو إما تصوّرٌ، أو تصديقٌ جازم مطابق ثابت. [٦٧و]

أقول: من الكيفيات النفسانية: العلم، وهو إما تصور، أو تصديق جازم مطابق[١] ثابت. واحترز بالجازم عن الظنّ، فإنه تصديق غير جازم؛ لأن الجازم هو الذي يمنع احتمالَ النقيض، والظنّ لا يمنع احتمالَ النقيض. واحترز بقوله «مطابق» عن الجهل المركب، وبقوله «ثابت» عن التقليد، فإنه أراد بالثابت ما يمتنع زواله، والتقليد ليس كذلك.

١ ح - مطابق، صح هامش.

حاشية الجرجاني

قلت: معنى كون الشيء قابلًا لآخر أنه بحيث يمكن ويصح أن يحلّ فيه ذلك الآخر، وهذا أمرٌ اعتباريٌ اتصف به ذلك الشيء. ثم إنه قد تُوجَد فيه أمورٌ يتفاوت بها حالُ ذلك المقبول بالنسبة إلى القابل قربًا وبعدًا، فتلك الأمور هي المسمّاة بالاستعدادات. فأصل القبول من باب الإمكان الذاتي، ومراتبه المقتضية لقرب المقبول وبعده من باب الاستعداد، فتكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرةً في الاستعداد. ولما كان بعض[١] الاستعدادات[٢] مرجّحًا للانفعال وبعضها للاانفعال[٣] -وهما نقيضان متباعدان في الغاية- كانت الاستعدادات[٤] متوسّطةً بينهما توسّطًا معنويًا يقرب بعضها من أحدهما وبعضها من الآخر، فبطل ما تُوُهِّم من أن التوسّط ههنا ليس حقيقةً ولا مجازًا، فيكون إطلاقه خطأ من حيث اللغة.[٥]

[٢٠٦. ١.] **(قوله: لأن الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالًا)** أي: الصفة النفسانية أولَ حدوثها تكون حالًا؛ فإذا استحكمت صارت هي بعينها ملكةً. فالنسبة بينهما كالنسبة بين الشاب[٦] والشيخ.

[٢٠٧. ١.] **(قوله: فإنه أراد بالثابت ما يمتنع زواله) يرد عليه: أنه إن[٧]** فسّر الثبات بامتناع الزوال وجب أن لا يحصل العلم اليقيني / إلا في الضروريات؛ لأن النظريات قد يغفل الذهن عن مبادئها، فيشكّ فيها بالتشكيك؛ بل قد يحكم فيها بالخلاف. وإن فسّر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجًا للتقليد مطلقًا؛ لأنه قد يكون عسيرَ الزوال. [٢٣٥و]

والجواب: أن النظريات إذا حصلت عن أسبابٍ ضروريةٍ[٨] الثبوت كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وإن غفل عن مبادئها، كما في المسائل الهندسية والحسابية؛ فإنها إذا تيقّن بها عن مبادئها التي لا شبهة فيها لم يتطرّق إليها شكّ وإن غفل عن خصوصيات تلك المبادئ.

١ ض - بعض.
٢ ض + متوسطة.
٣ ب - وبعضها للاانفعال.
٤ ب: الاستعداد.
٥ هذا التوهم لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤١ظ.
٦ غ ك: الشباب.
٧ ض ب: لم.
٨ ض: ضرورة.

واعلم أن العلم يُطلَق تارةً ويُراد به حصول صورة الشيء في العقل، وهو ينقسم إلى تصور مطلق، كما نتصوّر الشمس والقمر والعقل، وإلى تصور مع تصديق، كما يعلم أن العالَم محدَث. والتصديق: هو الحكم بين الشيئين بنفي أو إثبات. ويُطلَق تارةً ويُراد به اليقين، وهو قسم من أقسام التصديق؛ لأنه تصديق مقيّد بالجزم والثبات والمطابقة، وهو غير منقسم إلى التصور وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت؛ لأن الشيء لا ينقسم إلى نفسه وإلى أمرٍ مباينٍ له.

فإن أراد بالعلم -الذي جُعِل موردَ التقسيم- العلمَ بالمعنى الثاني لم يصحّ التقسيم، وكذا إن أراد به العلم بالمعنى الأول؛ ضرورةَ خروج الأقسام الأُخَر عن ذلك. وأيضًا: العلم بالمعنى الأول لم ينقسم إلى التصور وإلى التصديق. اللّٰهم إلا أن يسمّى القسم الثاني بالتصديق، فلكلٍّ أن يصطلح على ما يشاء.

حاشية الجرجاني

[٢٠٧. ٢.] (قوله: وإلى تصور مع[١] تصديق) لما جَعَلَ[٢] التصديق عبارةً عن الحكم واعتقد كونَه فعلًا لم يمكنه أن يجعله قسمًا من العلم الذي هو من[٣] مقولة الكيف أو الانفعال؛(أ) بل قسّمه إلى تصوّرين: تصوّرٌ[٤] مطلقٌ -أي: غير مقارن للحكم- وتصوّرٌ مقارنٌ له،[٥] كما هو[٦] الظاهر من عبارة الرئيس في كتابَيه،[٧] وعبارة المصنف في تجريد الميزان.[٨] ومن جعل الحكم من قبيل الإدراك وجب عليه أن يجعله قسمًا من العلم وقسيمًا للتصوّر مطلقًا، أي: سواء كان مقارنًا للحكم أو لا، فيقول: العلم[٩] إما حكم أو غيره؛ لأن الإدراك إما أن يكون إدراكًا لوقوع النسبة أو لا وقوعها أو يكون[١٠] إدراكًا لما عداه، فالأوّل هو الحكم والتصديق، والثاني هو التصوّر المطلق، أي: الشامل لتصوّر المحكوم عليه، والمحكوم به،[١١] والنسبة، وتصور ما عداها.

[٢٠٧. ٣.] (قوله: وكذا إن أراد به العلم بالمعنى الأول؛ ضرورةَ خروج الأقسام الأُخَر عن ذلك) قد يقال: أراد به المعنى الأوّل المنقسم إلى التصور والتصديق، أي: الحكم الذي هو إدراك عنده؛ لكنه قيّد[١٢] قسمَه الثاني -أعني: التصديق- بقيود؛ لأنه مع هذه القيود معتبر في العلوم الحقيقية ومعتدّ به في متعارف الجمهور؛ ولذلك خصّ باسم "العلم" حتى صار معنًى ثانيًا له. وما[١٣] اتصف بمقابلات تلك القيود -أعني: الظن والجهل المركب وتقليد المصيب- قد اشتهرت بأسمائها المخصوصة.[١٤] وسيرد عليك في الكتاب تعريف بعضها وما يتعلّق به من الأحوال.[١٥] وأطلق قسمه[١٦] الأوّل، أعني: التصور؛ إذ لا حامل[١٧] هناك على تقييده.

وقول الشارح «وأيضًا: العلم بالمعنى الأوّل لم ينقسم إلى التصور والتصديق» مبني على اعتقاده أن الحكم ليس إدراكًا، ومدفوع بما أشرنا إليه.

١ كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: معه.
٢ ض: حصل.
٣ ب - من.
٤ ض - تصور.
٥ ب - له.
٦ غ - هو.
٧ أي: الإشارات والتنبيهات والشفاء لابن سينا. انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ١/١١٣٣؛ الشفاء: المنطق ١ المدخل لابن سينا، ص ١٧.
٨ تجريد المنطق للطوسي، ص ٥٠.
٩ ض - العلم.
١٠ غ: وإما أن لا يكون؛ ب: وإما أن يكون.
١١ غ: وبه.
١٢ ب: قد.
١٣ ب: ما.
١٤ ب - معنى ثانيًا له وما اتصف بمقابلات تلك القيود، أعني الظن والجهل المركب وتقليد المصيب قد اشتهرت بأسمائها المخصوصة، صح هامش.
١٥ انظر: الفقرة ٢٢٤.
١٦ ض: قسم.
١٧ ض: حاصل.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: كونه من مقولة الكيف والانفعال إنما هو على تقدير أن لا تكون صورة الجوهر جوهرًا وصورة العرض عرضًا.

فعُلِم أن انقسام العلم إلى التصور وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت غيرُ صحيح، ولا يمكن تصحيحه إلا أن تُقسَمَ[1] المعاني الذهنية إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه، ويُقسَمَ[2] ما يلحقه إلى ما يجعله محتملًا للتصديق أو التكذيب، وإلى ما لا يجعله كذلك، كالهيئات اللاحقة به في الأمر والنهي والاستفهام والتمنّي وغير ذلك، ويُقسَمَ ما يجعله محتملًا للتصديق أو التكذيب إلى الجازم وغير الجازم، والجازمُ إلى المطابق وغيرِه، والمطابقُ إلى الثابت وغيرِه. ويسمّى القدر المشترك بين الإدراك والتصديق الجازم المطابق الثابت -وهو المعنى الذهني المقيد بسلب الأقسام الباقية- بـ"العلم"، ويقسم[3] إلى التصور والتصديق المذكور.

لا يقال: العلم بمعنى اليقين، واليقين أعمّ من التصور والتصديق.

لأنا نقول: العلم بمعنى اليقين يعتبر فيه الحكم والجزم[4] والمطابقة، والتصور مجرّد عنها، فلا يكون أعمّ من التصور.

[1] و: ينقسم؛ ح: نقسم.
[2] و: ينقسم؛ ح - يقسم.
[3] و ح: وينقسم.
[4] ح - الحكم والجزم، صح هامش.

حاشية الجرجاني

وأما قوله[1] «إلا أن يسمّى القسم الثاني بالتصديق» فإشارة إلى ما يشعر به عبارة المتأخّرين من أن التصديق الذي جعل قسمًا من العلم أريد به التصوّر الذي يعرض له الحكم ويلحقه، فيجري عليه صفات الحكم من الجزم والثبات والمطابقة / والبداهة وغيرها(أ) إجراء لصفات العارض على المعروض. [٢٣٥ظ]

[٢٠٧. ٤.] (**قوله: ولا يمكن تصحيحه إلا أن تُقسَم**) حصرُ إمكان صحّته فيما ذكره ممنوع؛ فإن العلم قد فسّر بأنه صفة توجب لمحلّها تميّزًا لا يحتمل متعلّقه النقيض، وهو بهذا[2] المعنى يتناول التصوّرَ؛ إذ لا نقيض له، والتصديقَ اليقيني فقط. وقد أوضحنا معنى هذا التفسير في بعض حواشينا على كتب أصول الفقه بما لا مزيد عليه، فارجع إليه.[3]

ومنهم من قال: لنا أن نصحّح كلامه بأن نجعل ما عدا التصديق الجازم المطابق الثابت من التصديقات داخلًا في التصور.[4] ولا يخفى ضعفه.

وما ذكره الشارح في تصحيح المتن يرد عليه ما قيل من أنه إن أراد بالمعاني الذهنية ما وجوده[5] في النفس -على أنه صورة ومثال لغيره- لم يندرج فيها[6] ما يلحق الإدراك، وإن أراد بها[7] ما له في النفس وجودٌ متأصّلٌ -أي: لا على أنه مثال لغيره- خرج عنها الإدراك، وإن أراد ما يعمّهما لم ينحصر في الإدراك وما يلحقه؛ لأن جميع العوارض النفسانية داخلة في المقسم.

فيحتاج في تصحيحه إلى أن يقال: المعاني الذهنية إما إدراك أو ما يلحقه أو[8] غيرهما،[9] ويساق الكلام إلى آخر ما ذكره من التقسيمات. ثم يقال: ويراد بالعلم القدر المشترك بين الإدراك والتصديق المذكور، وهو المعنى الذهني المقيّد بسلب الأقسام الباقية.

[1] غ: وقوله.
[2] ب: وبهذا.
[3] انظر: **حاشية السيد الشريف الجرجاني [على مختصر المنتهى الأصولي وشرحه]** للجرجاني، ١/١٨٧-١٨٨.
[4] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٤٢و.
[5] ض: مأخوذة.
[6] ض: منها.
[7] ض - بها.
[8] ب - أو.
[9] ض: غيرها.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: مثل النظرية، وهي والبداهة وإن كانتا وصفين للتصور الساذج أيضًا إلا أن توصيفهم القسم الثاني بهما ليس إلا لاتصاف الحكم بهما، فتأمل، فإنه نفيس. "لي [يعني: ناسخ ك]".

[٢٠٨.] **قال: ولا يُحَدُّ.**

أقول: أي: لا يحدّ العلم؛ لأنه بديهيّ التصور، والتحديد إنما يكون للكسبي. وما ذكروه في معرض التعريف ليس بحدّ له؛[١] بل تعريف له بحسب اللفظ، والأشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ، كما أشرنا إليه في صدر الكتاب، وكلّ ما يجده الإنسان من نفسه من هذه الكيفيات غنيٌّ عن التعريف بالحد والرسم.

[٢٠٩.] **قال: ويقتسمان الضرورةَ والاكتسابَ.**

أقول: أي: التصور والتصديق يقتسمان الضرورةَ والاكتسابَ، أي: ينقسم كلّ منهما إلى الضروري والمكتسب. ونعني بالتصوّر الضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى فكر، وبالتصديق الضروري ما يكفي في جزم العقل بنسبة أحد طرفيه إلى الآخر تصوّرُهما وإن كانا أو أحدهما متصوَّرًا بالفكر. والمكتسب من كلّ منهما ما يقابل ضروريَّه.[٢]

[٢١٠.] **قال: ولابدّ فيه من الانطباع في المحل المجرّد القابل. وحلولُ المثال مغايرٌ.**

أقول: ولابدّ في العلم من انطباع صورةٍ مساويةٍ للمعلوم؛ وذلك لأنا نحكم على معدومٍ ما في الأعيان بأحكام وجودية، مثلَ كثير من الأشكال الهندسية المفروضة[٣] مما لا يقع ممكنًا أو ممتنعًا، وكلّ ما يحكم عليه بالحكم الوجودي له وجود، وإذ ليس في الأعيان فهو في النفس،

١ و - له.
٢ و: ضرورته؛ ح: ضرورية.
٣ ح: مفروضة.

حاشية الجرجاني

[٢٠٨. ١.] **(قوله: لأنه بديهيّ التصور)** إن أراد تصوّره بوجهٍ ما فلا نزاع في بداهته، وإن أراد تصوّره بكنه حقيقته -وهو المتنازع فيه- فبداهته ممنوعة.[١]

[٢٠٨. ٢.] **(قوله: غنيٌّ عن التعريف بالحد والرسم)** وذلك لأن الجزئيات القائمة بالنفس كافية في انتزاع الماهية الكلّية عنها، وهذا أقوى في معرفتها مما يمكن أن يذكر في تعريفاتها.[٢] وقد سبق منا إشارة إلى نظير هذا المعنى.[٣]

[٢٠٩. ١.] **(قوله: وبالتصديق الضروري ما يكفي**(أ) **في جزم العقل بنسبة أحد طرفيه إلى الآخر تصوّرُهما)** يلزم منه خروج التصديقات الحدسية والتجربية والتواترية؛ بل ما عدا الأوّليات، عن حدّ الضروري. فإن جعلت نظرية لم ينحصر الموصل إلى التصديق النظري[٤] في الحجة؛(ب) وإلا كانت قسمًا ثالثًا خارجًا عن النظري والضروري، وكلاهما باطل اتفاقًا. فالصواب أن يقال: التصديق الضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى فكر احتياجًا بلا واسطة، فيدخل فيه التصديق الذي أطرافه فقط نظرية؛ لأن الاحتياج هناك بواسطة.

[٢١٠. ١.] **(قوله: ولابدّ في العلم من انطباع صورةٍ مساويةٍ للمعلوم؛ وذلك لأنا نحكم على معدومٍ ما في الأعيان بأحكام / وجودية)** [٢٣٦و] هذه المسألة في الحقيقة هي مسألة الوجود الذهني؛ وقد سلف منا تحريرها والاستدلال عليها.[٥]

١ ض: غير. | قال نصير الحلّي في منعه: "إن أراد أن وجوده بديهيّ فمسلم، والنزاع إنما هو في حقيقته؛ وإن أراد حقيقته بديهية فهو ممنوع، وليس ثبوت البداهة بهما بديهيًا، وإلا لما اختلف العقلاء فيه" انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٢و.
٢ ك: تعاريفها.
٣ انظر: الفقرة ٥. ١٠.
٤ ك - النظري.
٥ انظر: الفقرة ٧. ١. - ٧. ٣.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: ولو أريد بـ"الكفاية" الكفاية عن النظر لصحّ؛ لكن لما لم يكافه ظاهرُ العبارة قال الشريف: «فالصواب...».

(ب) وفي هامش جار: أي: لأن التصديقات الحدسية والتجربية والتواترية إذا كانت نظريةً فيكتسب بالحدس والتجربة وغيرهما، فلم تنحصر الموصل إلى التصديق النظري في الحجة.

وما في النفس إما نفس حقيقته أو مثاله، والأول باطل؛ إذ لا حقيقة للشيء المعدوم في الخارج، حتى يحصل في العقل، فتعيّن الثاني.

قوله[1] «المجرّد» إشارة إلى جواب دخل مقدّر. توجيهه أن يقال: لو كان العلم عبارةً عن انطباع صورة الشيء المعلوم في العالِم لكان كلّ ما حصل له هذه الصورة كان عالمًا.

[1] ج + في المحل.

حاشية الجرجاني

وقد يقال ههنا: هذا الدليل على تقدير صحّته إنما يدلّ على أن العلم بالمعدومات لابدّ فيه من الانطباع، لا على أن العلم مطلقًا يجب فيه[1] الانطباع كما هو المدعى.[2]

ويجاب بأن الوجدان(أ) يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم؛ فإذا كان أحدهما بانطباع كان الآخر أيضًا كذلك.

فإن قلت: علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع[3] كما سيصرّح به، مع جريان الدليل بعينه فيه.[4]

قلت: قد مرّ أن هذا الدليل يقتضي أن يكون للمعدومات المحكوم عليها بأمور ثبوتية وجودٌ وانطباعٌ في قوة مدركة، وإذا ضمّ إليه عدم الفرق بالوجدان دلّ على أن كلّ معلومٍ له وجودٌ انطباعي مغايرٌ للوجود الخارجي. وأما أن ذلك الوجود الانطباعي في قوانا[5] المدركة فلم يدلّ عليه؛ لكنهم لما جزموا بأن ذلك الوجود الانطباعي[6] في القوى المدركة لا يكون إلا علمًا، وقد علموا بالوجدان(ب) أنّا إذا علمنا شيئًا خارجًا[7] عنا كان له نوعُ ارتسامٍ وانطباعٍ في قوانا المدركة- حكموا بأن علمنا بالأشياء الخارجة عنا إنما هو بانطباعها ووجودها في أذهاننا؛ وسمّوه علمًا حصوليًا. قالوا: وأما علمنا بذواتنا والأمور القائمة بها فليس فيه ارتسام وانطباع؛ بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم، وسمّوه علمًا حضوريًا، وهو أقوى من العلم الحصولي؛ ضرورة أن[8] انكشاف الشيء على آخر لأجل حضوره بنفسه عنده أقوى من انكشافه عليه لأجل حضور[9] مثاله عنده.

ولما ذَادَهم قيام[10] البرهان عن القول بحصول صور الأشياء في ذاته تعالى حَكَمَ بعضهم بأن علمه بالأشياء إنما هو بحضورها أنفسها عنده تعالى، وآخرون بأن علمه تعالى بها إنما هو بحصول(ت) صورها في مجرّد آخر كما سيأتي إن شاء الله تعالى. وإذا تحققتَ ما أوضحناه انكشف لك أنه لا نقض على الدليل. نعم، إنه محتاج إلى تتميم وتذييل.

[1] غ - فيه.
[2] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٢و.
[3] ض: بانطباع.
[4] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٢و-٢٤٢ظ.
[5] ض: القوى.
[6] ض - في قوانا المدركة فلم يدل عليه لكنهم لما جزموا بأن ذلك الوجود الانطباعي.
[7] ض: خارجيا.
[8] غ - أن.
[9] ك: حصول.
[10] ب - قيام؛ ض غ: قائم.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: والمراد بالوجدان ما يحكم به النفس بواسطة العقل. "حاجي باشا".

(ب) وفي هامش ك: هذا إشارة إلى تتميم الدليل وتذييله حتى يحصل أصل المقصود، ففي الدليل نوعُ قصورٍ حيث لا يفيد المطلق بدون التتميم، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش ك: فيكون علمه تعالى حينئذٍ علمًا حصوليًا عندهم بهذا المعنى، لا حضوريًا. قيل: إن الشيخ أبا علي قال: يكون علمه تعالى حصوليًا بالمعنى المشهور، كعلوم العقول والنفوس عند الحكماء، كما صرّح به حسن جلبي في برهان التطبيق. "لي [يعني: ناسخ ك]".

والتالي باطل؛ فإن الجمادات حصل لها صورة السواد مثلًا، ولم تكن عالمة بالسواد.

تقرير الجواب أن يقال: العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في المحل المجرّد، والجمادات ليست بمجرّدة، فلا يلزم أن تكون عالمة.

[٦٧ظ] وقوله «القابل» يحتمل / أن يكون صفةً موضّحةً، ويحتمل أن يكون مقيدةً، وحيئذٍ يكون جوابًا لدخل مقدّر. **توجيهه أن يقال:** الصورة العقلية المجرّدة قد تعرض لها صور[١] المعقولات، كصور المعقولات[٢] الأولى التي تعرض لها المعقولات الثانية، فلو كان العلم هو حصول صور المعلومات في المحل المجرد لكانت الصورة العقلية عالمةً بالصورة التي تعرض لها.

تقرير الجواب أن يقال: الصورة العقلية وإن كانت مجرّدة عن المادة؛ لكن غير قابلة للعلم، أي: لا يكون من شأنها العلم؛ لأن ما من شأنه العلم ينبغي أن يكون قائمًا بنفسه، والصورة العقلية لا تكون قائمة بنفسها، فلا يكون حصول صور[٣] المعقولات فيها علمًا، فلا تكون الصورة العقلية عالمة.

ولو اقتصر على القابل فقط لكان كفاه في الإشارة إلى جواب الدخلين؛ لكن ذكر المجرّد أيضًا تنبيهًا على أن العالم لابدّ وأن يكون غير مادّي.

قوله «وحلول المثال مغاير» إشارة إلى جواب دخل آخر. **توجيهه أن يقال:** لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالِم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاستدارة حارًا وباردًا ومستديرًا، ولكان العالم بالجبل يلزم أن يكون الجبل بتمامه حاصلًا في ذهنه، وكلّها باطل.

١ ج ح ف: صورة.
٢ و - كصور المعقولات.
٣ و: صورة.

حاشية الجرجاني

[٢١٠. ٢.] **(قوله: ولم تكن عالمة بالسواد)** أي: لم تكن عالمة به علمًا حضوريًا كعلمنا بصفاتنا القائمة بنا، ولا علمًا حصوليًا بأن تحصل فيها صورة مثالية من السواد، كما تحصل فينا صورة[١] مثالية من صفاتنا عند من يزعم ذلك.

[٢١٠. ٣.] **(قوله: العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في المحل المجرّد)** أراد بالصورة ما يعمّ حقيقة الشيء ومثاله، كما يقتضيه سياق[٢] الكلام.

[٢١٠. ٤.] **(قوله: أن يكون صفةً موضّحةً) فإن قلت:** فعلى هذا يلزم أن يكون كلّ مجرّد قابلًا للعلم، وهو منقوض[٣] بالصور العقلية.

[٢٣٦ظ] **قلت:** لا نقض؛ لأنه / أراد بالمجرّد حينئذٍ مجرّدًا قائمًا بذاته بناءً على ظهور أن العلم لا يوصف به ما لا يقوم بذاته؛ وإذا جعلت الصفة مقيّدةً كان المجرّد محمولًا على معناه مطلقًا.

[٢١٠. ٥.] **(قوله: لابدّ وأن يكون غير مادّي)** أي: العالم لا يجوز أن يكون مادة، ولا شيئًا[٤] مركّبًا منها، ولا شيئًا حالًّا فيها؛ بل يجب أن يكون مجرّدًا عن شوائب المادة؛ لِما تقدّم في مباحث النفس من أن الصور العقلية يستحيل ارتسامها في الأمور المادية.[٥]

[٢١٠. ٦.] **(قوله: إشارة إلى جواب دخل آخر)** قد تقدّم أن المثال موافق لما له المثال في تمام الماهية، ويخالفه في الوجود. وإن ما ذكر من الأحكام إنما يترتّب

١ ض ب: صور.
٢ ض ب: سياقة.
٣ ب: ومنقوض.
٤ ض: لا يجوز أن مادة الاشياء.
٥ انظر: الفقرة ١٧٠. ٢.

توجيه الجواب أن يقال: العلم ليس عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم؛ بل عبارة عن حصول مثال ماهيته في العالم، والمثال مغاير في كثير من الأحكام لِما له المثال، كما عرفت ذلك في المقصد الأول. وإذا كان كذلك لم يلزم أن يكون الذهن حارًا وباردًا ومستديرًا، وإنما يلزم ذلك أن لو كان المنطبع نفسَ ماهية الحرارة والبرودة والاستدارة، وليس كذلك؛ بل الحاصل مثالها. وأيضًا: لا يلزم أن يكون الجبل بتمام ماهيته حاضرًا في الذهن؛ بل يلزم أن يكون مثال تمام ماهيته[1] حاضرًا في الذهن، ولا امتناع فيه.

لا يقال: لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم يلزم أن يكون علمُ المجرّدات بذواتها وصفاتها كعلمنا بأنفسنا وبأحوال أنفسنا بحصول المثال والصورة فيها، وليس كذلك.

لأنا نقول: العلم بالأشياء الخارجة عن المدرك إنما يكون بالانطباع لا غير، وحينئذٍ يكون المراد من قوله «ولابدّ فيه من الانطباع» أي: لابدّ في العلم بالشيء الخارج عن المدرك من الانطباع.[2]

واعلم أن العلم الذي يتوقّف على الانطباع غيرُ علم الله تعالى؛ فإن علمه تعالى ليس بالانطباع، كما سيأتي.[3]

[٢١١.] **قال: ولا يمكن الاتّحاد.**

أقول: ذهب طائفة إلى أن العالِم يتحد بالمعلوم عند العلم، وذهب طائفة إلى أن النفس الناطقة إذا علمت شيئًا اتحدت بالعقل الفعال. فقوله «ولا يمكن الاتّحاد» إشارة إلى بطلان هذين المذهبين، أي: اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن؛ لِما بيّنّا أن الاثنين لا يتحدّان، وإذا لم يمكن[4] اتّحاد الشيء بالشيء لم يمكن[5] اتّحاد العالم بالمعلوم، ولا اتّحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال.

والذي يختصّ بعدم اتّحاد العالم بالمعلوم أن العالم إذا علم شيئًا فلنفرض أنه صار ذلك الشيء المعلوم، مثلًا إذا علم "أ" صار بعينه "أ"،[6] فلا يخلو حينئذٍ إما أن يكون هو كما كان عندما لم يعلم "أ" أو بطل منه ذلك، فإن كان كما كان فسواء علم "أ" أو لم يعلمها، وإن كان بطل منه ذلك فلا يخلو إما أن تكون ذاته بطلت أو حال لها،[7] فإن كان الثاني[8] فالذات باقية، فلا يكون اتّحادًا؛ بل يكون استحالة،

[1] ج - ماهيته حاضرا في الذهن بل يلزم أن يكون مثال تمام ماهيته، صح هامش.
[2] ج: بالانطباع.
[3] انظر: الفقرة ٢٧٠.
[4] ح: يكن.
[5] ح: يكن.
[6] ح - صار بعينه أ.
[7] و: حصولها؛ ح: فيها.
[8] ح: التالي.

حاشية الجرجاني

على الوجود الخارجي دون الذهني. وبذلك تنحسم مادة الإشكال، فإن الجبل يستحيل أن يكون موجودًا في الذهن وجودًا أصيلًا،[1] لا وجودًا ظلّيًا، سواء كان كلّيًا أو جزئيًا. وعلى هذا يجب أن يريد الشارح بحصول ماهية المعلوم[2] في العالم حصولَها[3] فيه بوجودها الأصيل،[4] وبحصول مثالها فيه حصولَها فيه بوجودها الظلّي.(أ)

[٢١١. ١.] **(قوله: فإن كان كما كان فسواء علم "أ" أو لم يعلمها)** لكن هذا الاستواء باطل بالضرورة. أو نقول: لا اتحاد حالَ عدم العلم، فوجب أن لا يكون اتحاد حالَ العلم أيضًا؛ وهو خلاف المقدّر مع أنه هو المطلوب.

[٢١١. ٢.] **(قوله: وإن كان بطل منه ذلك)** العاقل إذا فرض اتحاده بالمعقول فهو بعد الاتحاد إما أن يكون هو الذي كان قبل الاتحاد بعينه أو لا. فإن كان[5] الأوّل فقد استوى[6]

[1] ض ب: أصليا.
[2] غ: العلوم.
[3] ض: بحصولها.
[4] ض: الأصلي.
[5] ض - كان.
[6] غ: استولى.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: واعلم أن لهذا المقام مزيد نفع كما سبق في بحث الوجود الذهني، وعليك التأمل في مراد الشريف من هذا القول أنه هل ترك الشارح هذا الواجب أو لم يتركه، وسيظهر الحال بعد ورق ونصف، فلا تغفل عنه. "لي [يعني: ناسخ ك]".

أي: تغيّرًا من حال إلى حال، وإن كان الأول فحينئذٍ قد بطل ذاته، وحدث شيء آخر، ليس أنه صار هو شيئًا آخر.

وأيضًا: إذا علم "أ" ثم علم "ب"،[1] أيكون كما كان عندما علم "أ" حتى يكون سواء علم "ب" أو لم يعلمه، أو يصير شيئًا آخر؟ والأول باطل بالضرورة، وكذا الثاني، وإلا يلزم أن يكون متجدّد الذات أو الاستحالة، وعلى التقديرين يلزم عدم الاتّحاد.

والذي يختصّ بعدم اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعّال أن النفس الناطقة لو اتّحدت بالعقل فلا تخلو إما أن تتّحد[2] ببعضه أو به من حيث هو، فإن كان الأول يلزم تجزئة العقل الفعال، / وإن كان الثاني يلزم أن تكون النفس الناطقة عالمةً بجميع المعلومات.[3] [٦٨و]

[٢١٢.] قال: ويختلف باختلاف المعقول، كالحال والاستقبال. ولا يُعقَل إلا مضافًا، فيقوى الإشكالُ مع الاتّحاد.

أقول: اختلف في أن العلم هل يختلف باختلاف المعلوم، أي: تعدّدُ المعلوم يستدعي تعدّدَ العلم به أم لا؟ فذهب المصنف إلى أنه يختلف باختلاف المعلوم، أي: العلم الواحد لا يجوز أن يكون علمًا بمعلومين؛ وذلك لأن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم، وصورة الأشياء المتغايرة متغايرة بالضرورة. فحصول صورةٍ ما مغايرٌ لحصول صورة غيرها، فالعلم بأحد الشيئين مغاير للعلم بالآخر، فلا يكون العلم الواحد علمًا بمعلومين.

[1] ط + أ.
[2] ج - تتحد، صح هامش.
[3] ج: الجزئيات.

حاشية الجرجاني

تعقّله ولاتعقّله كما مرّ، وإن كان الثاني فلابدّ أن يكون هناك زوال شيء، فالزائل إما ذاته أو حال من أحواله،(أ) سواء كان وجوديًا أو عدميًا، فالأوّل انعدامٌ له في نفسه لا اتحادٌ[1] بغيره، والثاني تغيرٌ له من حال إلى حال لا اتحادٌ.

[٢١١. ٣.] (**قوله: وإلا يلزم أن يكون متجدّد الذات أو الاستحالة**) وذلك لأنه لما لم يبق على ما كان عندما علم "أ"[2] فإما أن يكون الزائل هو الذات، فقد بطل ذاته وتجدّد ذات أخرى؛ أو حالًا[3] من أحوالها،[4] فقد استحال وتغيّر ذاته من حال إلى حال. وقد علمتَ أنه لا اتحاد في شيء منهما. على أنّا نقول: الاتحاد بالمعقول الثاني والثالث(ب) وهكذا يستلزم اتحادَ جميع المعقولات بعضها ببعض مع تكثّرها واختلافها بالماهية.

[٢١١. ٤.] (**قوله: فإن كان الأوّل يلزم تجزئة العقل**) لا إلى جزأين فقط؛ بل إلى أجزاء بعدد[5] النفوس الناطقة؛ لأن جزأه[6] الذي اتحد به نفسٌ ناطقةٌ يجب أن يكون مغايرًا لجزئه الذي اتحد به نفسٌ أخرى، وإلا لزم اتحاد النفسين،[7] وكون كلّ واحدة منهما عالمة بما عَلِمَتْه الأخرى.

[٢١٢. ١.] / (**قوله: وصورة[8] الأشياء المتغايرة متغايرة بالضرورة**) قد تقدّم[9] أن صور الأشياء تشاركها في تمام الماهية وإن كانت مخالفةً لها في كثير من الأحكام؛ [٢٣٧و]

[1] ك: اتحاده.
[2] ك - أ.
[3] ض: حال.
[4] ض - من أحوالها، صح هامش.
[5] ض: تعدد.
[6] ض غ: جزأ.
[7] ك: نفسين.
[8] كذا في الشرح، وفي جميع النسخ الحاشية: صور.
[9] انظر: الفقرة ٨. ١.

منهوات

(أ) وفي هامش ع: **فإن قلت**: لم لا يجوز كون القسم الثاني بدون زوال شيء بأن يتحقّق مع ازدياد شيء؟ **قلت**: لا يتصوّر الازدياد في الذات إلا بانتفاءِ الذات الأول وحدوثِ ذاتٍ آخر أزيد منه، وهو انعدام الأول لا اتحاده مع غيره. والازدياد في الحال من قبيل الاستحالة؛ لكن في طرف الاشتداد، فافهم. "لمحرره".

(ب) وفي هامش جار: على أنا نقول: إذا عقل الأشخاص بالكنه لمعقولٍ واحدٍ يلزم أن يتحد تلك الأشخاص.

فذهب[1] أهل السنّة إلى أن العلم القديم يتعلّق بمعلومات الله تعالى التي لا نهاية لها،[2] مع أنه واحد. وأما العلم المحدَث فذهب أبو الحسن الباهلي[3] إلى أن العلم الواحد يجوز أن يتعلّق بمعلومات كثيرة،[4] وحكي عن[5] الشيخ الأشعري ذلك،[6] وأنكره الأستاذ أبو إسحاق[7] وقال: إنه ذكره[8] في الإلزام على من يقول: العلم الواحد يتعلّق بمعلومين. وذهب الجبائي إلى جواز تعلّق العلم الواحد بمعلومين،[9] وأوجب ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي.[10] وقال القاضي: كلّ معلومين لا ينفكّ أحدهما عن الآخر في العقل يجوز أن يتعلّق بهما علمٌ واحدٌ، وكلّ ما يصحّ أن يُعلَم عند الذهول عن شيء آخر فلا يمكن أن يتعلّق بهما علمٌ واحدٌ.[11]

[1] و: وذهب.

[2] انظر: **أصول الدين** للبغدادي، ص ٣٠.

[3] في جميع النسخ: أبو الحسين الباهلي؛ والصحيح ما أثبتناه. أبو الحسن الباهلي البصري (ت. في حدود ٣٧٠هـ/٩٨٠م)، المتكلّم، وهو من تلاميذ أبي الحسن الأشعري، وتلمّذ عليه أبو إسحاق الإسفراييني، وابن فورك، والقاضي أبي بكر الباقلاني، إلاّ أن القاضي أبا بكر أخصّ بابن مجاهد، والأستاذان أخصّ بالباهلي. انظر: **طبقات الشافعية** للسبكي، ٣/٣٦٨-٣٦٩؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٦/٣٠٤.

[4] قيّد عبد القاهر البغدادي قولَ الباهلي بالعلم الضروري حيث قال: «وقال أبو الحسن الباهلي بجواز ذلك في العلم الضروري دون المكتسب». انظر: **أصول الدين** للبغدادي، ص ٣٠.

[5] ج - عن، صح هامش.

[6] ذكر ابن فورك قولَ الأشعري حيث قال: «وكان يقول: إن العلم المحدث يجوز أن يتعلّق بمعلومات كثيرة على طريق الجملة والتفصيل». انظر: **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري** لابن فورك، ص ٩.

[7] هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني (ت. ٤١٨هـ/١٠٢٧م)، الأصولي الفقيه المتكلم، الملقب بركن الدين، أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنفات العديدة، منها: **الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين**، و**أدب الجدل**، و**تعليقة في أصول الفقه**. بنيت له بنيسابور مدرسة عظيمة، فدرّس فيها، وأخذ عنه الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور. انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٧/٣٥٣-٣٥٥.

[8] و: ذكر.

[9] و - وذهب الجبائي إلى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين، صح هامش.

[10] هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي (ت. ٤٢٩هـ/١٠٣٧-١٠٣٨م)، الفقيه الأصولي المتكلم. كان أكبر تلامذة أبو إسحاق الأسفرايني. له تصانيف كثيرة، منها: **الفرق بين الفرق**، و**أصول الدين**، و**تفسير أسماء الله الحسنى**، و**فضائح المعتزلة**، و**كتاب التكملة في الحساب**. انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٧/٥٧٢-٥٧٣.

[11] ح - وكل ما يصح أن يعلم عند الذهول عن شيء آخر فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد، صح هامش.

فلابدّ أن تكون تلك الصور[1] متغايرةً أيضًا. والعلم في الحقيقة عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في الذات المجرّدة، فيتعدّد بتعدّد المعلوم. وإن جعل عبارة عن حصول تلك الصورة كان التعدّد أيضًا لازمًا؛ لأن حصولات المتغايرات متغايرة. هذا في العلم الحصولي. وأما العلم الحضوري فتعدّده بتعدّد المعلوم أظهر مما ذكر؛ لأن العلم هناك هو عين المعلوم أو حصوله،(أ) فيتعدّد بتعدّده.

وذهب أبو الحسن[2] الباهلي إلى أن العلم الواحد الضروري من العلوم الحادثة يجوز أن يتعلّق بمعلومات متعدّدة؛ إذ لا مانع ههنا، بخلاف العلم الواحد النظري منها؛ لأن تعلّق العلم النظري بمعلومه[3] يتوقّف على النظر، فلو تعلّق علم واحد نظري بمعلومين لزم اجتماع النظرين، وإنه محال.[4]

وردّ عليه بأنه لم لا يجوز أن يتعلّق بهما بنظرٍ واحدٍ؟

[1] ض: الصورة.

[2] ض ب ك: الحسين.

[3] ك: بمعلوم.

[4] ب - لأن تعلّق العلم النظري بمعلومه يتوقّف على النظر فلو تعلّق علم واحد نظري بمعلومين لزم اجتماع النظرين وإنه محال، صح هامش.

(أ) وفي هامش ك: لا بُعد في إطلاق الحصول ههنا كما سيجيء في الشرح في قوله «وهو عرضٌ؛ لوجود حدّه فيه إلخ.»، وسيجيء تفصيله في الحاشية. "لي [يعني: ناسخ ك]".

قوله «كالحال والاستقبال»، أورده[1] مثالًا لاختلاف المعلوم، وأشار به إلى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علمٌ بالحال عند حضور الاستقبال، فإن العلم بأن الشيء سيوجد علمٌ بوجوده إذا وجد. وهو باطل؛ فإن العلم بأن الشيء سيوجد مشروط بعدمِ الشيء في الحال، ووجودِه في ثاني الحال، والعلم بأن الشيء موجود غير مشروط بالعدم في الحال؛ بل مشروط بالوجود في الحال، فأحدهما غير الآخر.

والعلم لا يُعقَل إلا مضافًا إلى معلومه، فإن العلم علم بالشيء؛ لكن لا تكون الإضافة داخلةً في مفهومه ولا نفسَ مفهومه؛ بل تكون لازمةً له، فإنه عبارة عن حصول الصورة، والصورة إنما تكون صورةً لشيء، فتكون الإضافة إلى ذلك الشيء لازمةً له.

[1] ح: فأورده.

حاشيـة الجـرجاني

والمشهور عن الشيخ أبي الحسن الأشعري وكثير من المعتزلة: أن العلم[1] الواحد الحادث لا يتعلّق بمعلومين على التفصيل، وإلا لجاز تعلّقه بثالث ورابع إلى ما لا يتناهى؛ إذ ليس مرتبة من العدد أولى من مرتبة أخرى، فجاز أن يكون واحد منّا بعلم واحد عالمًا بمعلومات لا يتناهى، وإنه محال كما لا يخفى.

وردّ عليه بمنع[2] عدم الأولوية في نفس الأمر وإن كانت غير معلومة لنا، وبأنه لم لا يجوز ذلك في علمٍ واحدٍ منّا كما جاز في علمه تعالى وإن لم يكن واقعًا في حقّنا.

واختار القاضي أبو بكر وإمام الحرمين أن كلّ معلومين يمكن أن يُعلَم أحدهما[3] مع عدم العلم بالآخر -كالسواد والبياض مثلًا- لا يجوز أن يتعلّق بهما علمٌ واحد حادث، وإلا لجاز انفكاك الشيء عن نفسه، وإنه محال؛ وأن كلّ معلومين لا يجوز انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر -كالمتضايفين- جاز أن يتعلّق بهما علمٌ واحد حادث؛ إذ لا يلزم منه ذلك المحال.

قال الإمام: إن فسّر العلم بنفس التعلّق وجب تعدّده بتعدّد المعلوم؛ لأن اختلاف[4] أحد المنتسبين يوجب اختلاف النسبة. وإن فسّر بصفةٍ ذاتِ تعلّقٍ لم يجب ذلك؛ لجواز أن تكون صفة واحدة تتعدّد تعلّقاتها.[5]

[٢٣٧ظ] وردّ على الأوّل بأن العلم إذا فسّر[6] بالتعلّق وكان[7] المعلوم / مركبًا كانت الأجزاء داخلة فيه، فهناك تعلّقٌ واحدٌ هو علمٌ بأمور متعدّدة. وهو مردود؛ لأن الكلام في التفصيل، وهو أن يتعلّق العلم بكلّ واحد على حدة. وعلى الثاني بأنه إن أراد الجواز الذهني، أعني: تردّد الذهن، فلا[8] نزاع فيه؛ وإن أراد الجواز بحسب نفس الأمر، فهو ممنوع؛ إذ يجوز أن يستلزم محالًا ولا نعلمه.[9]

[٢١٢. ٢.] **(قوله: وأشار به إلى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علمٌ بالحال عند حضور الاستقبال)** كأنهم ذهبوا إلى ذلك تفاديًا عن لزوم التغيّر في علمه تعالى، فزعموا أن علمَه تعالى في الأزل بوجود الأشياء فيما لا يزال عينُ علمه بها في زمان وجودها. وأما أهل السنة فقد قالوا بأن علمه تعالى صفة واحدة يتعدّد تعلّقها بتعدّد المعلومات ويتغيّر بتغيّرها، فلا تغيّر في صفته تعالى.

[٢١٢. ٣.] **(قوله: لكن لا تكون الإضافة داخلةً في مفهومه ولا نفسَ مفهومه)** قد ذكر أن للعلم إضافة إلى المعلوم؛[10] لأن العلم علم بالشيء، وهذه الإضافة مما لا يتوهّم أن تكون نفس العلم أو جزأه؛ لأن نسبة الشيء وإضافته إلى غيره

[1] ك - العلم، صح هامش.
[2] ض - بمنع.
[3] غ - أحدهما.
[4] ض: الاختلاف.
[5] انظر: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** للرازي، ص ٧٠.
[6] ض: فسرنا.
[7] ب: فكان.
[8] غ: ولا.
[9] ذكر هذين الاعتراضين نصير الدين الطوسي. انظر: **تلخيص المحصل** للطوسي، ص ٧٠-٧١.
[10] ض: معلوم.

ثم قال المصنف: «فيقوى الإشكال مع الاتحاد»، أي: إذا كان العلم لا يُعقَل إلا مضافًا يقوى الإشكال عند اتحاد العالم والمعلوم؛ وذلك لأن العالم والمعلوم إذا كانا شيئًا واحدًا توجّه الإشكال بأن يقال: أنتم جعلتم العلم عبارةً عن حصول صورةٍ مساويةٍ للمعلوم في العالم، فلا يمكن عند اتّحاد العالم والمعلوم، وإلا يلزم اجتماع صورتين متساويتين لشيء واحد. ويقوى الإشكال باعتبار لزوم الإضافة؛ إذ العلم بالشيء يستدعي[١] الإضافة،[٢] والإضافة لا تتصوّر إلا بين الشيئين، فعند اتّحاد العالم والمعلوم لا تتحقّق الإضافة، فلا يتحقّق العلم؛ لانتفاء لازمه الذي هو الإضافة.

والجواب عن الإشكال الأول: أن العلم بالشيء الخارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم،[٣] وأما العلم بما هو غير خارج عن العالم فهو عبارة عن حصول نفسه.

وعن الثاني: أنه عند اتّحاد العالم والمعلوم تتحقّق الإضافة؛ لتحقّق الشيئين: أحدهما حصول ذلك الشيء، أعني: وجوده الذي هو العلم، والآخر نفس ذلك الشيء الذي هو العالم والمعلوم. ولا شكّ أن حصول الشيء مغاير للشيء؛ لأن الوجود مغاير للماهية، فالإضافة تعرض للحصول بالقياس إلى الشيء.[٤] هذا هو التحقيق.

واعلم أن العلم الذي تلزمه الإضافة هو غير علم الله تعالى بذاته؛ فإن علمه تعالى بذاته هو نفس ذاته الذي هو عين وجوده، فلا اثنينية فيه حتى تتصوّر الإضافة بينهما.

[١] ح - إذ العلم بالشيء يستدعي، صح هامش.
[٢] ح - الإضافة.
[٣] ح + بما هو غير خارج عن العام فهو عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم.
[٤] ج: شيء.

تكون متأخّرة عن ذلك الشيء لا محالة، فالصواب أن يقال: أن العلم لا يعقل إلا مضافًا، أي:[١] لا يتحقّق العلم إلا أن[٢] يكون هناك إضافة بين العالم والمعلوم.

فتوهّم[٣] بعضهم أن العلم نفس تلك الإضافة. فورد عليهم الإشكال في علم الشيء بنفسه؛ إذ لا يتصوّر هناك إضافة.

وذهب آخرون إلى أنه أمرٌ حقيقيٌّ يستلزم تلك الإضافة. فمن قال من هؤلاء أنه صفةٌ ذاتُ إضافة توجّه[٤] عليه أيضًا ذلك الإشكال فقط. ومن قال منهم[٥] أنه صورة الشيء أو حصول صورته توجّه عليهم الإشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين، وتأيّد بذلك الإشكال الوارد على الكلّ. **فأجاب** عن لزوم الاجتماع بأن علم الشيء بنفسه علمٌ[٦] حضوري، فلا اجتماع. **وقد يجاب** أيضًا بأن إحدى الصورتين موجودةٌ بوجود أصيل والأخرى بوجود ظليّ، وبذلك يمتازان، فلا استحالة. **وأيضًا**: الممتنع هو أن يحلّ متماثلان في محل واحد، لا أن يحلّ أحدهما في الآخر.

ثم إن ذلك الإشكال[٧] العام واردٌ أيضًا على العلم الحضوري، كما لا يخفى. **والجواب** الحاسم لِمادّته في جميع الصور والمذاهب: أن التغاير[٨] الاعتباري كافٍ لتحقّق النسبة قطعًا، ولا شكّ أن كون[٩] الشيء بحيث يصحّ أن يكون عالمًا يغاير كونَه / بحيث يصحّ أن يكون معلومًا، فهذا القدر كافٍ لتحقّق[١٠] الإضافة المذكورة بين الشيء ونفسه، سواء جعلت نفسَ العلم أو لازمةً له. [٢٣٨و]

[١] ض: أن.
[٢] ك: بأن.
[٣] ض: يتوهم.
[٤] ض: بوجه.
[٥] ك - منهم، صح هامش.
[٦] غ - علم.
[٧] ب: إشكال.
[٨] غ - التغاير.
[٩] ض: يكون.
[١٠] ض + نسبة.

[٢١٣.] **قال: وهو عرضٌ؛ لوجود حدّه فيه.**

أقول:[١] علمُ غير[٢] الله تعالى عبارة عن حصول صورةٍ مساويةٍ للمعلوم إذا كان المعلوم خارجًا عن العالـم، وعن حصول نفسِ المعلوم إذا لـم يكن خارجًا. ففي العلم بالأشياء الخارجة عن المدرك صورةٌ، وحصول تلك الصورة، وإضافة[٣] الصورة إلى الشيء المعلوم، وإضافة الحصول إلى الصورة.

وفي العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالـم حصولٌ، ونفس[٤] ذلك الشيء الحاصل، وإضافة / الحصول إلى نفس ذلك الشيء. ولا شكّ أن الإضافة في جميع الصور عرضٌ؛ لأنها تكون موجودة في موضوع. [٦٨ظ]

[١] ج + اعلم أن.
[٢] ج - غير، صح هامش.
[٣] ج + تلك.
[٤] ج: نفس.

حاشيـة الجـرجاني

وأما الجواب الذي ذكره الشارح بقوله «وعن الثاني إلخ.» وسماه تحقيقًا فالحاصل منه: التغاير بين العلم وبين الشيء الذي هو العالم والمعلوم،[١] فتصحّ إضافة العلم إلى كلّ واحد منهما، ولـم يعلم بذلك صحّة إضافة الشيء إلى نفسه حتى يندفع ذلك الإشكال الوارد على المذاهب كلّها.

وكذا قوله «واعلم أن العلم الذي تلزمه الإضافة هو غير علم الله تعالى بذاته إلخ.» مما لا طائل تحته؛ لأن كلّ علم إنما هو علم بشيء، كما سلّمه، فلو لـم يكن لعلم الله تعالى بذاته إضافة إلى شيء كان ذلك الدليل منقوضًا به؛ بل نقول: كلّ علم سواء كان حضوريًا أو حصوليًا[٢] يستلزم إضافةَ العلم إلى العالم، وإضافتَه إلى المعلوم، وإضافةَ العالم إلى المعلوم. فإن ورد[٣] إشكالٌ بسبب اتحاد الطرفين يدفع بما أشرنا إليه من التغاير الاعتباريّ.[٤] وإنما وقع الشارح في ذلك لما رأى أن جوابه الذي اختاره في صحّة الإضافة لا يجري في علم الله تعالى بذاته، فالتجأ إلى ما يعدّ مكابرة.

[٢١٣. ١.] **(قوله: وإضافة الصورة إلى الشيء المعلوم، وإضافة الحصول إلى الصورة)** أراد بالإضافة النسبةَ مطلقًا، لا النسبة المتكرّرة التي هي[٥] من المقولات. والحكم بأن الإضافة في الجميع عرضٌ إنما يصحّ إذا أمكن وجود هذه الإضافات في الخارج؛ لأن الجوهر والعرض في المشهور من أقسام الممكن مقيسًا إلى الوجود الخارجي، فلا[٦] يطلقان على ممتنع اللّهم إلا إذا اكتفى فيهما بتقدير الوجود الخارجي.[٧]

[٢١٣. ٢.] **(قوله: لأنها[٨] تكون موجودة في موضوعٍ)** سواء اعتبر وجودها الذهنيّ أو قِيسَتْ إلى الوجود الخارجيّ. وأما صدق حدّ العرض على الصورة المعقولة من الجوهر فمحلّ نظر؛ بل الظاهر كما مرّ في صدر المقصد الثاني[٩] صدق حدّ الجوهر عليها؛(1) لكن الشارح لاحظ وجودها الذهنيّ وحكم بعرضيتها. ثم أورد الإشكال بأن جوهرية الشيء لا تنفكّ عن ماهيته، سواء جعل الجوهر جنسًا لما تحته أو لازمًا لماهيته، فإذا كان الشيء جوهرًا

[١] ك: أو المعلوم.
[٢] ض - أو حصوليا.
[٣] ك: أورد.
[٤] ض: الاعتقادي.
[٥] ب - هي.
[٦] ض ب - فلا.
[٧] ب - فلا يطلقان على ممتنع اللّهم إلا إذا اكتفى فيهما بتقدير الوجود الخارجي، صح هامش.
[٨] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: فإنها.
[٩] انظر: الفقرة ١٣٧. ١٢.

مـنهوات

(1) وفي هامش ك: كما صرّح به في أوائل الجواهر، وردّ عليه الشريف هناك. واعلم أن الشريف صرّح في بحث الإمكان بعيد إعادة المعدوم بأن كون العلم موجودًا خارجيًا إنما هو على أصل الشيخ والمثال، لا على مذهب المحقّقين، وهو حصول حقيقة الأشياء بأنفسها، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

وأما نفس حقيقة الشيء في العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالـم تكون جوهرًا إن كان المعلوم ذات العالـم؛ لأنه حينئذٍ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع؛ ضرورةَ كون ذات العالم كذلك؛ وعرضًا إن كان المعلوم أحوالَ ذاته؛ لأنه حينئذٍ تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالـم، فتكون عرضًا.

وأما الصورة في العلم بالأشياء الخارجة عن العالم فإن كانت صورةً لعرضٍ -بأن يكون المعلوم عرضًا- فهو عرضٌ بلا شكّ؛ ضرورةَ صدق حدّ العرض عليه، فإنها تكون موجودة في موضوع؛ وإن كانت صورةً لجوهرٍ -بأن يكون المعلوم جوهرًا- فعرضٌ أيضًا؛ لكن فيه شبهة. أما أنه عرضٌ فلصدق حدّ[1] العرض عليه. وأما الشبهة فلأن المعقول الذي هو جوهر، جوهريته صفة ذاتية، فماهيته -من حيث هي- جوهرٌ، وماهيته -من حيث هي- محفوظةٌ في الصورة العقلية منه؛ لأن انتساب الماهية إلى الوجود الذهني وإلى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلافَ في نفس الماهية. وإذا كان ماهية المعقول محفوظةً في الصورة العقلية، والماهية -من حيث هي لذاتها- جوهرٌ تكون الصورة العقلية أيضًا جوهرًا، فلا تكون عرضًا؛ إذ يمتنع أن يكون الشيء الواحد بعينه جوهرًا وعرضًا.

والجواب: أنا لا نسلّم أن الماهية -من حيث هي- محفوظة في الصورة العقلية. **قوله** «لأن انتساب الماهية إلى الوجود الذهني وإلى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية». **قلنا**: مسلّم ذلك؛ ولكن لا نسلّم أن المنتسب إلى الوجود الذهني[2] -أعني: الصورة العقلية- هو ماهية المعقول؛ بل شبحها ومثالها، والشبح والمثال للشيء مغاير لذلك الشيء وإن كان مطابقًا له، على معنى أن الحاصل من الشيء في العقل هو عين الشبح. وإذا[3] كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية[4] الصورة العقلية، فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرًا وعرضًا.

وأما الحصول -سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم، أو حصول نفس الشيء المعلوم- فهو من حيث إنه[5] حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض؛ إذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار أنه ماهية تكون وجودها لا في موضوع أو في موضوع؛

[1] ج - حد، صح هامش.
[2] ج - الذهني، صح هامش.
[3] ط: وإن.
[4] ح - الشبح وإذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية، صح هامش.
[5] ح - إنه.

بحسب الوجود الخارجيّ كان أيضًا جوهرًا بحسب وجوده الذهنيّ. وأجاب بأن الصورة[1] العقلية لا تشارك الأمور الخارجية في تمام الماهية.(1) وهذا إنكار منه / للوجود الذهنيّ على ما تحقّقتَه في مباحثه.[2] [٢٣٨ظ]

[٢١٣. ٣.] (**قوله: وأما الحصول إلخ.**) يريد أن العقل إذا لَاحَظَ الحصول من حيث إنه حالة بين شيئين معيّنين، وجَعَلَه[3] آلةً لتعرف حالهما لم يقدر على أن يعتبر له بهذه الملاحظة وجودًا، فلا يحكم عليه بأنه جوهرٌ أو عرضٌ؛ وإذا لَاحَظَه من حيث هو مفهومٌ في نفسه، واعْتَبَرَ عروضَ الوجود له في العقل حَكَمَ بأنه عرضٌ؛ لوجوده حينئذٍ في موضوع.

[1] ض: الصور.
[2] انظر: الفقرة ٧.
[3] غ: جعل.

— منهوات

(1) وفي هامش ك: ومن ههنا يظهر مراد الشارح في بحث الوجود الذهني وفي قول المصنف «وحلول المثال مغاير إلخ.»، فيكون قول الشريف قبيلَ ورق ونصف «وعلى هذا يجب أن يريد الشارح إلخ.» غير مطابق لمراد الشارح، فلابدّ أن يريد الشريف من قوله هذا أنه يجب عليه ذلك إلا أنه ترك هذا الواجب، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

لأنه بهذا الاعتبار[١] حصولٌ لشيء،[٢] لا ماهيةٌ ذات حصول. وباعتبار أن الحصول أيضًا في نفسه مفهوم يعرض له وجود في العقل يكون عرضًا؛ لأنه حينئذٍ يصدق عليه حدّ العرض؛ إذ يصدق عليه أنه موجود في موضوع.

وإنما طوّلنا الكلام في هذا الموضع، وبسطنا القول بالتعرض للمفهومات الحاصلة في العلم؛ لأن الملتزمين للتعرض لهذا البحث زعموا أن العلم عرضٌ، واحتجّوا على عرضية الصور العقلية لا على عرضية حصولها الذي هو العلم. وفرقٌ بين حصول الصورة ونفس الصورة؛ لأن حصول الصورة[٣] وجودها، وفرقٌ بين الشيء ووجوده؛ لما عرفت أن وجود الشيء زائد عليه سواء كان ذهنيًا أو خارجيًا. فوجب بسط القول فيه؛ لتندفع به الحيرة الحاصلة للمستفيدين بسبب[٤] مطالعة الكتب المتعرّضة لهذا البحث.

[٢١٤.] قال: **وهو فعليٌّ، وانفعاليٌّ، وغيرهما.**

أقول: العلم إما فعليّ، أو انفعاليّ، أو غيرهما. أما العلم[٥] الفعليّ فهو أن تسبق صورة المعلوم إلى العالم، فتصير تلك الصورة العقلية سببًا لوجود المعلوم في الأعيان، كما نعقل شكلًا ثم نجعله موجودًا. وأما الانفعاليّ فهو أن تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الأعيان، كما نستفيد صورة السماء من السماء.

[١] ج - أنه ماهية يكون وجودها لا في موضوع أو في موضوع لأنه بهذا الاعتبار، صح هامش.
[٢] و: الشيء؛ ف: شيء.
[٣] و + نفس.
[٤] ف: لسبب.
[٥] و - العلم، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢١٣. ٤.] **(قوله: لا على عرضية حصولها الذي هو العلم)** زعم الشارح أن العلم هو الحصول، سواء كان حصول صورة الشيء أو حصول الشيء،(أ) وبيّن كون الحصول عرضًا نظرًا إلى وجوده الذهنيّ كما مرّ آنفًا،[١] وفيهما بحث. أما في الثاني فلِما تكرّر من أن عرضيّة الشيء إنما هي باعتبار وجوده في الخارج. وأما في الأوّل فلأن العلم هو الصورة المرتسمة التي هي مرآة يُشاهَد بها ذو الصورة لا حصولها؛ ولذلك جعل[٢] المحقّقون العلم من مقولة الكيف.

وقال **أبو نصر الفارابي**[٣] في تعاليقه: «المدرَك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك. وأما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض، فالمعلوم هو العلم، وإلا كان يتسلسل إلى ما لا نهاية له.»[٤] هذه عبارته، وفيها إشارة إلى أن الصورة لما حصلت في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها،[٥] لا بعلم آخر زائد عليها وصورة منتزعة منها، وإلا لتسلسلت العلوم، أي: لم تنته إلى حدّ يقف عنده، وبتوسّط هذه الصورة ينكشف الأمر الخارجي، فالعلم والمعلوم الأولي متحدان ذاتًا وإن اختلفا اعتبارًا.

ومن عرّف العلم بحصول الصورة أراد الصورة الحاصلة؛ لكنه نبّه بتقديم الحصول عليها مع إضافتها إلى الشيء على كونها محفوفة بنسبتين: نسبة إلى العالم بالحصول فيه، ونسبة إلى المعلوم بالتعلّق به؛ ولذلك صار مبدأً لإضافة[٦] كلّ منهما إلى الآخر. ومن ههنا ظهر أن الواجب في هذا المقام بيانُ عرضية الصورة[٧] العقلية، لا بيان عرضية الحصول كما توهّمه الشارح.

[١] انظر: الفقرة ٢١٣. ٢.
[٢] غ: جعلها.
[٣] الصحيح: ابن سينا، لا أبو نصر الفارابي.
[٤] التعليقات لابن سينا، ص ٥٧٢.
[٥] ض: بذواته.
[٦] ض ب: الإضافة.
[٧] ض ب: الصور.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: فيكون العلم الحضوري عنده حصولًا، لا نفس المعلوم الحاضر، فما مرّ في الورق السابق من قوله «لأن العلم هناك هو عين المعلوم أو حصوله» محمول على زعم الشارح.

وأما غيرهما فعلم الله تعالى بذاته، فإنه عبارة عن ذاته، وكعلمه تعالى بالموجودات، فإنه عبارة عن وجوداتها العينية[1] الصادرة منه.

[٢١٥.] **قال: وضروريٌّ أقسامُه ستة، ومكتسبٌ.**

أقول: العلم ينقسم إلى ضروري وكسبي، وقد مرّ تفسيرهما.

والضروري ستة أقسام: بديهيات،[2] ومشاهدات، ومجرّبات، وحدسيات، ومتواترات، وقضايا قياساتها معها؛ وذلك لأن العقل إما أن لا يحتاج في الحكم إلى إعانة الحس أو احتاج، والأول لا يخلو إما أن لا يحتاج إلى وسط بين طرفي الحكم، أو يحتاج، والأول[3] / هو البديهيات،[4] والثاني لا يخلو إما أن يكون ذلك الوسط [٦٩و] حاصلًا بالاكتساب أو لا، والثاني قضايا قياساتها معها، والأول لا يخلو إما أن يحصل بسهولة أو لا، والثاني لا يكون من الضروريات، والأول هو الحدسيات. هذا إذا لم يحتج العقل في الحكم إلى إعانة الحس، فأما إذا احتاج إلى إعانة الحسّ فلا يخلو إما أن يكون الحسّ حسَّ السمع بأن يسمع الخبر الدالّ على مدلوله، أو غيره، والأول هو المتواترات، والثاني لا يخلو إما أن يحتاج إلى تكرار الإحساس به، وهو المجرّبات، أو لا، وهو المشاهدات.

[1] ج - العينية.
[2] ط: بدهيات.
[3] ج - لا يخلو إما أن لا يحتاج إلى وسط بين طرفي الحكم أو يحتاج والأول، صح هامش.
[4] ط: بدهيات.

حاشية الجرجاني

[٢١٤. ١.] **(قوله: فإنه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة عنه) أورد عليه:** أن علم الله تعالى قديم، ووجودات الممكنات حادثة إما كلّها أو بعضها. وأيضًا: ما ذكره مخالف لما ذهب إليه المليون، فإن المعتزلة ذهبوا إلى أن علمه تعالى / عين ذاته، ومن عداهم إلى أنه صفة قائمة بذاته زائدة على ذاته.[1] وسيرد عليك [٢٣٩و] مباحث علمه تعالى إن شاء الله تعالى فى الإلهيات. والمثال الظاهر لما ليس فعليًا ولا انفعاليًا هو علم واحد منا بالأمور المستقبلة التي ليست فعلًا له.

[٢١٥. ١.] **(قوله: إما أن لا يحتاج إلى وسط)** والمراد بالوسط ما يقرن بقولنا "لأنه" حين يقال: "لأنه كذا". فإذا قلتَ مثلًا: "العالم حادث" وأردتَ أن تبيّنه فقلتَ: "لأنه متغير" فالمقرون بقولك[2] "لأنه" -أعني: المتغير- يسمّى وسطًا.

وقوله «والثاني قضايا قياساتها معها» يلزم منه أنه إذا كانت القضية محتاجة إلى وسط يحصل بلا اكتساب كانت القضية من هذا القبيل، سواء كان الوسط مما يعزب عن الذهن عند تصور الطرفين أو لا؛ لكنه اشترط في هذا القبيل أن لا يعزب الوسط عند إحضار حدّي الحكم المطلوب، كما سيصرح به.

وقوله «والأوّل لا يخلو إما أن يحصل بسهولة أو لا» يرد عليه أن الوسط في الحدسيات إذا كان حاصلًا بالاكتساب كانت الحدسيات مكتسبة، لا ضرورية. وأيضًا: السهولة مما يقبل الشدة والضعف، والأوساط في الكسبيات[3] قد يكون فيها سهولة ما، وقد يكون بعضها أسهل من بعض، فإن أراد مطلق السهولة كانت الكسبيات السهلة الأوساط داخلة في الحدسيات التي هي ضرورية؛ وإن أراد غاية السهولة خرج بعض الحدسيات عن تعريفها؛ إذ ربّ حدسيّ أسهل حصولًا من حدسيّ آخر.[4]

[1] هذان الاعتراضان كلاهما لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٣و.
[2] غ: بقولنا.
[3] ض: الاكتساب.
[4] هذان الاعتراضان كلاهما لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٣و.

فالبديهيات[1] هي التي يقتضيها العقل عند تصور حدودها من غير استعانة بشيء آخر. ومن البديهيات[2] ما هو جليٌّ للكلّ؛ لظهور تصوّر حدوده،[3] ومنه ما فيه خفاء، وافتقر إلى تأمّل بسبب خفاء تصور حدوده، فإنه إذا خفي التصور خفي التصديق، وهذا القسم واضح بالنسبة إلى الأذهان المشتغلة النافذة في التصور.

والمشاهدات ما نستفيد التصديق بها من الحسّ الظاهر، وتسمّى محسوسات، مثل حكمنا بوجود الشمس؛ أو الحسّ الباطن، وتسمّى قضايا اعتبارية، مثل حكمنا بأن لنا فكرة، وأن لنا خوفًا وغضبًا.

[1] ط: فالبدهيات.
[2] ط: البدهيات.
[3] ج: حدودها.

حاشية الجرجاني

ويرد على قوله «والأوّل هو المتواترات» أن[1] الخبرَ المسموع مرةً واحدةً إذا انضاف إليه قرائنُ أفادت[2] اليقين أو قام دليلٌ على صدق قائله داخلٌ في الأوّل، وليس متواترًا.[3]

وكذا قوله «وهو المجربات» يستلزم أن يكون مثل قولنا "نور القمر مستفاد من الشمس"[4] داخلًا في المجربات؛ لاحتياجه إلى تكرّر المشاهدة، وقد عدّه من الحدسيات[5] التي زعم أنها لا يحتاج فيها إلى إعانة[6] الحس.

واعلم أن الأقسام الستة المذكورة للعلم الضروري أقسام للتصديقات اليقينية دون التصورات. وقد يجري بعضها في الظنيات أيضًا، كالمجربات والمشاهدات الناقصة إذا أفادت ظنًّا. ومنهم من عدّ(أ) الحدسيات[7] مطلقًا من الظنيات.

والأولى في تقسيم الضروريات اليقينية أن يقال: إن كان تصور النسبة بين طرفي القضية كافيًا في الجزم بها[8] كانت / [٢٣٩ظ] القضية من البديهيات المسماة بالأوّليات، وإن لم يكن كافيًا فيه فإما أن يحتاج إلى واسطة عقلية أو حسية، وعلى الأوّل إما أن لا تعزب[9] تلك الواسطة العقلية عن الذهن عند تصور النسبة فهي من القضايا التي قياساتها معها، وإما أن تعزب.[10] وحينئذٍ إما أن تحصل تلك الواسطة بلا احتياجٍ إلى فكرٍ فالقضية من الحدسيات، وإما أن تحصل بفكرٍ فهي[11] من النظريات، وهي خارجة عما نحن بصدده؛ وعلى الثاني إما أن تكون الواسطة حسَّ السمع فالقضية من المتواترات أو غيره. وحينئذٍ إما أن لا يحتاج إلى تكرّر الإحساس فهي من المشاهدات المشتملة على الوجدانيات(ب) المسماة بالقضايا الاعتبارية، وعلى المحسوسات بالحواس الظاهرة؛ أو يحتاج، فالقضية من المجربات. وليس ما ذكرناه حصرًا عقليًا؛ إذ قد يعتبر في بعض الأقسام قيد "يصير به" أخصّ مما خرج من القسمة؛ بل هو نوع ضبطٍ مآله الاستقراء.

[1] ك - أن، صح هامش.
[2] ب: إفادة.
[3] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٣و-٢٤٣ظ.
[4] ض - من الشمس.
[5] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٣ظ.
[6] ض: غاية.
[7] ك: الحسيات.
[8] ب - بها.
[9] ض: تعرف.
[10] ض: تعرف.
[11] ض غ - فهي.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: واعلم أن صاحب المواقف في شرح مختصر ابن الحاجب جعل الحدسيات من الظنيات، فإن كانت العبارة "عدّ الحدسيات" فالأمر ظاهر، وإن كانت "عدّ الحسيات" يراد بمن عدها أفلاطون وأرسطو وبطلميوس وجالينوس؛ فإنهم قادحون في الحسيات فقط، كما صرح به في المواقف، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: فإن قيل: أيّ حسّ من الحواس الباطنة واسطة في مثل قولنا "إنّ لنا خوفًا وغضبًا" و"إن لنا فكرةً". فإنه قال الشريف في شرح المواقف: «فذلك الأمر إن كان التوهّم فهو الوهميات، وإن كان غيره فهو المشاهدات.» | انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٤٢/٢.

والمجرّبات قضايا[1] وأحكام تابعة لمشاهدات متكرّرة، وتحتاج إلى قياس خفي، وهو أن يعلم أن الوقوع المتكرّر على نهجٍ واحدٍ لا يكون اتفاقيًا، كحكمنا بأن شرب السقمونيا مسهِل.

والحدسيات قضايا مبدأ الحكم بها حدسٌ قوي من النفس، فزال معه الشكّ، وأذعن له الذهن، مثل حكمنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس.

والمتواترات قضايا تسكن إليها النفس[2] سكونًا تامًا يزول معه الشكّ؛ لكثرة الشهادات مع إمكانه، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل تواطئهم على الكذب، مثل حكمنا بأن مكّة موجودة.

والقضايا[3] قياساتها معها هي قضايا إنما يحكم بها بسبب وسط لا يعزب عن الذهن عند إخطار[4] حدَّي المطلوب بالبال، مثل حكمنا بأن الاثنين نصف الأربعة.

[٢١٦.] قال: وواجبٌ وممكنٌ.

أقول: العلم ينقسم إلى واجب وممكن، **فالواجب كعلم الله تعالى بذاته؛ لأنه نفس ذاته تعالى،** والممكن ما عداه من العلوم.

[1] و - اعتبارية مثل حكمنا بأن لنا فكرة وأن لنا خوفًا وغضبًا والمجربات قضايا، صح هامش.
[2] و: النفوس.
[3] ط + التي.
[4] ج: إحظار؛ ح: إحضار.

حاشيـة الجـرجاني

والبديهيات قد يكون فيها[1] خفاء؛ لخفاء[2] تصوراتها، كما في احتياج الممكن لإمكانه إلى مؤثّر، وذلك لا يقدح في بداهتها على ما مرّ.

وكما أن التجربيات محتاجة إلى قياس خفيّ كذلك الحدسيات محتاجة إليه[3] أيضًا، وهو أنه "لو لم يكن نور القمر مستفادًا من الشمس لما اختلف تشكّلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه منها". وفرق بينهما بأن السبب في المجرّبات معلوم من حيث السببية دون الماهية، فيتحد القياس الخفي في جميع المجربات، وهو أنه "لو كان اتفاقيًا لما كان دائمًا أو أكثريًا"؛ وفي الحدسيات معلوم من حيث الماهية أيضًا، فيتعدّد القياس الخفيّ حسبَ تعدّدها، كما في مثال القمر، وفي قولنا "لو لم يكن صانع العالَم عالِمًا لما كانت أفعاله مُحكَمةً مُتقِنةً".

واعتبر في الأخبار المتواترة كون المخبَر به ممكنًا وقوعه؛ لأن الممتنع لا يحصل اليقين به وإن كثرت الأخبار عن وقوعه. ويعتبر أيضًا كونه محسوسًا؛ لأن المعقولات يكثر فيها الاشتباه، فلا يفيد تواتر الأخبار فيها يقينًا.[4]

[٢١٦. ١.] (**قوله: فالواجب كعلم الله تعالى بذاته، لأنه نفس ذاته تعالى**) حمل الواجب والممكن على واجب الوجود وممكنه، فانحصر مثال الواجب فيما ذكره. ويحتمل أن يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم، وبالممكن ما يقابله. وكلّ واحد[5] من العلم والمعلوم موازن للآخر؛ لأنهما متطابقان، فكأن كلّ واحد[6] منهما وُزِن[7] بالآخر، فتوازَنا، أي: تَوافَقا في الوزن. والأصل في هذا التطابق / [٢٤٠و] هو المعلوم؛ لأن العلم حكاية عن المعلوم ومثال له،[8] فنسبته إليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار إلى ذات الفرس، فكما يصحّ أن يقال: "إنما كانت الصورة هكذا؛ لأن ذات الفرس هكذا"، ولا يصحّ أن يقال: "إنما كانت ذات الفرس هكذا؛ لأن الصورة هكذا"،[9] كذلك يصحّ أن يقال: "إنما علمتُ زيدًا شريرًا؛ لأنه كان في نفسه شريرًا"، ولا يصحّ أن يقال: "كان زيد في نفسه شريرًا؛ لأني[10] علمته شريرًا".

[1] ض - فيها.
[2] غ - لخفاء.
[3] غ: إليها.
[4] غ - يقينًا.
[5] غ - واحد.
[6] غ - واحد.
[7] ض: دون.
[8] ض - له.
[9] ب - ولا يصح أن يقال إنما كانت ذات الفرس هكذا لأن الصورة هكذا، صح هامش.
[10] ض: لأن.

[٢١٧.] **قال: وهو تابعٌ، بمعنى أصالةِ مُوَازِنِه في التطابق، فزال الدور.**

أقول: العلم تابعٌ للمعلوم، على معنى أن العقل إذا اعتبر مطابقةَ العلم والمعلوم حَكَمَ بأصالة موازنه -أي: معلوم العلم- في هذا التطابق، أي: حكم بأن المعلوم أصل في المطابقة، والعلم تابع له وحكاية عنه، فعلى هذا التقدير يجوز تأخّر المعلوم -الذي هو الأصلُ في التطابق- عن العلم الذي هو تابع في التطابق وحكاية عنه؛ فإن الحكاية يجوز تقدّمها على المحكي.

قوله «فزال الدور» أي: الدور الوارد على تقدير تفسير التابع بالمتأخّر زمانًا، أو بالمستفاد.

أما ورود الدور على تقدير تفسير التابع بالمتأخّر زمانًا أو بالمستفاد[١] فلأن العلم لو كان تابعًا -والتابع على التقديرين متأخّر عن المتبوع- فيلزم تأخّر كلّ نوع من العلم عن معلومه؛ لكن نوعٌ من العلم فعليٌّ، وهو موجب لوجود المعلوم، فيكون متقدّمًا على وجود المعلوم الذي هو متقدّم على العلم التابع له، فيلزم تقدّم كلّ منهما على الآخر، فيلزم الدور.

أما زوال الدور على تقدير تفسير التابع بما ذكرنا[٢] فلأنه حينئذٍ لا يلزم أن يكون العلم[٣] متأخّرًا عن المعلوم، فلا يلزم تقدّم كلّ واحد من العلم والمعلوم على الآخر، فلا يلزم الدور.

١ ج - أما ورود الدور على تقدير تفسير التابع بالمتأخر زمانا أو بالمستفاد.
٢ ط: ذكرناه.
٣ ح - العلم.

حاشية الجرجاني

وذلك لا يختلف بتأخّر وجود المعلوم عن وجود العلم وبتقدّمه عليه، فجاز أن يكون العلم فعليًا متقدّمًا على المعلوم وله مدخل في وجوده مع كونه تابعًا له بمعنى كونه فرعًا في التطابق، وجاز أيضًا أن يكون متقدّمًا عليه بلا مدخلية في وجوده.[١]

وتوضيح المقام أن الأشاعرة لما استدلّوا على كون أفعال العباد اضطراريةً بأن الله تعالى عالم[٢] في الأزل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها؛ لامتناع خلاف ما[٣] علمه تعالى، فكانت[٤] لازمة لهم، فلا تكون اختيارية.

وأجابت المعتزلة عنه بأن العلم تابع للمعلوم، فلا يكون علّةً له.

قالت الأشاعرة: كيف يجوز أن يكون علمه الأزلي تابعًا لما هو متأخّر عنه، فإنه يستلزم الدور؟

فأجابوا عنه بأنا لا نعني بالتابع ههنا المتأخّر عن الشيء زمانًا أو المستفاد منه حتى يلزم تأخّره عنه زمانًا أو ذاتًا، فيلزم الدور؛ بل نعني به كونه فرعًا في المطابقة لما[٥] قرّرناه؛ فالله سبحانه إنما علمهم في الأزل كذلك؛ لأنهم كانوا فيما لا يزال كذلك، لا أن[٦] الأمر[٧] بالعكس. **وقد نقضوا** هذا الدليل بجريانه في أفعاله تعالى مع أنها اختيارية اتفاقًا، **وعارضوه أيضًا** بأنه تعالى عالم بصدور الأفعال عنهم بالاختيار، فوجب أن تكون اختيارية.[أ]

١ ض - مع كونه تابعًا له بمعنى كونه فرعًا في التطابق وجاز أيضًا أن يكون متقدّمًا عليه بلا مدخلية في وجوده، صح هامش.
٢ ك: علم.
٣ غ - ما.
٤ ب: وكانت.
٥ ض غ: كما.
٦ ض: لأن.
٧ ب: للأمر.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: **فإن قيل**: فيكون حينئذٍ فعله الاختياري واجبًا، وهذا ينافي الاختيار. **قلنا**: ممنوع، فإن الواجب محقّق للاختيار لا منافٍ له.

[٢١٨.] **قال: ولابدّ فيه من الاستعداد. أما الضروري فبالحواس، وأما الكسبي فبالأول.**

أقول: الإنسان في مبدأ الفطرة خالٍ عن العلوم؛ لكن قابلٌ لها، وإلا لما حصل له أصلًا. وإذا كان قابلًا لها فلو كانت شرائط حصول العلوم بتمامها حاصلةً في مبدأ الفطرة لكانت العلوم حاصلةً في مبدأ الفطرة؛ لأن المبدأ الفاعل -الذي يخرج كلّ ما بالقوة إلى الفعل- موجود دائمًا. فلو كانت الشرائط حاصلة[١] بأسرها لزم تحقّق جميع ما تتوقّف عليه العلوم في مبدأ الفطرة، فتحصل جميع العلوم في مبدأ الفطرة؛ لكن ليس كذلك. / فعُلِم أن شرائط حصول العلوم لا تكون حاصلة في مبدأ الفطرة، فلابدّ من حصولها شيئًا فشيئًا، وهو المعنيّ بالاستعداد. [٦٩ظ]

[١] ج - حاصلة، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

فإن قلت: لما حكمو بأن العلم تابع، فلا يكون علّة للمعلوم لزمهم أن لا يكون علم فعليًا أصلًا. **قلت**: العلم من حيث إنه علم ومحاكاة[١] للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجوده ومدخل فيه؛ لكنه من حيث إنه يصير وسيلة إلى اختيار الفعل وإرادتِه يكون له مدخل في وجوده، وهذا معنى كونه فعليًا.(أ) فعلم المختار بأفعاله الاختيارية علم فعليّ، وعلمه تعالى بأفعال غيره لا يكون فعليًا وإن كان متقدّمًا.(ب)

[٢١٨. ١.] **(قوله: ولابدّ فيه من الاستعداد)** يريد أن علوم الإنسان كلّها تفيض عليه من المبدأ الفياض، فهو قابل لها لا فاعل، إلا أن فيضانها عليه يتوقّف على / استعدادات مخصوصة. أما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة، فإنه إذا أحسّ بجزئيات نوعٍ ما وارتسمت في[٢] ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخّصاتها وتوجّه بالقوة المسماة بالمفكّرة إلى مقايسة بعضها إلى بعض-[٣] استعدّ لأَنْ تفيض على نفسه الناطقة(ت) صورة تلك الماهية النوعية مجرّدةً عن المشخّصات؛ وإذا أحسّ بجزئيات أنواع متعدّدة وقاس بينها[٤] استعدّ لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميّزة لها، وإذا حصل لها هذه التصورات الكلّية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية. [٢٤٠ظ]

وأما النظريات فاستعداداتها هذه الضروريات، فإنه إذا تصرّف في الضروريات على قانون الاكتساب استعدّ لفيضان الكسبيات المتوقّفة عليها بلا واسطة؛ وإذا تصرّف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات أخر وهكذا، ولما كانت الإحساسات المعدّة لإدراك المشاركات والمباينات وما يترتب عليه من إدراك النسب والحكم بها إيجابًا أو سلبًا إنما تحصل شيئًا فشيئًا في أزمنة متطاولة لم يكن للإنسان شعور بتفاصيلها وكيفياتها بخلاف اكتساب[٥] النظريات.

[١] ض: مخالفا.
[٢] غ - وارتسمت في.
[٣] ض + فإنه.
[٤] ض: بينهما.
[٥] ض: اكتسابات.

— منهوات

(أ) وفي هامش ع: فيه بحث؛ لأن تبع العلم للمعلوم إذا كان مانعًا من علّيته له كان مانعًا أشدّ من كونه وسيلة إلى الاختيار؛ لأنه يستلزم تقدّم العلم والفرعية بمعنى المطابقة كما في ذلك التقدّم، وإلا لم يكن لجواز المعتزلة معنى؛ لأنه يجوز أن يكون العلم السابق موجبًا للمعلوم مع فرعيته له في المطابقة. "لمحرره".

(ب) وفي هامش ر: ولا يخفى أنه يلزم من هذا تغاير علمه تعالى، وليس كذلك، كما بينوا أن علمه تعالى بزيد قبل وجوده هو عين علمه بعد وجوده، فلابدّ من الجواب الشافي، فتأمل.

(ت) وفي هامش ك: **فإن قلت**: ما الفرق بين الذهني والنفسي، حتى يقال بارتسام صور الجزئيات المادية في الذهن، ولا يقال بارتسامها في النفس؟ **قلت**: قد قال التفتازاني في **مطوّله**: «الذهن قوة للنفس معدة باكتساب الآراء»، وكذا قال الشريف في **شرحه للمفتاح** في آخر إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر، وجعله السكّاكي هنا مقابلًا للنفس في الذكر، فلابدّ من تغايرهما؛ لكن قولهم في الوجود الذهني يدلّ على اتحاد الذهن مع النفس. "لي [يعني: ناسخ ك]".

أما العلم الضروري فشرائطه هي الإحساس بجزئيات المحسوسات بواسطة الحواس، فإنا إذا أحسسنا بجزئيات تنبّهنا لمشاركات بينها ومباينات، فتحصل فينا علوم ضرورية.

وأما الكسبي فاستعداده إنما يحصل بواسطة الأول -أي: الضروري- بأن ينتهي إليه. أما التصورات الكسبية[1] فبالحد والرسم، وأما التصديقات الكسبية[2] فبالقياسات المستندة إلى المقدمات الضرورية إما ابتداء أو بواسطة.[3]

[٢١٩.] **قال: وباصطلاحٍ يُفارِقُ الإدراكُ مفارقةَ الجنس النوع، وباصطلاحٍ آخر مفارقةَ النوعين.**

أقول: الإدراك يطلق على معنيين باصطلاحين: الأول هو أن تكون حقيقة الشيء حاضرةً بنفسها أو بمثالها عند المدرك، يشاهدها ما به يدرك، سواء كان ما به الإدراك ذات المدرك أو آلته، وسواء كان المثال منتزعًا عن[4] أمر خارجيّ أو حاضرًا ابتداء، وسواء كان منطبعًا في ذات المدرك أو في آلته، أو كان حاضرًا من غير انطباع في شيء. والثاني هو الإحساس فقط.

[1] ط: المكتسبة.
[2] ج - الكسبية.
[3] ف: بوسط.
[4] ج ح: من.

حاشيـة الجـرجاني

هذا، **وأما ما اعترض به على قوله[1] «الإنسان في مبدأ الفطرة خالٍ عن العلوم»** من أنه نُقِل عن أفلاطون الإلهي أن العلوم كلّها حاصلة للنفس الناطقة، إلا أنها ذهبت عنها باشتغالها بالبدن، والذي يحصل بتعلّم وتعليم تذكير[2] لما ذهب عنها، لا تحصيل لما لم يكن حاصلًا أصلًا[3] - فمما لا يلتفت إليه؛ لابتنائه على قدم النفس وتناسخها في الأبدان،[4] وقد مرّ[5] فسادهما.[6] نعم، خلوّ[7] الإنسان عن العلم بذاته مع أنه عين ذاته -كما زعموا- مما يناقش فيه. ثم إن القول بتوقّف العلوم على الاستعداد لا ينافي القول بالفاعل المختار؛ لجواز أن يكون التوقّف عاديًا. وعلى تقدير كونه حقيقيًا جاز أن لا يكون مفضيًا إلى وجوب الفيض؛ بل إلى ترجّحه. وعلى تقدير إفضائه إليه جاز أن يكون الاستعداد المفضي إلى وجوب الاختيار مستندًا إلى اختياره أيضًا. وبذلك يندفع ما قيل من أن قوله «فتحصل جميع العلوم في مبدأ الفطرة»؛ بل هذه المباحث المذكورة ههنا إنما يتمشّى على قاعدة الإيجاب دون قاعدة الاختيار.

[٢٤١و] [٢١٩. ١.] **(قوله: الأوّل هو أن تكون حقيقة الشيء / حاضرةً بنفسها أو بمثالها عند المدرك، يشاهدها ما به يدرك)**[(أ)] ليس هذا تعريفًا حقيقيًا للإدراك حتى يرد عليه أنه[8] تعريف دوريّ؛ لأن معرفة المدرك وما به يدرك يتوقّف على معرفته؛ بل هذا تعيين وتمييز لمعناه من بين سائر المَعاني المعقولة؛ ليعرف أنه المسمّى بهذا الاسم دون غيره. وأشار بقوله «حاضرة بنفسها» إلى العلم الحضوري، أعني: أن يكون المعلوم بعينه وذاته حاضرًا عند المدرك لا بصورته ومثاله، كما في إدراك الشيء ذاته وصفاته[(ب)] القائمة بذاته. وأشار بقوله «أو بمثالها» إلى العلم الانطباعيّ الذي هو بحصول صورة المعلوم.

[1] ب: قولنا.
[2] غ ك: تذكر.
[3] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٣و.
[4] ب: البدن.
[5] ك: بين.
[6] انظر: الفقرة ١٧٢، ١٧٥.
[7] ب: حلول.
[8] ض: أن.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: من حيث إنه يشاهدها ما به يدرك، ولابدّ من اعتبار هذه الحيثية؛ ليخرج عن التعريف حضور صفات النفس بالوجود الأصلي إذا قارن بالوجود الذهني، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: كالقدرة والسخاء والشجاعة وغيرها. واعلم أن غفلتنا إنما هي عن التصديق بتلك الصفات لا عن تصورها؛ فإنه دائم. كذا قال الشريف في بحث تجرد النفس في آخر الوجه الرابع، فلا تغفل عنه. "لي [يعني: ناسخ ك]".

حاشيـة الجـرجاني

فإن قلت: المشاهدة نوع من الإدراك، فلا يصحّ ذكرها في تعريفه ولا في تعيينه. **قلت:** المراد بها[١] ههنا مجرّد الحضور.

لا يقال: إن كان هذا الحضور هو الحضور المذكور أولًا فهو تكرار بلا فائدة،[أ] وإن كان غيره فلا مدخل له في ماهية الإدراك؛ لأنا إذا فرضنا حضور حقيقة الشيء إما بنفسها أو بمثالها عند المدرك تحقّق الإدراك بلا توقّف على أمر آخر، فلا فائدة في ذكره.[٢]

لأنا نقول: الفائدة في ذكر المشاهدة وحضور حقيقة الشيء لما به يدرك[٣] هو التنبيه على أن حضور تلك الحقيقة عند المدرك قد يكون بحضورها وارتسام مثالها في آلة المدرك كما قد يكون بدون ذلك؛ فإن ما به يدرك[٤] المدرك يتناول الآلة وهو ظاهر، ويتناول ذات المدرك أيضًا. وعلى الثاني -أعني: أن لا يكون هناك ارتسام صورة في الآلة- يكون حضور الحقيقة منسوبًا إلى المدرك ومتعلّقًا به أولًا وبالذات، سواء لم يكن هناك ارتسام أصلًا كما في علم الشيء بذاته، أو كان[٥][ب] هناك ارتسام عين[٦] المعلوم[ت] في العالم كما في علم الشيء بصفاته، أو كان هناك ارتسام صورة المعلوم في ذات العالم. وجميع هذه الأقسام داخلة في حضور الحقيقة بنفسها أو بمثالها عند المدرك. وعلى الأوّل يكون حضور الحقيقة بمثالها منسوبًا إلى الآلة أولًا وبالذات، وإلى المدرك ثانيًا وبالعرض. ولما لم يكن الحضور عند الآلة مطلقًا كافيًا في الإدراك؛ إذ ربما يحضر المدرَك عند الحس، والنفس لا تكون مدرِكة له؛ لعدم التفاتها إليه - نسب الحضور إلى المدرك أولًا، ثم نبّه على الحضور عند الآلة.

وقوله «وسواء كان المثال منتزعًا عن[٧] أمر خارجيّ» إشارة إلى العلم الانفعاليّ كما أن قوله «أو[٨] حاضرًا ابتداءً» إشارة إلى / العلم الفعليّ[٩] وإلى ما ليس فعليًا ولا انفعاليًا؛ لأن الحاضر ابتداء قد يكون سببًا للصورة الخارجية، وقد لا يكون. [٢٤١ظ]

وقوله «سواء كان منطبعًا[١٠] في ذات المدرك[١١] أو في آلته»[١٢] إشارة إلى قسمي انطباع المثال، كما أن قوله «أو كان حاضرًا من غير انطباع في شيء» إشارة إلى قسمي الحضوريّ؛[١٣] فإن الحاضر بلا انطباع مثاله في شيء قد لا يكون منطبعًا[١٤] أصلًا، وقد يكون منطبعًا[١٥] بعينه لا بمثاله.

والإدراك بالمعنى المذكور يتناول أقسامًا أربعة: الإحساس الذي هو إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة[١٦] بهيئات مخصوصة

١ غ: به.
٢ هذه الاعتراضات وأجوبتها، أي: من قوله «المشاهدة نوع من الإدراك» إلى هنا لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٣و.
٣ ب - يدرك، صح هامش.
٤ غ - يدرك.
٥ غ: وكان.
٦ غ: غير.
٧ ض - عن.
٨ غ - أو.
٩ ض: العقلي.
١٠ ض غ: منطبقا.
١١ ب: المدركة.
١٢ ض ب: آليته.
١٣ ض غ ب: الحضور.
١٤ ض غ: منطبقا.
١٥ ض: منطبقا.
١٦ ض غ ب: مكنونة.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: قيل: الفائدة هو الاحتراز عن حضورها مخزونة غير مشاهدة للنفس؛ فإنه حينئذٍ لا يسمى إدراكًا، وعن صفات النفس الموجودة أصالة كالكرم والشجاعة وغيرهما؛ فإن حضورها أصالة بغير المشاهدة لا يسمى إدراكًا. "من حاشية عماد".
(ب) وفي هامش ك: ومن ههنا عُلِم أن في أحد قسمي العلم الحضوري ارتسامًا وانطباعًا، كما سيجيء في الصفحة الثانية، فتأمل.
(ت) وفي هامش ك: لا مجرد حقيقته؛ إذ ارتسامها علم انطباعي، على من قال أن الحاصل في الذهن هو نفس الحقيقة لا مثالها، فالفرق ظاهر بين هذا القسم من الحضوري وبين الانطباعي على هذا المذهب، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العالم، فيكون العلم نوعًا من الإدراك بالاصطلاح الأول، وهو التعقّل، فعلى هذا الإدراكُ يفارق العلم مفارقةَ الجنس النوع. وعلى الاصطلاح الثاني يكون الإدراك مباينًا للعلم، فيفارق العلم مفارقةَ النوعين.

[٢٢٠.] **قال: وتَعلُّقُه -على التمام- بالعلّة يستلزم تَعلُّقَه -كذلك- بالمعلول.**

أقول: تعلّق العلم بالعلّة إما بماهيتها من حيث هي هي، لا باعتبارٍ آخر، وتعلّق العلم بالعلّة -من حيث هي هي-[1] لا يستلزم تعلّق العلم بالمعلول أصلًا. اللّهم إلا أن يكون المعلول لازمًا بيّنًا لماهية العلّة، بمعنى أنه يلزم من تصوّر ماهية العلّة تصوّرُ ماهية المعلول، فحينئذٍ يكون تعلّق العلم بماهية العلّة -من حيث هي- يستلزم تعلّقَ العلم بالمعلول.

وإما بماهيتها من حيث هي مستلزمة للمعلول، لا باعتبارٍ آخر، وهو علم ناقص بالعلّة، وتعلّقه بالعلّة على هذا الوجه يستلزم تعلّقه بالمعلول، لا مطلقًا؛ بل من حيث هو لازم، وهو علم ناقص بالمعلول.

وإما بماهيتها ولوازمها وعوارضها، وملزوماتها ومعروضاتها،[2] وما لها في نفسها وما لها بالقياس إلى غيرها، وهذا علم تامّ بالعلّة، وتعلّق العلم بالعلّة على هذا الوجه التامّ يستلزم تعلّقَ العلم بالمعلول كذلك، أي: على الوجه التامّ؛ فإن المعلول ولوازمه من لوازم العلّة.

١ ج - هي؛ ح - من حيث هي هي.
٢ ح ف - ومعروضاتها.

حاشية الجرجاني

محسوسة من الأين[1] والكم والكيف وغيرها. والتخيّل الذي هو إدراك ذلك[2] الشيء مع تلك الهيئات؛ ولكن في حالتي حضوره[3] وغيبته. والتوهّم الذي هو إدراك معانٍ جزئية منتزعة من المحسوسات. والتعقّل الذي هو إدراك المجرّد عنها سواء كان جزئيًا أو كلّيًا. وهذا القسم -أعني: التعقّل- هو المسمّى بالعلم،[4] فيكون أخصّ مطلقًا من الإدراك بهذا المعنى.

وفي قوله «فعلى هذا الإدراك يفارق العلم» إشارة إلى أن "الإدراك" في عبارة المتن فاعل لـ"يفارق"، والتقدير: يفارقه الإدراك، كما يشهد به[5] قوله «مفارقة الجنس النوع».

[٢١٩. ٢.] (**قوله: مفارقةَ النوعين**) أي: النوعين المندرجين تحت جنس واحد؛ وذلك لاندراجهما تحت الإدراك بالمعنى الأوّل.

[٢٢٠. ١.] (**قوله: تعلّق العلم بالعلّة إما بماهيتها**) جعل العلم بالعلّة أقسامًا ثلاثة: الأوّل: العلم بماهيتها، ولم يجعله مستلزمًا للعلم بالمعلول إلا بشرط كونه لازمًا بيّنًا؛ لكن المذكور في **الملخص**: «أنا متى عقلنا العلّة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول، وكلّما كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلًا. والمقدّمتان ظاهرتان، على القول بأن التعقّل يستدعي حصول ماهية مساوية[6] للمعقول في العاقل.»[7] فهذا يدلّ على أن العلّة إذا كانت لذاتها(أ) علّة كان تصورها بالكنه موجبًا لتصور المعلول.[8]

١ ض - من الأين، صح هامش.
٢ ب - ذلك، صح هامش.
٣ ض: الحضور.
٤ ض - بالعلم.
٥ ب: له.
٦ ب: متساوية.
٧ **الملخص في المنطق والحكمة** لفخر الدين الرازي، ٨١و.
٨ ض - حاصلًا والمقدّمتان ظاهرتان على القول بأن التعقّل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل فهذا يدل على أن العلّة إذا كانت لذاتها علّة كان تصورها بالكنه موجبًا لتصور المعلول.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: أي: من حيث الماهية، لا باعتبار وجودها في الخارج ولا في الذهن؛ بل بالنظر إلى نفس الماهية.

[٢٢١.] **قال: ومَراتِبُه ثلاثٌ.**

أقول: مراتب العلم ثلاث: الأولى: كونه بالقوة[١] المحضة، وهو عدم العلم عما من شأنه العلم.[٢] الثانية: العلم الإجمالي، وهو كمن علم مسألةً ثم غفل عنها، ثم سُئِل عنها، فإنه يحضر الجواب في ذهنه. وليس ذلك بالقوة المحضة؛ فإن عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسألة،

١ ج - بالقوة، صح هامش.
٢ ج - العلم.

حاشيـة الجـرجاني

والثاني: العلم بماهية العلّة من حيث إنها مستلزمة للمعلول أو علّة له. وهذا علم ناقص بالعلّة يستلزم العلم الناقص بالمعلول[١] من حيث إنه لازم للعلّة أو معلول لها؛ ضرورةَ أن الملزومية[٢] واللازمية أو العلّية والمعلولية من[٣] المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق ثبوتها[٤] إلا معًا.

والثالث: العلم بكنه ماهيتها مع ما يتعلّق بها،[٥] على ما ذكره، وسماه علمًا تامًّا، وادّعى أن العلم / التامّ [٢٤٢و] بالعلّة يستلزم العلم التامّ بالمعلول دون العكس، كما هو المشهور.

وقد يقال: العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلّة كذلك؛ لأن العلّة وملزوماتها من ملزومات المعلول.

فإن قيل: معروضات العلّة ليست[٦] ملزومة للمعلول.

قلنا: كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلّة، على أن هذه القاعدة القائلة بأن العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعدّدة، كإثباتِ علمه تعالى بسائر[٧] الموجودات؛ لكونه عالمًا بذاته، وإثباتِ علم غيره من المجرّدات بمعلولاته؛[٨] لذلك، إلى غير ذلك من المواضع التي يستدلّ فيها بالعلّة على المعلول. فإن لم يمنع كون المبدأ الأوّل تعالى عالمًا بذاته من جميع تلك[٩] الوجوه فقد[١٠] يمنع ذلك في غيره؛ فلا يتمّ مقصودهم فيه.

فالصواب: أن كلامهم هو أن العلم بالعلّة التامّة يستلزم العلم بوجود المعلول المعيّن، وهذا مما لا يشكّ[١١] فيه، ولا عكس؛ لأن العلم بوجود المعلول المعيّن لا يستلزم إلا العلم بوجود علّةٍ ما؛[١٢] والسبب في ذلك أن العلّة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص، وأن المعلول الخاص يستدعي لإمكانه[١٣] علّةً ما، فالعلّية مستندة إلى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها إلا لشيء مخصوص، والمعلولية مستندة إلى إمكان ذات مخصوصة، ولا شكّ أن الإمكان لا يستدعي علّةً مخصوصة. فالعلم بالعلّة يستلزم العلم بماهية المعلول وإنّيته، والعلم بالمعلول يستلزم العلم بإنّية العلّة[١٤] دون ماهيتها. ومن ثم حكم بأن الاستدلال بالعلّة يستلزم علمًا تامًّا، والاستدلال بالمعلول يوجب علمًا ناقصًا.

[٢٢١. ١.] **(قوله: الأولى: كونه بالقوة المحضة، وهو عدم العلم عما من شأنه العلم)** هذه القوة قد تكون قريبةً من الفعل كما في العقل بالفعل، وقد تكون بعيدةً منه كما في العقل[١٥] الهيولاني،[١٦] وقد تكون متوسّطةً كما في العقل بالملكة. وإنما جعل الاستعداد القريب أو البعيد أو المتوسّط المجامع[١٧] لعدم العلم من مراتب العلم تجوّزًا ونظرًا إلى أن استعداد الشيء كأنه منه. ولا يخفى أن عدّ القريب من تلك المراتب أولى.

١ ب: بالمعلوم.
٢ ض - الملزومية.
٣ ب - من.
٤ ب: بثبوتها.
٥ غ: به.
٦ ض - ليست.
٧ ك: لسائر.
٨ ك: لمعلولاته.
٩ ض - من المواضع التي يستدلّ فيها بالعلّة على المعلول فإنّ لم يمنع كون المبدأ الأوّل تعالى عالمًا بذاته من جميع تلك.
١٠ غ: قد.
١١ ضغ: شك.
١٢ غ - ما.
١٣ ب - لإمكانه، صح هامش.
١٤ ب: العلم.
١٥ غ - العقل.
١٦ ض - الهيولاني، صح هامش.
١٧ ض: الجامع.

فلم تكن علمًا بالقوة من كلّ وجه؛ بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر. الثالثة: العلم التفصيلي، وهو أن يعلم الأشياء متمايزة في العقل، منفصلة بعضها عن البعض.

[٢٢٢.] **قال: وذو السبب إنما يُعلَم به كليًّا.**

أقول: أي: العلم بذي السبب لا يحصل إلّا بالعلم بسببه كليًّا.

أما أن العلم بذي السبب لا يحصل إلا من العلم بسببه فلأن ذا السبب ممكن بالضرورة، وكلّ ممكن إذا نظرتَ إليه من حيث هو هو -مع قطع النظر عن سببه- امتنع الجزم برجحان أحد طرفيه على الآخر، وإذا التفتَّ إلى وجود سببه وجدتَ وجوده راجحًا على عدمه، فحكمتَ بوجوده حكمًا قطعيًا. فثبت أن ذا السبب إذا التفت إليه -مع قطع الالتفات عن سببه- امتنع الحكم بوجوده جزمًا، وأنه إذا التفتَّ إلى وجود سببه حكمت جزمًا بوجوده. ولا نعني بقولنا "إن ذا السبب لا يعلم إلا[1] بالعلم بسببه" إلا هذا المعنى.

[1] ج - إلا.

حاشيـة الجـرجـاني

[٢٢١. ٢.] **(قوله: بل هي بالفعل من وجه)** أي: الحالة البسيطة التي هي مبدأ التفاصيل بلا تجشّم[1] علم بالفعل نظرًا إلى الجملة من حيث هي جملة، وعلم بالقوة نظرًا إلى التفاصيل التي في ضمنها.

[٢٤٢ظ] وزعم **الإمام في الملخص** أن هذه / المرتبة المسماة بالعلم الإجمالي باطلة؛ لأن تلك التفاصيل إن كانت معلومة وجب أن يتميّز كلّ واحد منها عن غيره، فيكون العلم التفصيلي حاصلًا، وإن لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلًا أصلًا. نعم، ربما كانت حالة من أحوالها[2] معلومة تفصيلًا، فما[3] هو معلوم مفصّل، وما ليس بمفصّل ليس بمعلوم.[4]

والجواب: أن صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معًا؛ لكن العقل لم يحدّق نظره إلى كلّ واحد[5] منها على حدة،[6] ولم يلتفت قصدًا إلا إلى الجملة، فإذا شرع في المسألة وقررها شيئًا فشيئًا وحدّق النظر إلى كلّ واحد من المعلومات التي في تلك المسألة حصل له في العلم بها مرتبة أخرى مفصّلة متميّزة بالبديهة عن الأولى التي هي علم بتلك التفاصيل أيضًا وملاحظة لها إجمالًا.

ونظير هاتين المرتبتين من الإحساسات أن نرى جماعة دفعة، ثم نحدّق النظر إليها، فإنا نجد في الابتداء حالة إجمالية، وبعد التحديق حالة أخرى تفصّل[7] الأولى، ولا شكّ أن إبصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معًا، فالحالة الأولى شبيهة بالعلم الإجمالي، والثانية بالعلم التفصيلي.[8] فظهر أن المعلوم إن كان مخطرًا بالبال ملتفتًا[9] إليه قصدًا كان معلومًا تفصيلًا متميّزًا عما عداه[10] تميّزًا تامًّا، وإن لم يكن كذلك كان معلومًا متميّزًا عن غيره تميّزًا ناقصًا، فكون[11] تلك التفاصيل معلومة في العلم الإجمالي لا يستلزم كونها متميزة تميّزًا[12] تامًّا، حتى تكون معلومة تفصيلًا، كما توهّمه ذلك الزاعم.

[٢٢٢. ١.] **(قوله: فلأن ذا السبب ممكن بالضرورة)** إذا علم الواجب من حيث إنه واجب تعيّن الجزم بوجوده، وإذا علم الممتنع من حيث إنه ممتنع تعيّن الجزم بعدمه، وإذا علم الممكن من حيث إنه ممكن لم يتعيّن الجزم بأحد طرفيه؛ بل يتردّد بينهما إلى أن يعلم سبب ترجّح أحدهما على الآخر، ومن[13] ثمة يقال: "الإمكان محار العقول".

[1] ض: جشم.
[2] ض: أحوال.
[3] ب: فمما.
[4] انظر: **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ٧٨ظ.
[5] غ - واحد.
[6] ض: وحدة.
[7] ك: تفصيل.
[8] ض - التفصيلي، صح هامش؛ غ: بالتفصيلي.
[9] ض: متقنا؛ ب: ملتقيا.
[10] ب: عدا.
[11] ب: فتكون.
[12] ض - ناقصًا فكون تلك التفاصيل معلومة في العلم الإجمالي لا يستلزم كونها متميزة تميزًا.
[13] ب: من.

وأما أنه يعلم كلّيًا -أي: يعلم على وجهٍ يكون تصوّره غيرَ مانع من وقوع الشركة فيه- فلأن الألِف إذا كان موجبًا للباء مثلًا، فمن استدلّ من العلم بوجود الألف على العلم بوجود الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء، وهو كلّي، والعلم بصدوره عن الألف، وهو أيضًا كلّي؛ لأن صدور شيء عن شيء نفس تصوّره غير مانع من الشركة، وتَقيُّدُ الكلّي / بالكلّي كلّي؛[1] لما عرفت في المقصد الأول. [٧٠و]

[١٥.٥.٢. تعريف العقل والاعتقاد والظن والشكّ والجهل]

[٢٢٣.] قال: والعقل: غريزةٌ يَلزَمُها العلمُ بالضروريات عند سلامة الآلات. ويُطلَق على غيره بالاشتراك.

أقول: أراد أن يشير إلى مفهوم العقل، فعرّفه بأنه: غريزة يلزمها العلم بالضروريات

[1] ج - كلي، صح هامش.

حاشية الجرجاني

وههنا بحث، وهو أن الممكن لا يترجّح[1] أحد طرفيه على الآخر في نفس الأمر إلا بسبب، وأن ذلك السبب إذا عُلِم حُكِم بأحد طرفيه قطعًا. هذا مما لا شكّ فيه، وأما إذا لم[2] يُعلَم[3] سببه؛ بل عُلِم منه مجرّد إمكانه فلم لا يجوز أن يُعلَم وجوده مثلًا بإلهام أو كشف أو حدس أو إخبار ممن عُلِم صدقُه ببرهانٍ مع عدم العلم بالسبب، فإن العلم بمجرّد إمكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده. غايته أنه لا يقتضي العلم بوجوده؛ لكنه لا ينافيه أيضًا. / وأُيِّد ذلك بأن المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه، وإذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلومات؟ وأيضًا البرهان الإنّي استدلال بالمعلول، لا بالعلّة.[4] [٢٤٣و]

وقد يقال: المراد أن ذا السبب لا يعلم علمًا نظريًا متعلّقًا بذاته المتعيّنة إلا بالسبب. وحاصله: أن الممكن إذا لم يكن الحكم بأحد طرفيه ضروريًا لا يعلم بخصوصه إلا من الاستدلال بسببه، فخرج بالقيد الأوّل -أعني: نفي الضرورة- المحسوس وما عُلِم بإلهام أو كشف أو حدس، وبالقيد الثاني - أعني: تعيّنه- البرهان الإنّي؛ فإنه لا[5] يفيد علمًا بعلّة معيّنة كما عرفت.

وفي قوله «فمن استدلّ من العلم بوجود الألف على العلم بوجود الباء» نوعُ إشعارٍ بالقيد الأوّل، كما أن تعليق العلم بذي السبب يشعر بالقيد الثاني.

[٢٢٢. ٢.] **(قوله: العلم بالباء، وهو كلّي)** هذا إنما يصحّ إذا استدل[6] بالألف على الباء. أما[7] إذا استدلّ بهذا الألف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيًا حقيقيًا.

قال الإمام: والصحيح جواز هذا الاستدلال؛ لأن الأشخاص من حيث إنها[8] أشخاص معلولة لأشخاص أخر، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول عندهم.[9]

وكأنه أشار بقوله "والصحيح" إلى ما اشتهر فيما بينهم من أنه لا برهان على الشخص من حيث هو[10] شخص، كما أنه لا حدّ له من حيث هو كذلك.

[٢٢٢. ٣.] **(قوله: وتَقيُّدُ الكلّي بالكلّي كلّي)** أي: الكلّي المقيّد بالكلّي[11] كلّي، أو أراد أن التقيّد[12] أيضًا كلّي، فلا يكون هناك إلا أمور ثلاثة كلّية، فيكون مجموعها أيضًا كلّيًا.[13]

[٢٢٣. ١.] **(قوله: أراد أن يشير إلى مفهوم العقل)** وذلك لقرب مفهومه من مفهوم العلم. فنقول: اتّفق أهل الملل على أن مناط التكليف هو العقل، واختلفوا في تفسيره.

[1] غ: يرجح.
[2] ض - لم.
[3] ب - يعلم، صح هامش.
[4] هذا البحث منقول بتمامه من نصير الحلّي، مع ما فيه من تفصيلات الجرجاني. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٤و.
[5] ض: فلا.
[6] ض ب: يستدل.
[7] ك: وأما.
[8] غ: إنه.
[9] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٨١ظ.
[10] ض: إنه.
[11] ب: بكلي.
[12] ض ك: التقييد.
[13] ض: كلياته.

عند سلامة الآلات، أي: القوى التي تُدرِك بها النفسُ المحسوسات الظاهرة والباطنة.

وقد يطلق لفظ "العقل" على غير هذا المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي، فإنه يقال للجوهر المجرّد الذي لا يتعلّق بالجسم تعلّقَ التدبير والتصرف، ولقوى النفس الإنسانية التي بحسب تكميل جوهرها.

فمنها قوةٌ استعدادية، وهي التي من شأنها المعقولات الأولى، وتسمّى[1] عقلًا هيولانيًّا، تشبيهًا بالهيولى الأولى الخاليةِ في نفسها عن جميع الصور[2] المستعدّةِ لقبولها، وهي حاصلةٌ لجميع أفراد الإنسان في مبدأ فطرتهم. ومنها قوةٌ أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى لها، فتتهيّأ لاكتساب الفكريات[3] إما بالفكرة أو بالحدس، وتسمّى عقلًا بالملكة. ومنها قوةٌ أخرى، وهي التي لها أن تُحصِّل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهدة متى شاء من غير افتقار إلى اكتساب، وتسمّى عقلًا بالفعل. ويقال لحصول المعقولات بالفعل مشاهدةً متمثّلةً في الذهن: عقلٌ مستفادٌ.

[1] ج: تسمى.
[2] ط: الصورة.
[3] ج: النظريات.

حاشيـة الجـرجاني

فقال بعضهم: هو العلم ببعض الضروريات المسمّى بالعقل بالملكة عند الحكماء. وحاصله: ما قيل من أنه[1] العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات. والقائلون بأن الحسن والقبح ذاتيان للأفعال فسّروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات. وقال جماعة: هو غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، فالغريزة هي الطبيعة التي[2] جُبِل عليها الإنسان، والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة، وإنما اعتبر قيد سلامةِ الآلات؛[3] لأن العلم لا يلزم العقلَ مطلقًا؛ بل عند سلامتها. ألا يرى أن النائم عاقل، ولا علم له؛ لتعطّل حواسّه.

[٢٤٣ظ] [٢٢٣. ٢.] / (**قوله: وتسمّى عقلًا هيولانيًّا**) للنفس الناطقة بالنظر إلى تكميل جوهرها بالإدراكات مراتب أربع:

الأولى: الاستعداد المحض الثابت لها في أصل فطرتها، فهي في[4] هذه المرتبة خالية عن العلوم(أ) كلّها ومستعدّة لها، فتكون شبيهة بالهيولى الأولى الخالية في نفسها[5] عن جميع الصور المستعدّة لقبولها، فتسمّى النفس في هذه المرتبة عقلًا هيولانيًّا، وتسمّى هذه المرتبة بهذا الاسم أيضًا، وكذا الحال في سائر المراتب: تطلق الأسماء على[6] المراتب أنفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب.[7] وإنما قيّد الهيولى بالأولى؛ لأن الهيولى الثانية -كالجسم المطلق لبسائطه، وكالعنصر[8] للمواليد- ليست خالية عن الصور كلّها؛ بل الصورة مأخوذة فيها بخلاف الهيولى الأولى، فإنها في حدّ نفسها خالية عنها؛ إذ ليس شيء منها مأخوذًا فيها وإن لم يجز انفكاكها عن الصور كلّها.

المرتبة الثانية:[9] أن يحصل لها[10] المعقولات الأولى -أي: الضروريات-، فيستعدّ لتحصيل المعقولات الثانية، أي: النظريات. والناس في تحصيلها على مراتب،

[1] ب: أن.
[2] ب - التي، صح هامش.
[3] غ - فالغريزة هي الطبيعة التي جُبِل عليها الإنسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وإنما اعتبر قيد سلامة الآلات.
[4] ض: من.
[5] ض: أنفسها.
[6] ض - تطلق الأسماء على.
[7] ك + أيضا.
[8] ض: وكالعناصر.
[9] ض - المرتبة الثانية.
[10] ض + عند حصولها.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: أي: العلوم الكلية، كما يظهر من تعريفه في **حاشية شرح المطالع** حيث قال: «وكيفية حصول الضروريات أنها إذا استعملت تلك الآلات وأدركت الجزئيات إلخ.»؛ لكن بقي الاشتباه في تقدّم الحدس على الجزم بالنسب مع أن الحدس سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب، فلابدّ في المبادئ من الجزم بالنسب وحصول الصور الكلية؛ إذ المحمول لا يكون إلا كليًّا.

ويقال للقوة التي بها تستفيض النفس المعقولات من مبادئها العالية: عقلٌ نظريّ، وللقوة التي بها تصلح أحوال البدن: عقل عمليّ.

[٢٢٤.] قال: والاعتقاد يقال لأحد قِسمَيه، فيتعاكسان في العموم والخصوص، ويقع فيه التضاد، بخلاف العلم. والسهو عدمُ ملكةِ العلم، وفرقٌ بينه وبين النسيان. والشكّ تَردُّدُ الذهن بين الطرفين. وقد يصحّ تعلُّقُ كلٍّ من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر، فيتغاير الاعتبار لا الصور. والجهل بمعنًى[١] يقابلهما، وبآخر قسمٌ لأحدهما. والظنّ ترجيح أحد الطرفين، وهو غير اعتقاد الرجحان، ويقبل الشدة والضعف، وطرفاه علمٌ وجهلٌ.

أقول: الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقًا أعمّ من أن يكون جازمًا أو لا، مطابقًا أو غير مطابق، ثابتًا أو غير ثابت، وهذا متداول مشهور.

١ ج - بمعنى، صح هامش.

فمنهم من يحصّلها بفكرة[١] سريعة أو بطيئة على حدود مختلفة، ومنهم من يحصّلها بحدس[٢] إما مع شوق إليها وإما بدونه. فالنفس في هذه المرتبة موصوفة بالفعل من وجه، وبالقوة[٣] من وجه آخر. والمراد بالملكة:[٤] ما يقابل الحال؛ لأن استعداد الانتقال إلى المعقولات الثانية راسخ في هذه المرتبة؛[٥] أو ما[٦] يقابل العدم، كأنه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال إليها بناءً على قربه،[٧] كما سمّي العقل بالفعل عقلًا بالفعل مع كونه بالقوة؛ لأن قوته قريبة من الفعل جدًّا. ثم إن العقل بالفعل متأخّرٌ في الحدوث عن العقل المستفاد؛ لأن المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة، ومتقدّمٌ عليه في البقاء؛ لأن المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة، فيتوصّل بها إلى مشاهدته. فمنهم من نظر إلى التأخّر في الحدوث فجعله[٨] مرتبة رابعة، ومنهم من نظر إلى التقدّم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة.

واعلم أن الكمال الحقيقي من هذه المراتب هو العقل المستفاد؛ لأن كمال إدراك الشيء أن يكون مشاهدًا، وباقي المراتب استعدادات[٩] لذلك الكمال: فالهيولاني استعداد بعيد، والعقل بالفعل استعداد[١٠] قريب، والعقل بالملكة استعداد[١١] متوسّط. وأيضًا الهيولاني والملكة[١٢] استعدادان لاستحصال الكمال ابتداءً، والعقل بالفعل استعداد[١٣] لاسترجاعه واسترداده؛ ولذلك[١٤] / جاز كونه متأخّرًا عن الكمال مع كونه استعدادًا له. [٢٤٤و]

وأيضًا العقل المستفاد يتصوّر بالقياس إلى كلّ مدرك، وقد يعتبر بالقياس إلى جميع المدركات معًا، وهو أن يصير جميعها حاضرًا مشاهدًا بحيث لا يغيب شيء منها أصلًا، وهو بهذا المعنى إنما يكون في دار القرار، ومنهم من جوّزه[١٥] في دار الدنيا لنفوس قويّة لا يشغلها شأن عن شأن، فكأنهم -وهُمْ في جلابيب من أبدانهم- قد نَضَوها وانخرطوا[١٦] في سلك المجرّدات التي تشاهد معقولاتها دائمًا.

[٢٢٣. ٣.] (**قوله: ويقال للقوة التي بها تستفيض**) للنفس الناطقة باعتبار تأثّرها عما[١٧] فوقها واستفاضتها عنه[١٨] ما يكمّل جوهرَها من التعقلات قوةٌ تسمّى عقلًا نظريًّا مراتبه تلك الأربع المذكورة، ولها باعتبار تأثيرها في البدن مكمّلة إياه

١ ض: بالفكرة.
٢ ض: بالحدس.
٣ ض: بالقوة.
٤ ك + ههنا.
٥ ض - المرتبة.
٦ ض - ما.
٧ ض: مرتبة.
٨ غ: فجعل.
٩ ض: استعداد.
١٠ ض - بالفعل استعداد؛ غ - استعداد.
١١ غ - استعداد.
١٢ غ: والعقل بالملكة.
١٣ ض - متوسط وأيضًا الهيولاني والملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداءً والعقل بالفعل استعداد.
١٤ غ: ولذا.
١٥ ب: جوز.
١٦ ض: وانخطوا.
١٧ ض - عما.
١٨ غ: عنها.

وقد يقال لأحد قِسمَي العلم، أعني: التصديق الجازم المطابق الثابت، الذي قد بيّن أن العلم ينقسم إليه وإلى التصور، فيتعاكس العلم والاعتقاد[1] في العموم والخصوص.

بيان ذلك: أن الاعتقاد بالمعنى الأول أعم من العلم؛ إذ يصدق على الظن والجهل المركّب والتقليد، بخلاف العلم. وبالمعنى الثاني أخص من العلم؛ إذ العلم يصدق على التصور بدون الاعتقاد، فيتعاكس العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين، أي: بحسب الاصطلاح الأول الاعتقاد أعم من العلم، وبحسب الاصطلاح الثاني بالعكس، أي: العلم أعم منه. هذا ما توهّمتُه من كلامه، وهو لا يخلو عن تعسّف.

والاعتقاد إذا كان بالمعنى الأول يجوز أن يقع التضاد فيه، والتضاد إنما يقع فيه

[1] ج: والتصديق.

حاشيـة الجـرجاني

تأثيرًا اختياريًا قوةً أخرى تسمّى عقلًا عمليًا، وهو يستعين[1] بالعقل النظري، وذلك أن الفعل[2] الاختياري الذي يختصّ بالإنسان[3] لا يتيسّر له إلا بأن يدرك ما ينبغي أن يعمل في كلّ باب، وهذا رأي كلّي قد يستنبط من مقدّمات كلّية أولية أو مشهورة[4] أو تجربية أو ظنية يحكم بها العقل النظري، وفي تحصيل هذا الرأي الكلّي[5] يستعين العقل العملي بالعقل النظري، ثم إنه يستعمل هذا الرأي الكلّي مع مقدّمات أخرى جزئية، وينتقل من ذلك إلى الرأي الجزئي، فيعمل بحسبه، ويحصل له مقاصده في معاشه ومعاده.

قال[6] في **الملخص**: العقل العملي يطلق بالاشتراك على القوة المميّزة بين الأمور الحسنة والقبيحة، وعلى المقدّمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة، وعلى فعل الأمور الحسنة والقبيحة. والعقل النظري يطلق بالاشتراك على الجوهر المستعدّ للتعقلات، وعلى مراتب أحوالها في هذه التعقلات.[7]

[٢٢٤. ١.] (**قوله: بيان ذلك: أن الاعتقاد بالمعنى الأول أعم من العلم**) قد سبق أن العلم منقسم إلى التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت، وأنه قد يطلق العلم ويراد به اليقين، فالاعتقاد بالمعنى الأوّل -أي: المشهور المتداول، أعني: التصديق مطلقًا- لا يكون أعم مطلقًا من العلم بالمعنى الأوّل، أي: المنقسم إلى التصور والتصديق المخصوص؛ بل من وجهٍ؛ لصدق العلم حينئذٍ على التصور[8] الذي لا يصدق عليه الاعتقاد أصلًا؛ بل يكون أعم من العلم بالمعنى الثاني، أي:[9] اليقين. والاعتقاد بالمعنى الثاني -أعني: التصديق الجازم المطابق الثابت- يكون عينَ العلم بمعنى اليقين، وأخصَ مطلقًا من العلم الشامل للتصور؛ لأنه أحد قسميه.

[٢٤٤ظ] فقوله / «الاعتقاد بالمعنى الأوّل أعم من العلم» إنما يصحّ إذا أريد بالعلم ما هو بمعنى[10] اليقين. وقوله «وبالمعنى الثاني أخص من العلم» إنما يصحّ إذا أريد بالعلم ما هو منقسم إلى التصور واليقين، فلا تكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص إلى العلم بمعنى واحد، كما يفهم من متن الكتاب؛ لأنه أشير فيه إلى أن الاعتقاد يطلق على أحد قسمي العلم، وهو معنى مغاير لما هو المتداول. فعُلِم من ذلك[11] أن في الاعتقاد اصطلاحين، ثم رتّب على هذا تعاكسهما في العموم والخصوص. وكان قول الشارح «وهو لا يخلو عن تعسّف» إشارة إلى ما ذكرناه.[12]

[٢٢٤. ٢.] (**قوله: يجوز أن يقع التضاد فيه**) أي: يجوز أن يكون اعتقادان متضادّين؛ وذلك بأن يتعلّق أحدهما بالإيجاب في نسبة والآخر بالسلب فيها بعينها،

[1] غ ب: مستعين.
[2] ض غ: العقل.
[3] ب: للإنسان.
[4] ك: مشهورية.
[5] ب + قد.
[6] ض + الإمام.
[7] انظر: **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ٨٢و.
[8] غ: الصور.
[9] غ: أعني.
[10] ض: معنى.
[11] ض: بذلك.
[12] ض: ذكره.

بأن يكون أحدهما متعلّقًا بالإيجاب والآخر بالسلب، على معنى أنه تارةً يتعلّق بالإيجاب وتارةً بالسلب بالنسبة إلى قضية واحدة، بخلاف العلم، فإنه لا يمكن أن يقع فيه التضاد بالمعنى المذكور؛ إذ تشترط فيه المطابقة، فلو تعلّق بالإيجاب امتنع تعلّقه بالسلب، وبالعكس.

والسهو عدم ملكة العلم، وهو أن لا يصير العلم ملكةً للنفس. وقد يفرق بينه وبين النسيان بأن السهو زوال الصورة عن المدركة مع تحفظه في الحافظة، والنسيان زوالها عن المدركة والحافظة جميعًا.

والشكّ تردد الذهن بين طرفي الإيجاب والسلب من غير ترجيح أحدهما على الآخر.

والاعتقاد والعلم يصحّ تعلُّقُ كلٍّ منهما بجميع الأشياء، فيصحّ تعلّق كلّ منهما بنفسه وبالآخر، أي: يصحّ تعلُّقُ الاعتقاد بالعلم وتعلُّقُ العلم بالاعتقاد، وإذا تعلّق كلّ من الاعتقاد والعلم بنفسه يتغاير الاعتبار لا الصور، أي: العلم المتعلّق بالعلم لا تكون له صورة مغايرة للعلم؛ لكن مغاير له / بالاعتبار، أي: العلم بالعلم عينُ العلم بالحقيقة، ومغايرٌ له باعتبار أنه تعلّق بالعلم. وكذا الاعتقاد إذا تعلّق بنفسه. [٧٠ظ]

حاشيـة الجـرجاني

فإن هذين الاعتقادين أمران وجوديّان يمتنع اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ هو المعتقد وإن جاز تواردهما عليه متعاقبين، ولا يجوز أن يكون علمان[١] كذلك؛[٢] لاعتبار المطابقة فيه، وإن لم يعتبر تعلّقهما بنسبة واحدة لم يكن بينهما امتناع[٣] اجتماع، فلا تضاد في العلوم؛ بل في الاعتقادات.

[٢٢٤. ٣.] (قوله: والسهو عدم ملكة العلم) للنفس الناطقة بالقياس إلى مدرَكاتها أحوال ثلاث: الإدراك وهو حصول الصورة عندها، والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكّن من ملاحظتها إلا بتجشّم[٤] إدراك جديد، والذهول المسمّى بالسهو وهو حالة متوسطة بين الإدراك والنسيان، ففيها[٥] زوال الصورة من وجهٍ وبقاؤها من وجهٍ،[٦] أعني: زوالها عن المدركة مع بقائها في الخزانة.

هذا، وأما تعريف السهو بعدم ملكة العلم[(أ)] فيرد عليه أنه إذا حصل لك العلم بشيء وكان حالًا لم يصر بعدُ ملكةً كنتَ أنت ساهيًا عن ذلك الشيء،[٧] وهو باطل قطعًا.

فإن قلت: كيف يصحّ قوله «والنسيان زوالها عن المدركة والحافظة جميعًا» مع جريان النسيان في المعقولات، ولا يمكن هناك زوال الصورة عن حافظة[٨] المعقولات، أعني: الجوهر المجرّد الذي هو خزانتها.

قلت: النسيان فيها إنما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكّن النفس من الاتصال بذلك المجرّد، وحينئذٍ لا يبقى المجرّد خزانة لمعقولات[٩] النفس، فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال[١٠] الخزانة[١١] من حيث إنها خزانة.

[٢٢٤. ٤.] (قوله: أي: يصحّ تعلُّقُ الاعتقاد بالعلم) وذلك بأن يعتقد أن العلم المطلق أو الخاص تصوريًا كان أو تصديقيًا حكمه كذا. وأما تعلّق العلم بالاعتقاد فإما بأن[١٢] يتصوّر الاعتقاد / المطلق أو الخاص، وإما بأن يصدق أن حكمه كذا. وإذا تعلّق العلم التصوّري بنفسه -كأن يتصور الإنسان مثلًا، [٢٤٥و]

١ ض: علما.
٢ ب - كذلك، صح هامش.
٣ ب - امتناع، صح هامش.
٤ ب: لا بتجشّم.
٥ ب: ففيه.
٦ ك + آخر.
٧ هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٤و.
٨ ب: الحافظة.
٩ ض: المعقولات.
١٠ ك: لزوال.
١١ ض - الخزانة؛ ك - لزوال الخزانة، صح هامش.
١٢ غ: أن.

— منهوات

(أ) وفي هامش جار: لو أريد بالملكة ما يقابل العدم وجُعِل الإضافة بيانية لم يرد الإشكال.

والجهل يُطلَق على معنيين: أحدهما البسيط، وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه أن يكون عالمًا أو معتقدًا، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابلَ العدم للملكة.[1] والثاني المركب، وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذلك، وبهذا المعنى قسمٌ من الاعتقاد، وإنما سمّي مركّبًا لتركّبه من اعتقادين.

والظنّ ترجيحُ أحد طرفي الإيجاب والسلب ترجيحًا لا تنقبض النفس معه عن الطرف الآخر. وهو غير اعتقاد الرجحان؛ فإن رجحان الشيء غير اعتقاد رجحانه، والظن هو الأول لا الثاني. والظنّ قابلٌ للشدة والضعف، فإن بعض الظنون أقوى من بعض؛ وذلك لأن للترجيح مراتب واقعة بين الطرفين: شدة في الغاية، وضعف في الغاية. وطَرَفَا الظنّ: العلم الذي لا مزية لترجّحه،[2] والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه.

[٢٢٥.] **قال: وكسبيُّ العلم يَحصُل بالنظر -مع سلامة[3] جزأيه- ضرورةً، ومع فساد أحدهما قد يَحصُل ضدُّه.**

أقول: لما كان العلم قسمين ضروري وكسبي، والضروري إنما يحصل من غير اكتساب، والكسبي إنما يحصل بالاكتساب- أراد أن يشير إلى ما يكتسب منه وكيفيةِ اكتسابه منه،

١ ف: والملكة.
٢ ط: لترجيحه.
٣ ج - سلامة، صح هامش.

حاشية الجرجاني

ويتصور تصور الإنسان- لم يكن تصور التصور بحصول صورةٍ أخرى منتزعةٍ من الصورة الأولى؛ بل بحضور الصورة الأولى بنفسها عند المدرك، فالتغاير بين العلم والمعلوم ههنا إنما هو بالاعتبار، كما في علم النفس بسائر صفاتها القائمة بذاتها. وكذا الحال إذا تعلّق العلم التصوري بالعلم التصديقي، فإنه لا يكون هناك صورة زائدة على الصورة التي في التصديق. وإذا تعلّق العلم التصديقي بالعلم التصوري -كأن يحكم على تصور الإنسان بأنه كذا- كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلّق[1] التصور بالتصور؛(1) وإذا تعلّق العلم التصديقي بالعلم التصديقي[2] كان إدراك المحكوم عليه من قبيل تعلّق التصور[3] بالتصديق. وإذا تعلّق الاعتقاد بالاعتقاد -كأن يحكم على اعتقادٍ خاصٍ بأنه كذا- كان إدراك المحكوم عليه من قبيل تعلّق العلم التصوري بالتصديق.[4]

[٢٢٤. ٢.] (قوله: يجوز ... متضادّين؛ وذلك بأن يتعلّق أحدهما ب...

الكتاب ... مغاير لما ه... على هذا تعاكسه ... تعسّف» إشارة إلى ما ...

[٢٢٤. ٥.] (قوله: ... ـن إلا كذلك) إشارة إلى اعتبار[5] ... إلى تقليدٍ محض أو إلى شبهة.

... ـحان) فإن اعتقادَ رجحانِ[6] شيءٍ ... دًا أو غيره، بخلاف الظن؛ فإنه ... «ترجيح[7] أحد طرفي الإيجاب

... ـكتسب منه) أراد بما يكتسب ... حكم بأن كون النظر الصحيح

١ ب - تعلق، صح هامش.
٢ غ - بالعلم التصديقي.
٣ ض - بالتصور وإذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصديقي كان إدراك المحكوم عليه من قبيل تعلق التصور، صح هامش.
٤ ك - وإذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم على اعتقاد خاص بأنه كذا كان إدراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق.
٥ ض: اعتقاد.
٦ ض ب: الرجحان.
٧ ك: ترجح.
٨ ب - أراد بما يكتسب منه، صح هامش.

... ـى انتزاعِ صورةٍ، بخلاف إدراك المحكوم به والنسبة والحكم؛ إذ يحتاج ...».

فقال: «وكسبيُّ العلم يَحصُل» بواسطة «النظر»، والنظر يفيد كسبيَّ العلم بالضرورة إذا كان جزآه -أعني: المادة والصورة- صحيحتين.

والنظر: ترتيب أمورٍ معلومةٍ؛ ليتوصّل بها إلى تحصيلِ مجهولٍ. والترتيب: هو أن تجعل الأمور المتكثرة بحيث يطلق عليه الواحد، إذا كان لبعض أجزائه نسبةٌ إلى البعض في التقدّم والتأخّر. وهذا رسم بخواصّ مأخوذة من العلل الأربع، فقوله «ترتيب أمور» خاصّةٌ مأخوذة من الصورية، وهي الهيئة الحاصلة للأمور عند الاجتماع، والمادية وهي الأمور المعلومة، ومن الفاعلية؛ إذ الترتيب لابدّ فيه من مرتِّب، وهو العقل ههنا. وقوله «ليتوصّل بها إلى تحصيلِ مجهولٍ» خاصّةٌ مأخوذة من العلّة الغائية، وهي تحصيل المجهول.

ومادة النظر الجنس، والفصل، والخاصة، والعرض العام في التصورات، والمقدّمات في التصديقات. وصورته الهيئةُ الحاصلة من اقتران الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات، والترتيبُ والاقتران الواقع بين المقدّمات في التصديقات.

فالنظر يَحصُل العلمُ به إذا كان جزآه صحيحين، وحصولُ العلم ضروريٌّ عند سلامة جزأيه؛ لأنا متى تصوّرنا جنس الشيء وفصله تصورًا مطابقًا، وركّبنا الجنس بالفصل تركيبًا صحيحًا حصل تصور المحدود بالضرورة. وكذا إذا اعتقدنا الملازمة بين الأمرين، واعتقدنا معه وجود الملزوم أو عدم اللازم علمنا من الأول وجودَ اللازم، ومن الثاني عدمَ الملزوم. وبيان صحّة جزأي النظر[1] يتكفّل به علم المنطق.

[1] ج: الفكر.

حاشيـة الجـرجاني

بجزأيه مفيدًا للعلم الكسبيّ مستلزمًا إياه حكمٌ ضروريٌّ، فلا يحتاج إلى نظر آخر حتى يلزم تسلسل الأنظار. وما قيل من أنه "لو كان ضروريًّا لما بان فساده" مدفوع بأن تبيّنَ فساده في الأنظار[1] الصحيحة ممنوعٌ. وعرّف النظر بالترتيب المذكور كما في عبارة المتأخّرين، وصرّح بأنه رسم؛ لأن حقيقته[2] مجموع حركتين، إحداهما حركة النفس من المطالب المشعور بها من وجهٍ إلى مبادئها، والأخرى رجوعها منها إلى المطالب من وجهٍ آخر، فبالحركة الأولى تتحصّل مبادئ[3] النظر، وبالثانية تتحصّل صورته. وأراد بالخواص المأخوذة من العلل محمولاتٍ عرضيةً مأخوذةً منها، سواء كانت خاصةً أو عرضًا عامًّا؛ أو أراد[4] بالخواص ما يعمّ الخاصة المطلقة والإضافية. والترتيب يدلّ على الصورة دلالةَ العلّة على المعلول، وعلى[5] الفاعل دلالةَ المعلول على العلّة، وقد عرفت أن الدلالة الأولى أقوى. وإطلاق الصورة على الهيئة المخصوصة، والمادة على الأمور المعلومة إنما هو على تشبيههما[6] بالصورة والمادة / الحقيقيتين المخصوصتين بالجواهر.(أ) [٢٤٥ظ]

[٢٢٥. ٢.] (**قوله: وبيان صحّة جزأي النظر يتكفّل به علم المنطق**) يدلّ على أن القواعد التي يتوصّل بها إلى تحصيل مبادئ المطالب -أعني: مباحث الصناعات الخمس- من أجزاء المنطق، كما أن القواعد التي يتوصّل بها إلى تحصيل صورها من أجزائه؛(ب) لأنه علم قد تكفّل[7] بما يحتاج إليه في اكتساب المجهولات من المعلومات، ولابدّ في الاكتساب من تحصيل المادة والصورة معًا، فما توهّم من أن المنطقي لا يجب عليه

[1] ض: بالأنظار.
[2] ض: لا حقيقة؛ ب: حقيقة.
[3] ك: مادة.
[4] غ ك: وأراد.
[5] غ: ويدل على.
[6] غ: تشبيهها.
[7] غ: يتكفل؛ ب: قد يتكفل.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: لأنها يدلّ على تغيّر المعلول، بخلاف الثانية؛ لأنها لا يدلّ على تغيّر العلة.

(ب) وفي هامش ب: فيه بحث يعرف مما تقدّم في مباحث العلل.(١) "منه رحمه الله".(٢) | (١) جار + والمعلول من تغيّر المادة والصورة؛ (٢) جار - منه رحمه الله.

وإذا كان أحد جزأي النظر[1] أو كلاهما غير صحيح لا يَحصُل العلمُ به. واختلفوا في أنه هل يحصل به ضدُّ العلم -أي: الجهل- إذا كان أحد جزأيه فاسدًا أم لا؟ والحق: أنه قد يحصل به ضدّه وقد لا يحصل، مثلًا إذا كانت صورة القياس صحيحة وكبراه فاسدة، كما إذا قيل: كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان حجر، فإنه ينتج: كلّ إنسان حجر، ففي مثل هذه الصورة يَحصُل به الجهلُ.

[١٦.٥.٢. النظر وأحكامه]

[٢٢٦.] قال: وحصولُ العلم عن الصحيح واجبٌ.

أقول: اختلفوا في أن حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح هل هو واجبٌ أم لا؟ فذهب الأشاعرة إلى أن النظر الصحيح يُعِدّ الذهن، والنتيجة تفيض عليه عقيبَه عادةً، فإن الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم بالنتيجة عقيبَ النظر الصحيح. وذهب الحكماء إلى أن النظر الصحيح يعدّ الذهن، والنتيجة تفيض عليه من المبادئ العالية وجوبًا. وذهبت المعتزلة إلى أن النظر يولّدها في الذهن، على معنى أن وجود[2] النظر يوجب وجود النتيجة، كحركة اليد، فإن وجودها يوجب وجود حركة الخاتم. واختار المصنف

[1] ح - يتكفل به علم المنطق وإذا كان أحد جزأي النظر، صح هامش.
[2] ح - وجود.

حاشية الجرجاني

رعاية المادة ليس بشيء. ثم الخطأ في مادة التصورات لا يتصوّر في أنفسها؛ لأن التصورات لا توصف باللامطابقة؛ فإن كلّ صورة تصورية[1] فهي مطابقة لما هي صورة له، سواء كان موجودًا أو معدومًا ممكنًا أو ممتنعًا، إلا أنه قد يقارن تلك الصورة الحكم بأنها صورة للشيء الفلاني، فهذا الحكم قد يكون خطأً، وقد يكون صوابًا، وأما نفس الصورة فلا يكون خطأً[2] أصلًا؛ بل يكون الخطأ في مبادئ التصورات باعتبار مناسبتها[3] للمطلوب، فإذا وضع غير الجنس مثلًا مكانه كان ذلك خطأً ماديًا. وأما الخطأ في مبادئ التصديقات فقد يكون باعتبار أنفسها؛ لكونها كاذبةً، وقد يكون باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب منها. والخطأ في صورة القياس بفقدان شرائطه، وفي التعريف بتقديم الأخصّ على الأعم إذا جعل عكسه واجبًا.(ا) وإذا كانت صورة القياس وحدها أو مع مادته فاسدةً لم يستلزم شيئًا.[4] وإذا فسدت مادته وحدها فقد يستلزم علمًا كما في قولنا "الإنسان حجر؛ وكلّ حجر جسم"؛ فإن الكاذب قد يستلزم صادقًا على ما بيّن في موضعه، وقد يستلزم جهلًا كما في المثال المذكور في الشرح. فقوله «وإذا كان[5] أحد جزأي النظر أو كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به» منظور فيه، وقد يتكلّف في دفعه بأن النتيجة في المثال الأوّل هي "أن الإنسان جسم حجري"، وهو كاذب قطعًا.(ب)

[٢٢٦. ١.] (قوله: هل هو واجبٌ) قد تقدّم أن النظر الصحيح يفيد العلم، والكلام ههنا في كيفية إفادته إياه، وفيها[6] ثلاثة مذاهب مشهورة مبنية على أصول مختلفة:

[1] غ - تصورية.
[2] ض - خطأ.
[3] ض: مناسبتهما.
[4] غ - شيئا.
[5] ض - قد يستلزم صادقًا على ما بيّن في موضعه وقد يستلزم جهلًا كما في المثال المذكور في الشرح فقوله وإذا كان، صح هامش.
[6] ك: وفيه.

منهوات

(ا) وفي هامش ك: ولم يلتفت في مثل هذا التفصيل في التعريف مع أنه يجري فيه أيضًا.
(ب) وفي هامش جار: وجه التكلّف أن المحمولات الثابتة للموضوعات ليست مفيدة. وقد يجاب عن التكلّف بأن الجسم الحجري يستلزم ثبوت مطلق الجسم، فيصدق في الحملي.

أن / حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجبٌ، ولم يتعرّض للإفاضة[1] أو التوليد. [٧١و]

واحتجّ الأشاعرة بأن العلم الحادث بالنتيجة أمرٌ ممكنٌ، والله تعالى قادرٌ على كلّ الممكنات، فاعلٌ لجميعها ابتداءً بالاختيار، فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبًا؛ بل واقعًا عادةً. والمعتزلة لما اعتقدوا استنادَ أفعال الحيوانات إلى أنفسها لا إلى أمر الله تعالى منعوا استدلال الأشاعرة.

والدليل على أن حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجبٌ أنه متى حصل عند العقل العلمُ بالمقدّمتين المشتملتين على شرائط الإنتاج ....

١ ج ف: بالإفاضة؛ ح: بالإضافة.

حاشيـة الجـرجـاني

الأوّل: مذهب الأشعري، وهو أن[1] حصول العلم عقيب النظر الصحيح بإجراء العادة بناء على أصله، وهو أن الممكنات بأسرها مستندة إلى الله تعالى ابتداءً، وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر، إلا أن الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب وجود بعض آخر بلا وجوب عنه؛ لأنه فاعل مختار، ولا وجوب عليه؛ لبطلان قاعدة[2] التحسين والتقبيح العقليين،(أ) فإن تكرّر منه[3] إيجاده / عقيبَه يسمّى ذلك عادةً، وإن لم يتكرّر يسمّى خارقًا للعادة.(ب) ولا شكّ أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر ممكن متكرّر، فيكون مستندًا إليه بطريق العادة، فظهر أن ليس النظر على مذهبه معدًّا للذهن، كما ذكره الشارح؛ بل إن كان هناك إعداد كان صادرًا منه تعالى أيضًا. [٢٤٦و]

الثاني: مذهب الحكماء، وهو أيضًا مبني على أصلهم الفاسد، وهو أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات، وأن فيضانها منه[4] موقوف على الاستعداد التام، ولا شكّ أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث، فيندرج في تلك القاعدة.

الثالث: مذهب المعتزلة، وهو أيضًا مبني على أصلهم الباطل، وهو أن أفعالنا الاختيارية صادرة عنا إما بمباشرة إن لم يكن صدورها عنا بتوسّط فعل آخر منا، وإما بتوليد إن كان بتوسّط فعل آخر. فزعموا أن العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسّط النظر الذي هو فعل اختياري لنا؛ فيكون صدوره بطريق التوليد.(ت) وفي جعل العلم مطلقًا فعلًا محلُّ نظرٍ.(ث) وأنت خبير بما يتشارك فيه كلّ اثنين من هذه المذاهب.

واختار المصنف أن حصول العلم عقيب النظر واجب، ولم يتعرّض أن ذلك الوجوب بطريق الإفاضة كما هو مذهب الحكماء، أو بطريق[5] التوليد كما هو مذهب المعتزلة.

١ ب - يفيد العلم والكلام ههنا في كيفية إفادته إياه وفيها ثلاثة مذاهب مشهورة مبنية على أصول مختلفة الأوّل مذهب الأشعري وهو أن، صح هامش.
٢ ك - قاعدة.
٣ ك: فيه.
٤ غ - أيضا الثاني مذهب الحكماء وهو أيضًا مبني على أصلهم الفاسد وهو أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وأن فيضانها منه.
٥ غ - بطريق.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: لأنه لا يلزم من التحسين العقلي التحسينُ في نفس الأمر، حتى يلزم الوجوب على الله تعالى؛ بل فاعل مختار.

(ب) وفي هامش ك: وإن تكرر قليلًا يسمّى نادرًا. كذا يفهم من شرح المواقف في مباحث النظر في أول المقصد الرابع. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش ك: فإن مذهبي المعتزلة والحكماء مشتركان في الوجوب العقلي؛ لكن الموجب عند المعتزلة هو النظر، وعند الحكماء هو المبدأ الفياض.

(ث) وفي هامش جار: لأن العلم من مقولة الكيف أو الإضافة أو الانفعال. اللّهم إلا أن يفسّر بالحكم الواقع بين طرفي النتيجة، فإنه من مقولة الفعل عند البعض.

لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت[1] هناك عادةٌ أو لا.

[٢٢٧.] **قال: ولا حاجة إلى المعلّم. نعم، لابدّ من الجزء الصوري. وشرطُه عدمُ الغاية وضدِّها، وحضورُها.**

أقول: النظر الصحيح كافٍ في معرفة الله تعالى، ولا حاجة إلى المعلّم، خلافًا للملاحدة.

لنا: أنه متى حصل العلم لنا بأن العالم ممكن، وكلّ ممكن له مؤثّر حصل العلم لنا[2] بأن العالم له مؤثّر، سواء كان هناك معلّم أو لا.

والملاحدة يعترفون باستلزام مقدمات إثبات الصانع لنتائجها؛ لكن يقولون: هذا وحده لا يُجزئ ولا تحصل به النجاةُ، إلا إذا اتصل به تعليمٌ؛ لقول[3] النبي «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»،[4] وكثيرٌ من الناس كانوا قائلين بالتوحيد؛ لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم. وقالوا: لو كانت العقول كافيةً لقالت العرب: نحن نثبت الصانع بعقولنا، ونعرف توحيده، فلا نحتاج في ذلك إليك.

والحق: أن التعليم في العقليات ليس بضروري، والأنبياء -عليهم السلام- جاؤوا لتعليم المنقولات.

قوله «نعم لابدّ من الجزء الصوري» أي: لا حاجة في المعرفة إلى المعلم؛ بل يكفي فيها النظر؛ لكن[5] لابدّ في النظر من الجزء الصوري، أي: لابدّ بعد استحضار المقدّمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما؛ ليحصل العلم بالنتيجة؛ إذ لو لم يحتج إلى ملاحظة الترتيب والهيئة

[1] و - فرضت.
[2] ج - لنا.
[3] ف: كقول.
[4] صحيح البخاري، كتاب الصلاة ٢٨، كتاب الزكاة ١؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان ٨.
[5] ج - المعلم بل يكفي فيها النظر لكن، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٢٦. ٢.] **(قوله: لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت هناك عادةٌ أو لا) ردّ عليه** بأن استمرار[1] العادة قد اشتبه عليكم باللزوم الحقيقي، فإن فرض ارتفاع العادة لا يقتضي ارتفاعها، وإن ادعيتم أن طبيعة العلم بالمقدّمتين تقتضي العلم بالنتيجة منعناه، ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة.[2]

[٢٢٧. ١.] **(قوله: لنا: أنه متى حصل العلم لنا بأن العالم ممكن) قد يقال:** لا نزاع لهم في أن مَنْ عَلِم مقدّمات حقّة مناسبة لمعرفته تعالى مقترنة بصورة صحيحة حصل له المعرفة. إنما نزاعهم في العلم بالمقدّمات على ذلك الوجه بلا معلّم.

[٢٢٧. ٢.] **(قوله: والملاحدة يعترفون)** إشارة إلى ما ذكره المصنف في **نقد المحصل** تأويلًا لكلامهم.[3] وحينئذٍ يسقط عنهم ذلك الاستدلال مع تسليمهم العلم بتلك المقدّمات على الوجه المذكور بلا معلّم. فإنهم قالوا: إن المعرفة الحاصلة من المقدّمات العقلية لا توجب ثوابًا، ولا تثمر نجاةً إلا إذا اتصل بها تعليمٌ وأخذٌ من معلّم. وادعوا انحصار ذلك التعليم في جماعة مخصوصة.

[٢٢٧. ٣.] **(قوله: والحق: أن التعليم في العقليات ليس بضروري)** وذلك لإجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على أن معرفة الله تعالى بلا معلّم تنجي. / [٢٤٦ظ] وأيضًا الآيات الآمرة بالنظر في معرض[4] الهداية إلى طريق النجاة متكثرة بلا إيجاب تعليم. وأما عدم قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس فلأنهم كانوا يقولون "عزير ابن الله" و"المسيح ابن الله" أو لأنهم كانوا يمتنعون عن الإقرار بالرسالة وسائر حقوق الكلمة.

[1] ض: باستمرار.
[2] هذا الرد لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٤٤ظ.
[3] انظر: **تلخيص المحصل للطوسي**، ص ٤٣، ٤٤.
[4] ض: بعض.

لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء، ولتساوت الأشكال في الجلاء والخفاء، وذلك باطل.

وشرط النظر عدم الغاية، أي: عدم العلم بالمطلوب، فإن العلم بالمطلوب هو غاية النظر، وإنما اشترط ذلك؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل.

حاشية الجرجاني

[٢٢٧. ٤.] **(قوله: لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء)** أي: لو كان العلم بالمقدّمات -سواء كانت مرتبةً أو غيرَ مرتبة- كافيًا في العلم بما يستند إليها من الكسبيات لكان كلّ من عَلِم ضروريات مخصوصة وجب أن يكون عالمًا بجميع النظريات المستندة إلى تلك الضروريات بواسطة أو بغير واسطة، وليس كذلك، فإن كثيرًا من العقلاء يعلمون مقدّمات كثيرة، ولا شعور لهم بما يستنتج[1] منها، وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها؛ لأنهم إذا رتّبوها على ما ينبغي علموا نتائجها. فلابدّ في النظر من الجزء الصوري الذي هو الترتيب المخصوص والهيئة التابعة له.[2]

وإنما قال: «من ملاحظة الترتيب والهيئة»؛ لأنهما يتحصّلان بملاحظة المعلومات بعضها عقيبَ بعض، أي: لابدّ من ملاحظة مفضية إلى الترتيب والهيئة، ولم يرد أنه يحتاج بعد حصولهما إلى ملاحظتهما، كما توهمه العبارة.

[٢٢٧. ٥.] **(قوله: ولتساوت الأشكال في الجلاء والخفاء)** وذلك لأنه لما كان العلم بالمقدّمتين وحده كافيًا ومشتركًا بين الأشكال كلّها ولم يحتج معه إلى ترتيبٍ وهيئةٍ يختلفان فيها وَجَبَ تساويها في جلاء نتائجها وخفائها، وليس الأمر كذلك، فظهر أن لترتيب المقدمات وهيئاتها مدخلًا في نتائجها، وبحسب اختلاف ذلك في الأشكال يتفاوت خفاؤها وجلاؤها.

واعترض على ذلك بأن التساوي إنما يجب أن لو كانت الأشكال متشاركة في خصوصية المقدّمتين والنتيجة. أما[3] إذا اختلفت فيها المقدمتان أو النتيجة فلا؛ لجواز أن تكون لمقدّمتين مخصوصتين[4] نسبةٌ جلية إلى نتيجة مخصوصة، ولا تكون لمقدّمتين أخريين تلك النسبة إلى تلك النتيجة المخصوصة، ولا إلى نتيجة أخرى؛ لأن حال اللزوم قد تختلف بحسب تعدّد الملزوم أو اللازم، ولا تشارك في المقدّمتين المعيّنتين إلا بين الأوّل والرابع، وهناك تختلف النتيجة قطعًا؛ لأن نتيجة أحدهما عكس نتيجة الآخر.

[٢٢٧. ٦.] **(قوله: وشرط النظر عدم الغاية، أي: عدم العلم بالمطلوب)** أورد عليه: أن من حصّل[5] العلم بمطلوب من دليل ربما ينظر في دليل آخر على ذلك المطلوب، فينتج له العلم بذلك المطلوب بعينه؛ لوجوب التأدية، ولا يكون ذلك تحصيلًا للحاصل؛ لأن العلم / الحاصل بأحد الدليلين يخالف[6] الحاصل بالآخر إما شخصًا أو صنفًا.[7] [٢٤٧و]

وهو مردود بأن ذلك اجتماع للمثلين، وتعدّد الدليل لا يجدي نفعًا كتعدّد الفاعل، ووجوب[8] التأدية مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب، ومن ثمة قيل: المقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني.

هذا إذا كان العلم[9] المطلوب[10] من الدليل الأوّل[11] يقينيًا. وأما إذا كان إدراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شكّ في جواز النظر فيما يؤدّي إلى اليقين به.[12] والشرط حاصل؛ لأنه ليس معلومًا علمًا يقينيًا. وكذا الحال فيما إذا عُرفت الماهية بكنهها؛ فإنه لا يتصوّر هناك نظر في معرفة ذاتها.

[1] غ: يستقبح.
[2] ب - له.
[3] ب: وأما.
[4] ض - والنتيجة أما إذا اختلفت فيها المقدمتان أو النتيجة فلا لجواز أن تكون لمقدمتين مخصوصتين.
[5] ك + له.
[6] ب: مخالف؛ ك + العلم.
[7] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٤ظ.
[8] ب - ووجوب، صح هامش.
[9] ك - العلم.
[10] ك - ومن ثمة قيل المقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني هذا إذا كان المطلوب، صح هامش.
[11] غ - الأوّل.
[12] ض - به.

وأيضًا شرط النظر عدم ضدّ الغاية، أي: عدم الجهل المركب بالمطلوب،[1] الذي هو ضدّ العلم بالمطلوب، الذي هو الغاية. وإنما اشترط ذلك؛ **لأن الجهل المركب بالمطلوب صارفٌ عن النظر**، كالامتلاء الصارف[2] عن الأكل. ومنهم من قال: إنما اشترط ذلك؛ لأن اجتماع النظر والجهل المركب في واحدٍ بعينه ممتنعٌ لذاته، كاجتماع النقيضين والضدّين؛ وذلك لأن النظر يجب أن يكون مقارنًا للشكّ، والجهل المركب مقارنٌ للجزم، واجتماعهما هو اجتماع النقيضين، وهو ممتنع، وامتناع اجتماع اللازمين -أعني: الشكّ والجزم- يوجب امتناعَ اجتماع الملزومين، أعني: النظر والجهل المركب. والأول أصحّ؛ لأن النظر لا يجب أن يكون مقارنًا للشكّ، **فإن كثيرًا من الناس يعرفون الأشياء بالنظر من غير سبق الشكّ**.

وأيضًا يشترط حضور الغاية، أي: يشترط في النظر العلم بالمطلوب من وجه؛ لامتناع طلب المجهول.

[٢٢٨.] **قال: ولوجوبِ ما يتوقّف عليه العقليان، وانتفاءِ ضدّ المطلوب -على تقدير ثبوته- كان التكليف به عقليًا.**

أقول: اختلفوا في أن وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل أم بحسب الشرع؟ فذهبت المعتزلة إلى الأول، والأشاعرة إلى الثاني. واختار المصنف الأول، واحتج عليه بوجهين:

الأول: أن شكر الله تعالى واجب عقلًا؛ **لأن نِعَمَه على العبد كثيرة**، وشكر المنعم واجب عقلًا، ودفع الخوف عن النفس واجب عقلًا، وشكر الله تعالى ودفع الخوف -اللذان هما واجبان عقليان- يتوقّف على معرفة الله تعالى، فمعرفة الله تعالى[3] تكون واجبةً عقلًا؛

[1] ح: فالمطلوب.
[2] و - الصارف.
[3] وح + قد.

حاشية الجرجاني

وأما إذا عُرِفت ببعض اعتباراتها فإنه يجوز أن ينظر لمعرفة كنهها.[1]

[٢٢٧. ٧.] (**قوله: لأن الجهل المركب بالمطلوب صارفٌ عن النظر**) ومع وجود الصارف لا يتصوّر صدور فعل اختياريّ من الفاعل، فلا يتصوّر أن يضع ذلك الجاهل معتقده، ويتوجّه منه إلى طلب مبادئه المؤدّية إلى العلم به.[2] كيف وهو جازم بكونه عالمًا به؟! نعم، ربما تصرف[3] في مقدمات حاصلة عنده أو ملقاة إليه، ورتّبها غافلًا عن خصوصية ما تؤدّي إليه، فأدّته إلى اليقين بخلاف اعتقاده، فيزول عنه جهله المركب. وأما فيضان المبادئ مرتبة دفعةً والانتقال منها إلى المطالب فذلك حدس، لا نظر.

[٢٢٧. ٨.] (**قوله: فإن كثيرًا من الناس يعرفون الأشياء بالنظر من غير سبق الشكّ**) يظهر ذلك فيما إذا رتّبت المقدمات بلا شعور بخصوصية المطلوب، كما ذكرنا.[4] وأيضًا على تقدير شعوره بها ربما حصل له الظنّ، فينظر لطلب اليقين، فقد وُجِد نظرٌ بلا شكّ في المطلوب.

فالصواب أن يقال: يجب أن لا يكون النظر مقارنًا للجزم، والجهل المركب مقارن له، فلا يجتمعان، فالجهل المركب منافٍ للنظر. وأما الجهل البسيط فهو شرط له باعتبارٍ كما مرّ، ومنافٍ له باعتبار آخر؛ لأن المجهول المطلق لا يتصوّر طلبه والنظر فيه.

[٢٢٨. ١.] (**قوله: لأن نِعَمَه على العبد كثيرة**) فإن كلّ عاقل إذا راجع[5] نفسه يرى أن عليه نعمًا ظاهرةً وباطنةً، أصليةً وفرعيةً، دقيقةً وجليلةً، روحانيةً وجسدانيةً مما لا يحصى كثرة، ولا شكّ في أنها[6] ليست منه. ومن المعلوم

[1] ض - كنهها؛ ك - فإنه لا يتصور هناك نظر في معرفة ذاتها وأما إذا عرفت ببعض اعتباراتها فإنه يجوز أن ينظر لمعرفة كنهها.
[2] ض ب - به.
[3] ب: يتصرف.
[4] انظر: الفقرة ٢٢٧. ٤.
[5] غ: رجع.
[6] غ: أنهما.

لأن ما يتوقّف عليه الواجب العقلي فهو واجب عقلًا، ومعرفته تعالى لا تتمّ إلا بالنظر، فيكون النظر في معرفة الله تعالى واجبًا عقلًا. وإلى هذا الدليل أشار بقوله «ولوجوب ما يتوقّف عليه العقليان كان التكليف به» أي: ولوجوب المعرفة التي يتوقّف عليه العقليان -أي: شكر الله / تعالى ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان بحسب العقل- كان التكليف بالنظر عقليًا؛ ضرورةَ توقّف المعرفة عليه. [٧١ظ]

الثاني: أن النظر واجب بالاتفاق، فوجوبه إما عقلي أو شرعي، والثاني منتفٍ على تقدير ثبوته، وإليه أشار بقوله «وانتفاء ضدّ المطلوب على تقدير ثبوته» أي: ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضدّ المطلوب -أعني: الوجوب العقلي- على تقدير ثبوته، فتعيّن الأول، وإليه أشار بقوله «كان التكليف به عقليًا».

وإنما قلنا: إن الثاني منتفٍ على تقدير ثبوته؛ لأنه لو كان بالشرع لتوقّف على العلم بصدق الرسول، والعلم بصدق الرسول يتوقّف على النظر، وللمكلّف أن لا ينظر حتى يعرف وجوبَه عليه، ووجوبُه عليه لا يستند إلى الرسول؛ لعدم العلم بصدقه، فيلزم انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته، وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيًا.

حاشيـة الجـرجاني

أن من أُنعِم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت إلى مُنعِمه ولم يعترف[١] له بإنعامه[٢] ولم يذعن بكونه منعمًا في حقّه ولم يتقرّب إلى مرضاته[٣] - ذَمَّه[٤] العقلاء قاطبةً، واستحسنوا سلب تلك النعم عنه. ولا معنى للوجوب العقليّ إلا ذلك، فيكون شكر الله تعالى واجبًا عقلًا.(أ) وأما حديث الخوف فهو أن العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام، ويجوز أن يكون المنعم بها عليه قد أراد منه الشكر عليها،(ب) وأنه إن لم يشكره سلبها عنه، فيحصل له / خوف العقوبة بسلب النعم، وهو قادر على دفع هذا[٥] الخوف الذي هو مضرة ناجزة له، فإن لم يدفعه كان مستحقًّا لأنْ يذمّه العقلاء. فههنا واجبان عقليان، أعني: شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس، ولا يتمّ شيء منهما إلا بمعرفته تعالى؛ فإنه إذا لم يعرف لم يتصوّر أن يشكر، وإذا عرف[٦] بصفاته الكمالية علم أنه هل أراد الشكر أم لا،(ت) وعلم أنه كيف يشكر، فيندفع الخوف ويتمّ الشكر، فتكون معرفته تعالى أيضًا واجبةً عقلًا؛ فإن ما لا يتمّ الواجب العقلي المطلق(ث) إلا به كان واجبًا كوجوبه، ولا تتمّ معرفته تعالى إلا بالنظر؛ لأنها ليست ضروريةً قطعًا؛ بل هي كسبية متوقّفة على النظر، فيكون النظر أيضًا واجبًا عقليًا؛ لما ذكرناه،[٧] وهو المطلوب. [٢٤٧ظ]

[٢٢٨. ٢.] (قوله: لأنه لو كان بالشرع لتوقّف على العلم بصدق الرسول) أي: لو كان وجوب النظر مطلقًا أو وجوب النظر في معرفته[٨] تعالى[٩] ثابتًا بالشرع لتوقّف وجوبه

[١] ض: يعرف؛ غ: يصرف.
[٢] ض غ ب: بإنعام.
[٣] غ ب + أصلا.
[٤] ض - ذمه.
[٥] غ - هذا.
[٦] غ: عرفه.
[٧] ض غ: ذكرنا.
[٨] ض: معرفة الله.
[٩] ك + بوجه.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: واعلم أن وجوبه بهذا المعنى لا يقتضي الجزم بأنه تعالى قد أراد منه الشكر.

(ب) وفي هامش ك: ويجوز أن لا يريده منه. فإن قلت: لا شكّ أنه ينافيه قوله «وإذا عرف بصفاته الكمالية علم أنه هل أراد الشكر أم لا» بناءً على أن العلم بأحد الطرفين جزمًا ينافي التجويز على سبيل الشكّ. قلت: إن الشكّ قبل المعرفة، والجزمَ بأحدهما بعدها، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ت) وفي هامش ك: فإن قلت: ما حقيقة الحال في نفس الأمر؟ قلت: هي أنه تعالى قد أراد الشكر. فإن قيل: فحينئذٍ يلزم أن يقع الشكر من كل عبد. وليس كذلك؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ، ١٣/٣٤]. قلنا: هذا دليل المعتزلة، ولا يلزم عندهم حصول جميع مراد الله تعالى. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ث) وفي هامش جار: أي: الذي في كل حال. واحترزنا بالمطلق عن المقيّد مثل الزكاة؛ فإنها واجبة مقيّدة بحصول النصاب، فلا يجب عند عدم النصاب. "إصفهاني".

وللأشاعرة أن يقولوا على الأول: لا نسلّم أن شكرَ الله تعالى ودفعَ الخوف واجبٌ عقلًا. وعلى تقدير وجوبهما عقلًا، فلا نسلّم توقّفهما على المعرفة المستفادة من النظر؛ بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر. وعلى تقدير توقّفهما عقلًا على معرفةٍ غيرِ المعرفة السابقة، فلا نسلّم أن المعرفة متوقّفة على النظر، وإنما يلزم ذلك أن لو كان طريقُ العرفان منحصرًا في النظر، وهو ممنوع؛ لجواز العرفان بغير النظر. وعلى تقدير توقّف المعرفة على النظر، فلا نسلّم أن ما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب، وإنما يلزم ذلك أن لو استحال التكليف بالمحال، وهو ممنوع.

حاشية الجرجاني

-بل العلم بوجوبه- على العلم بصدق الرسول؛ إذ به ثبوت الشرع، والعلم بصدق الرسول يتوقّف على النظر في معجزته بأنها فعلٌ صادرٌ من الله تعالى تصديقًا له، ووجوب هذا النظر -أعني: النظر في معجزته- ثابت بالشرع أيضًا؛ إما لاندراجه في مطلق النظر، وإما لأنه نظر في معرفة الله تعالى من حيث إنه مُرسِل للرسل، فإذا قال الرسول للمكلّف: "انظر في معجزتي كي[1] تعرف صدقي" فله أن يقول: "أنا لا أنظر في معجزتك حتى أعرف وجوب النظر فيها عليّ، فإن ما لا أعرف وجوبه لا يتعيّن عليّ الإقدام عليه، فلي الامتناع عنه، وأنا لا أعرف وجوب النظر إلا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم إلا بالنظر في معجزتك، وأنا لا أنظر فيها." وكان هذا الكلام منه حقًّا لا يعدّ مكابرة، فيلزم إفحام الأنبياء، أي: عجزهم عن إثبات نبوّتهم[2] في مقام المناظرة، وذلك باطل إجماعًا، فكذا ما يستلزمه، أعني: كون وجوب النظر شرعيًا.[3] فظهر أنا إذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتّشنا عن حاله أدّى إلى بطلانه وانتفائه، وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيًا.[4]

[٢٢٨. ٣.] (**قوله: لا نسلّم أن شكرَ الله تعالى ودفعَ الخوف واجبٌ عقلًا إلخ.**)(1) قد تقدّم بيان وجوبهما[5] على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. نعم، الكلام في صحّة تلك[6] القاعدة، وسيجيء البحث عنها إن شاء الله. والمعرفة السابقة الإجمالية ليست كافيةً في ذلك؛ فإن النعم لا توجب شكرًا[7] إلا إذا عرف المنعم، وأنه قصد[8] بالإنعام[9] الإحسان. ثم المعرفة التفصيلية لا تحصل إلا بالنظر؛ تشهد بذلك الفطرة الإنسانية. ألا يرى أن كلّ عاقل إذا عنّ له[10] ما يجهله التجأ إلى النظر فيه، ولو كان هناك طريق آخر لالتجأ[11] إليه / بعضهم في الجملة. وما ذكر من الإلهام وقول المعصوم وتصفية الباطن فيحتاج[12] إلى النظر؛ ليتميّز بِهِ صحيحها عن فاسدها. [٢٤٨و]

[٢٢٨. ٤.] (**قوله: وإنما يلزم ذلك أن لو استحال التكليف بالمحال**) يعني: إذا توقّف واجبٌ مطلق على شيء، ولم يكن ذلك الشيء واجبًا -بل جائزَ الترك-، وفرضنا تركَه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز أن لا يبقى ذلك الواجب واجبًا، وإلا لم يكن واجبًا مطلقًا، وقد فرضناه كذلك؛ بل يجب أن يكون باقيًا على وجوبه، فيلزم إيجاب إيقاع الموقوف حالَ عدم الموقوف[13] عليه، وليس ذلك إلا تكليفًا بالمحال، وهو عندنا جائز.

[1] غ: كيف.
[2] ب: ثبوتهم.
[3] غ: شرعا.
[4] ب: متيقنا.
[5] ض: وجوبها.
[6] ض: هذه.
[7] ض: الشكر.
[8] ض ب: قصدنا.
[9] ب: لإنعام.
[10] ب - له.
[11] ب: لا التجأ.
[12] ض ب: فمحتاج.
[13] ب - حال عدم الموقوف، صح هامش.

— منهوات

(1) وفي هامش ك: فلا معنى للمنع؛ إذ هو طلب الدليل، وهو قد أقيم، فلابدّ أن يصرف المنع إلى مقدّمات الدليل كما هو دأب المناظرة. "لي [يعني: ناسخ ك]".

وعلى الثاني: أنه يجوز أن ينظر المكلّف من غير أن يعرف وجوبَ النظر، فيعرف صدق النبي، فيستند وجوب النظر إليه، فلا يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته.

وأيضًا: يلزم بعين هذا الدليل انتفاءُ وجوب النظر على تقدير ثبوته بحسب العقل؛ لأن وجوب النظر وإن كان عقليًا فهو كسبي، فللمكلّف أن لا ينظر حتى يعرف وجوبه، ولا يعرف وجوبه إلا بالنظر، فله أن لا ينظر، فيلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته بحسب العقل.

وما قيل: إن وجوب النظر وإن كان نظريًا؛ لكن يكون فطريَّ القياس، فلا يكون للمكلّف أن يمتنع عن النظر- **فباطلٌ**؛ إذ لا نسلّم أن وجوب النظر فطريُّ القياس؛ لما عرفت من بطلان مقدّماته.

حاشيـة الجـرجاني

وجوابه: أن التكليف بالمحال قبيح عقلًا؛ إذ لا فائدة فيه أصلًا، لا في المأمور به ولا في الأمر. وبالجملة بناءُ كلامهم على قاعدتهم.

وللأشاعرة أن يقولوا: لا نسلّم أن إيقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه محال. إنما المحال إيقاعه بشرط عدمه، لا في زمان عدمه. والفرق بينهما مما لا يخفى على ذي فطانة.

وقول الشارح «أنه يجوز أن ينظر المكلّف من غير أن يعرف وجوبَ النظر» ليس بشيء؛ إذ لم يقل أحدٌ بأن وجود النظر موقوفٌ على وجوبه. كيف وقد يوجد الحرام؛ بل قالوا: للمكلّف أن يمتنع عن النظر ما لم يعلم وجوبه، كما قرّرناه.

فالصواب أن يقال: له الامتناع ما لم يجب، لا ما لم يعلم وجوبه كما زعمتم؛ لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الأمر سواء نظر أو لم ينظر، وسواء علم وجوبه أو لم يعلم. فللنبي أن يقول: "ليس لك الامتناع عن النظر؛ لأنه واجب عليك شرعًا، فتعيّن[١] عليك الإتيان به، لا يسوغ لك إهماله."

لا يقال: فحينئذٍ يلزم تكليف الغافل؛[٢] لعدم علمه بالوجوب. **لأنا نقول**: الغافل[٣] الذي لا يجوز تكليفه اتفاقًا مَنْ[٤] لم يَفهَم الخطاب أو لم يُقَل له: "إنك مكلّف بكذا". وهذا فاهمٌ قد خُوطِبَ[٥] بالتكليف، فليس من تكليف الغافل[٦] في شيء. ألا يرى أن الكفّار مكلّفون[٧] بالإيمان إجماعًا مع غفلتهم عن وجوبه.

[٢٢٨. ٥.] (**قوله: وأيضًا: يلزم بعين هذا الدليل**) يريد أن هذا الدليل كما يبطل مذهبنا يبطل مذهبكم أيضًا، فما هو جوابكم فهو جوابنا أيضًا.

والمعتزلة يتفصّون عن هذا الإشكال بأن النظريات قد تكون فطريةَ القياس بحيث لا تتخلّف أقيستها عن ملاحظتها إذا نبّه عليها، ومن جملتها وجوبُ النظر عقلًا، فإذا نبّه المكلّف عليه انتظم له بلا تخلّفٍ قياسٌ دالّ عليه، فلا يكون له الامتناع عنه[٨] حينئذٍ بخلاف ما إذا كان وجوبه[٩] شرعيًا؛ إذ يتوقّف حينئذٍ على ثبوت الشرع المتوقّف على الصدق المتوقّف على دلالة المعجزة كما مرّ.

والجواب عن هذا التفصّي أن وجوب النظر عقلًا ليس من القضايا الفطرية القياس؛ لتوقّفه على أن معرفة الله تعالى / واجبة عقلًا، بناءً على أن شكر المنعم ودفع الخوف واجبان عقليان، وعلى أن المعرفة لا يتمّ إلا بالنظر، وأن ما لا يتمّ الواجب إلا به كان واجبًا كوجوبه. [٢٤٨ظ]

١ ب: متعيّن.
٢ ض غ ب: العاقل.
٣ ض غ ب: العاقل.
٤ ض - من.
٥ ض: خطب.
٦ ض غ ب: العاقل.
٧ ض: المكلفون.
٨ ك: منه.
٩ ك - وجوبه.

واحتجّ الأشاعرة على أن شكر المنعم ليس بواجب عقلًا بالنقل والعقل. أما النقل فلقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء، ١٥/١٧] نفي التعذيب مطلقًا إلى بعثة الرسول، فلو كان الوجوب بحسب العقل لَما انتفى التعذيب قبل البعثة.

وأما العقل فلأن شكر المنعم لو وجب عقلًا، فإن كان لا لفائدةٍ يلزم العبث، وهو غير جائز عقلًا؛ وإن كان لفائدةٍ فإما للمشكور -وهو باطلٌ؛ لتعاليه عنها- أو للشاكر إما في الدنيا -وإنه مشقّة بلا حظّ- أو في الآخرة، ولا استقلال للعقل فيها.

قيل: فائدته عاجلية،[١] وهو دفعُ خوفِ ضررِ العقاب في الترك.

أجيب بأن الشكر قد يتضمّن خوفَ ضررِ العقاب؛ لاحتمال أن لا يقع لائقًا، ولأنه كالاستهزاء؛ لحقارة الدنيا بالنسبة إلى خزائن رحمته ونعمته؛ ولأنه تصرّفٌ في ملك الغير.

قيل: ينتقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي.

أجيب بأن الوجوب الشرعي لا يستدعي فائدة، وعلى تقدير استدعاء الفائدة تكون الفائدة في الآخرة، وللشرع استقلال فيها.

[١] ج ح: آجلية.

حاشية الجرجاني

وكلّ واحدة من هذه المقدمات على تقدير صحّتها محتاجةٌ إلى نظرٍ دقيقٍ، فأنى يتصوّر كون ما يتوقّف عليها فطريَّ القياس.

[٢٢٨. ٦.] (قوله: نفي التعذيب مطلقًا) أي: نفي التعذيب الدنيويّ والأخرويّ قبل بعثة الرسول، فدلّ على أنه لا وجوب عقليًا، وإلا لكان ثابتًا قبلها، ويلزمه التعذيب؛ لوجود الإخلال بالواجبات العقلية قطعًا، مع امتناع العفو[١] عندهم.(أ) وقد أجابوا عن ذلك تارةً بأن المراد التعذيب الدنيويّ، وأخرى بأن المراد من الرسول هو العقل؛ لاشتراكهما في الهداية.

[٢٢٨. ٧.] (قوله: وإنه مشقّة بلا حظّ) قيل: نفس الشكر -مع كونه مشتملًا على مشقّة- فائدةٌ جليلة؛ لأنه تقرّبٌ إلى حضرة المنعم وتوجّهٌ إليه واشتغالٌ به، فهو واجب لذاته، لا ليستتبع فائدةً أخرى. وعدم استقلال العقل بأمر الآخرة ممنوع؛ لأن الثواب والأعواض واجبة عندهم عقلًا، كما سيأتي، ولا يتصوّر ذلك إلا باستقلاله في أمر[٢] الآخرة إجمالًا.

[٢٢٨. ٨.] (قوله: ولأنه كالاستهزاء؛ لحقارة الدنيا) قالوا: وما مَثَلُه[٣] إلا كمثل فقيرٍ حضر مائدةَ سلطانٍ يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر، فتناول[٤] منها لقمةً ثم طفق يذكرها على رؤوس الأشهاد، ويداوم على تحريك أنملته شكرًا عليها، ولا شكّ أن ذلك يعدّ منه استهزاء، فشكر العبد أولى بكونه استهزاء؛ لأن الدنيا وما فيها أقلّ عند الله من تلك اللقمة[٥] عند الملك، وما يأتي به العبد مما يعدّه شكرًا أحقر عنده[٦] من تحريك الأنملة بالقياس إلى الملك.

[١] غ + عنهم.
[٢] ض: بأمر.
[٣] ض + فنسبته.
[٤] ض غ: فيتناول.
[٥] ض - اللقمة.
[٦] ك - عنده، صح هامش.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: هذا يدفع أن يقال: أن اللازم للوجوب العقلي هو استحقاق التعذيب على الترك، والآية لا تدلّ على نفيه؛ بل تدلّ على نفي وقوعه، فلا يتمّ المطلوب، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

[٢٢٩.] قال: وملزوم العلمِ دليلٌ، والظنِّ أمارةٌ. وبسائطُه عقليةٌ ومركّبةٌ؛ لاستحالة الدور. وقد يفيد اللفظيُّ القطعَ، ويجب تأويله عند التعارض.

أقول: أراد أن يشير إلى ما يتعلّق به النظر، أعني: التصديقات الموصلة إلى تصديقٍ آخر إيصالًا قريبًا، وهي الحجة. وهي إن كانت ملزومة للعلم بالنتيجة تسمّى دليلًا، وإن كانت ملزومة للظنّ بها تسمى أمارة.

وبسائط الدليل -أي: مقدّماته التي يتألّف منها الدليل، فإنها وإن كانت مركبة في أنفسها؛[١] لكن يكون كلّ منها بالنسبة إلى الدليل المؤلّف منها بسيطة- إما عقليةٌ صرفةٌ، أو مركبةٌ من العقلي والسمعي.

مثال العقلي الصرف قولنا "العالم ممكن، وكلّ ممكن له مؤثر". ومثال المركب من العقلي والسمعي قولنا "الوضوء عمل، وكلّ عمل لا يصحّ إلا بالنية؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات»".[٢]

وأما السمعيات الصرفة فمحال؛ / [٧٢و] لاستلزامها الدور؛ لأن السمعيات الصرفة لا تفيد إلا بعد العلم بصدق الرسول، والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير، وإلا لم تكن سمعية صرفة؛ بل لابدّ وأن تستفاد من السمع، فتتوقّف إفادة[٣] السمعيات الصرفة على العلم بصدق الرسول، والعلم بصدق الرسول على إفادة السمعيات الصرفة، فيلزم الدور، وهو محال.

هذا إن أريد بالسمعيات الصرفة ما لا تكون مقدّماته التي يتألّف منها ابتداءً عقليةً، ولا تنتهي إلى مقدّمة عقلية.[٤] وإن أريد بالسمعيات الصرفة ما لا تكون مقدّماته التي يتألف منها ابتداءً عقليةً دون ما تنتهي إليه، فجاز تركّبه من السمعيات الصرفة، مثل قولنا

[١] و: نفسها.
[٢] صحيح البخاري، بدء الوحي ١؛ سنن ابن ماجه، كتاب الزهد ٢٦.
[٣] و - إفادة.
[٤] و - ولا تنتهي إلى مقدمة عقلية.

حاشية الجرجاني

وقد يفرق بينهما بأن اللقمة مستحقرة في نفسها بخلاف نعم الله تعالى، وكذلك تحريك الأنملة مما لا يعتدّ به[١] أصلًا بخلاف شكر العبد؛ فإنه قد بذل فيه وسعه.

[٢٢٩. ١.] (**قوله: أراد أن يشير إلى ما يتعلّق به النظر، أعني: التصديقات**) إنما تعرّض[٢] لمباحث الموصل إلى التصديق دون الموصل إلى التصور؛ لأن المطلوب في العلوم والمقصود بالذات فيها هو التصديقات، وإنما يطلب فيها التصورات؛ ليتوصّل بها إلى التصديقات. وأيضًا الاكتساب في التصديقات ظاهر دون التصورات؛ ومن ثمة ذهب بعضهم إلى أن لا شيء من التصورات بمكتسب.

والمراد[٣] بالعلم في قوله «وملزوم[٤] العلم دليل» هو اليقين، وبالظنّ ما عداه من التصديقات، فإن إطلاق الظن بهذا المعنى شائع أيضًا، فيندرج الصناعات الخمس في الدليل والأمارة.

وبسائط الدليل الواحد -أعني: مقدّماته-[٥] إما أن تكون بأسرها عقلية أو مركبة منها / [٢٤٩و] ومن النقلية؛ ويستحيل كونها[٦] بأسرها نقلية؛ لأن صدق الناقل لابدّ منه، وإنما يعلم بالعقل دون النقل؛ لاستلزامه الدور أو التسلسل. ومن جوّز كونها نقلية صرفة أراد كون المقدّمات القريبة كذلك، فلا منافاة، إلا أن الأوّل هو[٧] الأَوْلَى؛ لأن الموصل بالحقيقة هو ما تركّب من المقدّمات القريبة والبعيدة دون القريبة وحدها على قياس العلّة التامة[٨] المشتملة على القريبة والبعيدة معًا.

[١] ض - مما لا يعتدّ به.
[٢] ض: يتعرض.
[٣] ض: فالمراد.
[٤] ب - التصديقات ظاهر دون التصورات ومن ثمة ذهب بعضهم إلى أن لا شيء من التصورات بمكتسب والمراد بالعلم في قوله وملزوم.
[٥] ك: المقدمات.
[٦] غ: كونه.
[٧] غ - هو.
[٨] ك - التامة، صح هامش.

"تارك الأمر عاص؛ لقوله تعالى ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه، ٢٠/٩٣]، وكلّ عاص يستحقّ النار؛ لقوله تعالى ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن، ٧٢/٢٣]".

وقيل: إن الدليل اللفظي لا يفيد القطع -أي: اليقين-؛ لتوقّفه على عصمةِ رواة مفردات تلك الألفاظ، وتصريفِها، وإعرابِها، وعدمِ الاشتراك، والمجازِ، والتخصيصِ، والإضمارِ، والنقلِ، والنسخِ، والمعارِضِ العقلي الذي لو كان لرجح، وهذه الأمور ظنّية، فما تفيده كيف لا يكون ظنيًّا.[١]

واختار المصنف أنه يفيد القطعَ؛ لأن كثيرًا من الدلائل اللفظية[٢] يُعلَم اندفاعُ هذه المفاسد عنها، فتفيد القطع.

وإذا وقع التعارضِ بين الدليل العقلي والسمعي وجب تأويل السمعي بما لا يكون مخالفًا للعقلي؛ وذلك لأنه يمتنع الجمعُ بينهما، وإلا يلزم اعتقاد وقوع النقيضين، ويمتنع تركُهما، وإلا يلزم القدح في جميع العلوم، ويمتنع ترجيحُ السمعي؛ إذ ترجيحه يفضي إلى القدح فيه؛ وذلك لأن ترجيحه يقتضي القدحَ في العقلي الذي هو أصل السمعي، وقدحُ الأصل يستلزم قدحَ الفرع.

[١] قائله فخر الدين الرازي. انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، ص ٥١.
[٢] و – اللفظية.

حاشية الجرجاني

[٢٢٩. ٢.] (قوله: وهذه الأمور ظنّية) وذلك لأن معاني مفردات الألفاظ وصِيَغها التصريفية وهيئاتها الإعرابية منقولة آحادًا، فيكون مظنونة. وانتفاء الاشتراك وأخواته لا سبيل إليه إلا عدم الوجدان، وإنه لا يفيد عدمَ الوجود يقينًا؛ بل ظنًّا.

[٢٢٩. ٣.] (قوله: لأن كثيرًا من الدلائل اللفظية يُعلَم اندفاعُ هذه المفاسد عنها)[أ] فإن كثيرًا من مفردات اللغة وتصريفها وإعرابها منقول تواترًا، فلا خطأ في[١] شيء منها. وأما المفاسد الأخر فيعلم انتفاؤها إما بالبديهة أو بالقرائن المفيدة لليقين. ولو صحّ ما ذكرتم[٢] لم يجزم بمراد متكلّم[٣] من كلامه أصلًا، وهو ظاهر البطلان.

فاندفع ما قيل من أنه بأيِّ طريقٍ يحصل ذلك العلم،[٤] وكان من ادعى العلم ههنا فقد اشتبه عليه اليقين بالظن المزاحم[٥] له، فإنه قد يحصل هذا الظن بانتفائها في بعض الدلائل بالقرائن الحالية، وأما اليقين الذي لا يحوم حوله ريبة فلا سبيل إليه أصلًا.[٦]

[٢٢٩. ٤.] (قوله: يقتضي القدحَ في العقلي الذي هو أصل السمعي، وقدحُ الأصل يستلزم قدحَ الفرع) أورد عليه: أنه ليس كلّ[٧] عقلي أصلًا للسمعي، فجاز أن يكون أصله غير ما يعارضه، فإذا رجح على معارضه[٨] لم يكن ذلك ترجيحًا له على أصله، فلا يلزم إبطاله. لا يقال: إذا كان الحاكم في الأصل والمعارض صريح العقل،[ب] فإذا رجح السمعي على الثاني فقد[٩] بطل حكمٌ من أحكام صريح العقل، فلا يبقى اعتماد على سائر أحكامه،

[١] ض – في.
[٢] ض ك: ذكر.
[٣] ض: المتكلم.
[٤] ب – العلم، صح هامش.
[٥] ض غ ب: المتاخم.
[٦] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٥ظ.
[٧] ب: كلي.
[٨] ض – ليس كل عقلي أصلًا للسمعي فجاز أن يكون أصله غير ما يعارضه فإذا رجح على معارضه.
[٩] ض: قد.

منهوات

(أ) وفي هامش جار: يجوز أن يكون بعض من الأدلة اللفظية لا يكون فيه لفظٌ مشترك وأخواته، ويكون مفيدًا لليقين.
(ب) وفي هامش جار: المراد بصريح العقل أن يكون بصرف العقل لا مدخل للغير فيه.

[٢.٥.١٧. الدليل وأقسامه]

[٢٣٠.] قال: وهو قياسٌ وقَسِيمَاه، فالقياس اقترانيٌّ واستثنائيٌّ. والأول باعتبار الصورة القريبةِ أربعةٌ، والبعيدةِ اثنان، وباعتبار المادةِ القريبةِ خمسةٌ، والبعيدةِ أربعةٌ. والثاني مُتَّصِلٌ نَاتِجُه أمران، وكذا غيرُ الحقيقي من المنفصل، ومنه حقيقته.[١] والأخيران يفيدان الظنَّ. وتفاصيل هذه الأشياء مذكورة في غير هذا الفنّ.

أقول: الدليل[٢] ثلاثة أقسام: قياس واستقراء وتمثيل. وإليه أشار بقوله «(وهو قياس وقسيماه)»، أي: قسيمَي القياس، أعني: الاستقراء والتمثيل. ووجه الحصر في الثلاثة أن الدليل وما يلزمه -أعني: المطلوب- لابدّ وأن يكون بينهما مناسبة ضرورةً، وإلا امتنع أن يستلزم أحدهما الآخر، فلا يخلو إما أن يستدلّ بالكلّي على الجزئي، وهو القياس؛ أو بالعكس، وهو الاستقراء؛ أو بأحد الجزئيين[٣] المندرجين تحت كلّي على الآخر، وهو التمثيل.

١ ح: حقيقية.
٢ ط + على.
٣ و ح ف: الجزأين.

حاشية الجرجاني

فيبطل الأصل أيضًا. **لأنا نقول:** لا يلزم من بطلان خاصٍّ تحت عامٍّ بطلانُ جميع خواصه؛ لجواز أن يكون الفساد ناشئًا من خصوصية ذلك الخاصّ.[١] هكذا قيل.

والصواب: أن اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها؛ بل باعتبار كونها مقطوعًا بها عند صريح العقل، فإذا لم يعتبر قطعه في موضعٍ لم يعتبر في سائر المواضع أيضًا؛ إذ لا تفاوت في المقدّمات القطعية اليقينية من حيث القطع واليقين وإن كانت متفاوتةً في الجلاء والخفاء بالنسبة إلى الأذهان؛ لخفاء تصوراتها وقلّة ورودها عليها. فإذا أبطل[٢] بالسمعي معارضه العقلي المقطوع به يقينًا فقد أبطل به أيضًا أصله الذي يساوي معارضه في كونه يقينيًا،[٣] بلا شبهة.

[٢٣٠. ١.] / **(قوله: الدليل ثلاثة أقسام)** جعل الضمير المذكور في المتن راجعًا إلى الدليل بالمعنى العام المتناول للأمارة أيضًا. ولو جعل راجعًا إلى ملزوم العلم والظن[٤] -أي: ملزوم أحدهما-، ثم يفسّر بالدليل لكان أظهر لفظًا. ولابدّ أن يكون بين الدليل -أي: الموصل إلى التصديق- وبين ما يلزمه -يقينيًا كان أو ظنيًا-[٥] من مناسبة مخصوصة هي مبدأ اللزوم، وذلك إما باشتمال الدليل على المدلول، وإما[٦] بالعكس، أو باشتمال ثالث عليهما. فالأوّل هو القياس؛ إذ يستدلّ فيه بحال الكلّي على حال الجزئي، والثاني هو الاستقراء؛ إذ يستدلّ فيه بحال الجزئي على حال الكلّي.[٧] والثالث هو التمثيل؛ إذ يستدلّ فيه بحال أحد الجزئيين المندرجين تحت ثالث على حال الآخر. [٢٤٩ظ]

واعترض على ذلك أولًا بأنه قد يستدلّ في القياس بأحد المتساويين على الآخر، فالأولى أن يقال: فلا يخلو إما أن يستدلّ بالكلّي على الجزئي، أو بأحد المتساويين على الآخر، فهو القياس.(١) **وأجيب**[٨] **عنه**[٩] تارةً بأن الاستدلال بحال مفهوم الناطق

١ هذا الاعتراض والجواب واندفاع الجواب كلها لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٥ظ.
٢ غ: بطل.
٣ ك: يقينا.
٤ ك: أو الظن.
٥ ك: يقينا كان أو ظنا.
٦ ك: أو.
٧ ض: الجزئي.
٨ ك: وقد أجيب.
٩ ب - عنه.

منهوات

(١) وفي هامش ك: قيل: وأيضًا قد يستدلّ بالجزئي على الكلي مثل قولنا "بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ضاحك، فبعض الحيوان ضاحك"؛ وبالأعم من وجه على آخر مثله كقولنا "بعض الحيوان أبيض، وكل أبيض كذا، فبعض الحبوان كذا". وأجيب بأن المراد بالكلي هو الأعم مطلقًا؛ لكن قد لا يعتبر العام بعمومه، فالحيوان لم يجعل آلة لملاحظة جميع أفراده، فيكون حينئذٍ مساويًا، فتأمل. "من حاشية عماد".

والقياس: قولٌ مؤلَّف من قضايا متى سلّمت لزم عنه لذاته قولٌ آخر.

وهو اقترانيٌ إن لم تكن النتيجة ولا نقيضها مذكورًا فيه بالفعل، كقولنا "كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم، فكلّ إنسان جسم"؛ واستثنائيٌ إن كانت النتيجة أو نقيضها مذكورًا فيه بالفعل، كقولنا "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود؛ لكن الشمس طالعة، فالنهار موجود،[1] لكن لم يكن النهار موجودًا، فلم تكن الشمس طالعة".

والأول -أي: القياس الاقتراني- باعتبار صورته[2] القريبة -وهي الهيئة الحاصلة للمقدّمتين بسبب نسبة الوسط إلى الطرفين- أربعةٌ؛ وذلك لأن الوسط إما محمولُ الصغرى وموضوعُ الكبرى وهو الأول، أو محمولُهما[3] وهو الثاني، أو موضوعُهما وهو الثالث، أو موضوعُ الصغرى ومحمولُ الكبرى وهو الرابع.

وباعتبار صورته البعيدة -وهي الهيئة الحاصلة لكلّ من المقدّمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال- اثنان؛ وذلك لأنه إما مركّبٌ من الحمليات الصرفة، وهو الاقتراني الحملي،[4] أو من الحملي والشرطي أو من الشرطيات الصرفة، وهما الاقتراني الشرطي. وإنما جعل المؤلّف من الحملي والشرطي من الاقتراني الشرطي؛ لأن نتيجته شرطية. والاقتراني الشرطي خمسة أقسام:[5] المؤلّف من المتصلات، والمؤلّف من المنفصلات، والمؤلّف منهما، والمؤلّف من الحملي والمتصل، والمؤلّف من الحملي والمنفصل.

[٧٢ظ] والقياس باعتبار مادته القريبة -أي: مقدّماته من حيث هي مُوقِعة / للتصديق بالمطلوب، أو تأثيرٍ[6] آخر غيرِ التصديق، أعني: التخييل- خمسة أقسام: برهانٌ:

[1] ج - لكن الشمس طالعة فالنهار موجود.
[2] ح: الصورة.
[3] ف: محمولها.
[4] ج - الحملي.
[5] ج - من الحملي والشرطي من الاقتراني الشرطي لأنّ نتيجته شرطية والاقتراني الشرطي خمسة أقسام، صح هامش.
[6] ح: بأمر.

حاشية الجرجاني

الذي هو كلّي على حال[1] كلّ واحد من جزئياته التي هي أفراد الإنسان، وأخرى بأن[2] طبيعة المحمول بما[3] هو محمول أعم مما حمل عليه. وقد يجاب أيضًا بأن كلّ واحد من المتساويين جزئيٌّ إضافي للآخر. وثانيًا بأن القياسات الاستثنائية[4] المتصلة والمنفصلة، والاقترانيات[5] الشرطية خارجة[6] عن القياس الذي ذكر.[7]

فالصواب أن يقال: المناسبة بين الدليل والمدلول إما بالاشتمال، كما في الأقسام المذكورة، وإما بالاستلزام[8] صريحًا، كما في الاستثنائيات المتصلة، أو غير صريح، كما في الاستثنائيات المنفصلة. وأما الاقترانيات[9] الشرطية فراجعة إما إلى الاستلزام وإما إلى الاشتمال، فتأمل.

[٢٣٠. ٢.] (قوله: وذلك لأن الوسط إما محمولُ الصغرى وموضوعُ الكبرى) أراد بالمحمول والموضوع ههنا المحكوم به والمحكوم عليه؛[10] ليتناول الكلام الاقترانيات الحملية والشرطية.

[٢٣٠. ٣.] (قوله: لأن نتيجته شرطية) هذا[11] بحسب الأغلب. وقد يقال: لما كانت القضية الشرطية أكثرَ أجزاء من الحملية نسب القياس إليها.

[٢٣٠. ٤.] (قوله: والقياس باعتبار مادته القريبة) جعل التقسيم باعتبار المادة إلى خمسة أو أربعة راجعًا إلى القياس مطلقًا، لا إلى القسم[12] الأوّل منه، كما يتبادر من عبارة المتن؛ وذلك لجريانه في قسميه[13] معًا، فكان الأَوْلَى بالمصنف أن يؤخّره عنهما.[14]

[٢٣٠. ٥.] (قوله: أو تأثيرٍ آخر غيرِ التصديق، أعني: التخييل) فإنه تأثير

[1] ك - حال، صح هامش.
[2] ض - بأن.
[3] ض - بما.
[4] ك - الاستثنائية، صح هامش.
[5] ض ك: الاقترانات.
[6] ض: الخارجية.
[7] الاعتراض الثاني لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٦و.
[8] ض: باستلزام.
[9] ك: الاقترانات.
[10] غ: وعليه.
[11] ب - هذا، صح هامش.
[12] ض: التقسيم.
[13] ك: القسمين.
[14] ض: عنها.

وهو قياس مؤلّف من القضايا الواجب قبولها، وهو يقينيٌّ مادةً وصورةً، وغايته أن ينتج يقينًا.[١] وجدلٌ:[٢] وهو مؤلّف من القضايا المشهورة والمتسلّمة[٣] بين المتخاطبين، وهو متسلّم[٤] مادةً وصورةً، وغايته الإلزام أو دفع الإلزام.[٥] وخطابةٌ: وهي مؤلّفة[٦] من المظنونات، والمقبولات التي ليست بمشهورة، والمشهورات في بادئ الرأي، وهي ظنيةٌ مادةً وصورةً، وغايتها الإقناع. وشعرٌ: وهو مؤلّف[٧] من المقدّمات المخيَّلة من حيث هي مخيّلة سواء كانت صادقةً أو كاذبةً، مصدَّقًا بها أو لم تكن، وهو مخيّلٌ مادةً وصورةً، وغايته قبضٌ أو بسطٌ، أو حثٌّ أو زجرٌ، وما يجري مجراها. ومغالطةٌ: وهي المؤلّفة من القضايا المشبهة بالضروريات أو بالمشهورات،

١ ج ف: يقينيا.
٢ ح: وجدلي.
٣ ط: المسلّمة.
٤ ط: مسلّم.
٥ و - أو دفع الإلزام.
٦ و ف: المؤلفة.
٧ وح: المؤلف.

حاشية الجرجاني

في النفس غير التصديق يقوم مقامه في إفادة القبض والبسط، والإقدام والإحجام.

[٢٣٠. ٦.] (قوله: وهو يقينيٌّ مادةً وصورةً) وصفُ مادة البرهان / [٢٥٠و] بكونها يقينية ظاهرٌ؛[١] لأن مقدّماته يجب كونها بأسرها قضايا قطعية يقينية،[٢] سواء كانت ضرورية أو مكتسبة. وأما وصف صورته باليقينية فمعناه أن تكون صورته يقينيةُ الإنتاج قطعيةُ الاستلزام،[(أ)] فإن الصورة نفسها لا توصف بالقطع واليقين؛ لأنهما من أوصاف الأحكام، والصورةُ القياسية ليست حكمًا. وقس على ما ذكرنا وصف سائر الصور بكونها مسلّمة[٣] وظنية ومشهورة ومخيلة، فإن هذه أوصاف الأحكام[٤] دون الصور في أنفسها.[٥]

[٢٣٠. ٧.] (قوله: وغايته أن ينتج يقينا) فالمستعمِل للقياس البرهاني طالبٌ لليقين إما لنفسه وإما للمسترشدين المستعدّين لذلك.

[٢٣٠. ٨.] (قوله: وهو متسلّم مادةً وصورةً) مادة الجدل إما متسلّمة فيما بين الجمهور، وهي المشهورات العامة، وإما متسلّمة فيما بين طائفة مخصوصة كالفقهاء مثلًا، وهي المشهورات الخاصة، وإما متسلّمة[٦] فيما بين المتجادلَين، وهي المسماة بالمسلّمات. وصورته يجب أن تكون متسلّمة الاستلزام والإنتاج، سواء كانت منتجةً في نفس الأمر أو لا؛ ولذلك يستعمل في الجدل قياسات عقيمة إذا سلّم إنتاجها، ويستعمل فيه أيضًا الاستقراء والتمثيل إذا سلّم كونه مفيدًا للجزم.[(ب)] وغاية الجدل إلزام الخصم أو دفع إلزامه حفظًا لقواعد الدين عن أن تزلزلها شبهُ المفسدين، أو هدمًا لعقائد المبطلين كيلَا يروّجها[٧] وساوسُ الشياطين.

[٢٣٠. ٩.] (قوله: والمقبولات التي ليست بمشهورة) أي: المقبولات ممن يعتقد فيه. وقيّدها بعدم الشهرة؛ لأن المشهورة منها مادة للجدل لا للخطابة. والمشهورات في بادئ الرأي هي التي تتخايل[٨] منها أنها مشهورة، فإذا تُؤمّل فيها

١ غ - ظاهر.
٢ ض - يقينية.
٣ ض ب: متسلمة.
٤ ب: للأحكام.
٥ هذا البيان من قبيل تحرير المراد جوابًا عن منع نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٦و.
٦ غ: مسلمة.
٧ ض - يروجها.
٨ ك: تتخيل.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: هذه تتناول جميع الأشكال والقياس الاستثنائي أيضًا. وأما ضرورية الإنتاج فهي مخصوصة بالشكل الأول والقياس الاستثنائي، كما عرف في كتب المنطق، فتأمل.

(ب) وفي هامش ك: فإن قلت: أليس الجدل قياسًا كما صرح به في كتب المنطق، وقد أخذ في تعريف القياس الاستلزام الذي يخرج به الاستقراء والتمثيل؟ وأليس كل قياس قطعيّ الاستلزام؟ فحينئذٍ كيف يتصوّر استعمالهما فيه، وكيف يكون الخطابة ظنّيةَ الإنتاج؟ قلت: إن الشارح ترك لفظ القياس في غير البرهان، بناءً على تناوله لغير القياس أيضًا من قسيميه. وقصة الاستلزام مفصلة في حاشية شرح عضد، فعليك المطالعة فيها. "لي [يعني: ناسخ ك]".

فإن[1] كان التشبه[2] بالضروريات تسمّى سفسطة، وإن كان بالمشهورات تسمّى شغبًا. وصاحب السفسطة -أعني: السوفسطائي- في مقابله الحكيم، كما أن صاحب الشغب -أعني: المشاغب- بإزاء الجدلي.

هذا باعتبار مادته القريبة. وأما باعتبار مادته البعيدة -أي المقدّمات من جهة ما يصدق بها أو نحوه من التخييل- أربعةُ أقسامٍ: المؤلّف من المسلّمات، والمؤلّف من المظنونات وما معها،[3] والمؤلّف من المشبّهات بغيرها، والمؤلّف من المخيّلات.

[1] و: وإن.
[2] وح: التشبيه.
[3] ج: يتبعها.

حاشيـة الجـرجاني

تحقّق أنها ليست كذلك. مثاله قولهم[1] «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا»،[2] فإن المشهور الحقيقي هو قولهم "لا تنصر الظالم وإن كان أخًا". وقد يؤوّل نصرة الأخ الظالم بمنعه من الظلم.[3]

والخطابة ظنيةُ المادة؛ فإن المقبولات التي ليست بمشهورة[4] والمشهورات في بادئ الرأي مما يظنّ بها[5] أيضًا، وظنيةُ الصورة -أي: ظنية الإنتاج-، فيستعمل فيها كثيرًا الاستقراءات الناقصة والتمثيلات. وقد يستعمل[6] فيها أيضًا الأقيسة القطعية الاستلزام. وغاية الخطابة[7] إقناع المسترشدين القاصرين عن درك البرهان وإرشادهم إلى ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم.

وهذه الثلاثة -أعني: البرهان والجدل والخطابة- هي المعتبرة من أقسام الصناعات، والمشار إليها بقوله تعالى ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [النحل، ١٦/١٢٥].

[٢٥٠ظ] / وأما المغالطة فيجلّ[8] عنها[9] منصب النبوة. والقياسات الشعرية مما لا ينبغي للنبي وإن كانت مفيدة للترغيبات والتنفيرات المطلوبة من الجمهور؛ لأن مدار الشعر والتخييل على الكذب؛ ولذلك قيل: أحسن الشعر أكذبه. والمعتبر في مقدّمات الشعر كونها[10] مخيلة، سواء كانت مصدَّقًا بها إما صادقة أو كاذبة، أو كانت غيرَ مصدّق بها، فتكون حينئذٍ قضايا بالقوة، ويكفي[11] في صورة الشعر التخييل[12] بالنتيجة سواء كانت قطعيةَ الاستلزام أو لا.

واعلم أن الناس للتخييل أطوع منهم للتصديق؛ ولذلك ترى الأشعار يستسمح بها البخلاء ويستشجع بها الجبناء، خصوصًا إذا كانت موزونة معبرة بعبارات[13] جزلة ومقرونة بنغمات رخيمة. وأن القياس الشعري يفيد قبضًا كما إذا قيل: "محبوبك قرد"، وبسطًا كما إذا قيل: "محبوبك بدر"، وحثًّا كما إذا قيل: "الخمر ياقوتة سيالة"، وزجرًا كما إذا قيل: "العسل مرة مقيئة". فهذه كلّها صغريات حذفت كبرياتها للعلم بها.

ووجه الضبط في انحصار الصناعات في الخمس أن يقال: الموصِل إلى التصديق إما أن يوقع ظنًّا أو جزمًا، فالأوّل هو الخطابة، والثاني إن أوقع جزمًا يقينيًا فهو البرهان، وإلا فإن اعتبر فيه عموم الاعتراف أو التسليم فهو الجدل وإلا فالمغالطة. وأما الشعر فليس موصِلًا إلى التصديق؛ بل إلى التخييل الجاري مجراه في إفادة ما ذكر، فأُلحِقَ به.

[٢٣٠. ١٠.] **(قوله: وأما باعتبار مادته البعيدة)** أي: المقدّمات. جعل المقدّمات باعتبار التصديق والتخييل أربعة أقسام: المخيلات التي هي مادة الشعر، والمظنونات التي هي مادة الخطابة، والمشبّهات التي هي مادة المغالطة، والمسلّمات التي هي مادة البرهان والجدل.

[1] ب - قولهم.
[2] صحيح البخاري، المظالم ٥، الإكراه ٧.
[3] ض: عن الظالم.
[4] ب: مشهورة.
[5] ك: مما يفيد الظن.
[6] غ: ويستعمل.
[7] غ - الخطابة، صح هامش.
[8] غ: فيخل؛ ب: فيخلو؛ ك: فينجل.
[9] غ: فيها.
[10] ض - كونها.
[11] ض - ويكفي.
[12] ض - التخيل.
[13] غ: بعبارة.

ووجه الحصر في هذه الأربعة بحسب انحصار المواد في هذه الأربعة، وإنما انحصر المواد في هذه الأربعة؛ لأن[1] القضية إما أن تقتضي تصديقًا أو تأثيرًا غيرَ التصديق، أو لا هذا ولا ذاك. والثالث مطروحٌ في العلوم؛ لعدم الفائدة.

والأول إما أن يقتضي تصديقًا جازمًا أو غيرَ جازم، والجازمُ[2] إما أن يكون لسبب أو لِما يشبهه، وما يكون لسبب هو المسلّمات، وما يكون لما يشبه السبب هو[3] المشتبهات بغيرها، وغيرُ الجازم هو[4] المظنونات وما معها، أعني: المشهورات في بادئ الرأي. وما يقتضي تأثيرًا غيرَ تصديقٍ[5] هو المخيّلات.

والثاني -أي: القياس الاستثنائي- متصل ومنفصل. والاستثنائي المتصل مُنتِجُه[6] أمران: أحدهما ما استثني فيه عينُ المقدّم، فينتج عينَ التالي؛ والثاني ما استثني فيه نقيضُ التالي، فينتج نقيضَ المقدّم؛ لأن صدق الملزوم يقتضي صدقَ اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي[7] انتفاءَ الملزوم. وأما ما استثني فيه عينُ التالي أو نقيضُ المقدّم فلا ينتج شيئًا؛ لأن انتفاء الملزوم لا يستدعي صدقَ لازمه ولا انتفاءه، وكذا صدق اللازم لا يستدعي صدقَ الملزوم ولا كذبَه؛ لجواز أن يكون اللازم أعمّ من الملزوم.

وكذا المنفصل غير الحقيقي يَنتُج منه[8] أمران: أما المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كلّ جزء من الجزأين يستلزم نقيضَ الآخر؛ لامتناع الجمع بين الجزأين، وأما استثناء النقيض، فلا يستلزم عينَ الآخر ولا نقيضَه؛ لجواز ارتفاع الجزأين. وأما المنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كلّ جزء من الجزأين يستلزم عينَ الآخر؛ لامتناع الخلو عنهما، واستثناء عين الجزء لا يستدعي عينَ الآخر ولا رفعَه؛ لجواز الجمع بين الجزأين. وأما المنفصلة الحقيقية فاستثناء كلّ جزء[9] يستلزم نقيضَ الآخر وبالعكس؛ لامتناعِ الجمع بين الجزأين وامتناعِ الخلوّ عنهما.[10]

قوله «والأخيران» أي: الاستقراء والتمثيل «يفيدان الظنّ».

الاستقراء:[11] هو حكم على كلّي بما ثبت لجزئياته، فإن كانت الجزئيات محصورة يسمّى استقراءً تامًّا وقياسًا مقسّمًا، كقولنا "المطلوب إما أن يكون معلومًا من كلّ الوجوه، أو مجهولًا من كلّ الوجوه، أو معلومًا من بعض الوجوه ومجهولًا من بعضه، وكلّ ما هو معلوم

[1] و - لأن.
[2] ج - والجازم، صح هامش.
[3] و: فهو.
[4] ح: هي.
[5] ج: التصديق.
[6] ح: منتجة.
[7] ج: مستلزم.
[8] ح: فيه.
[9] و ح - جزء.
[10] ح: عنها.
[11] ح: فالاستقراء.

حاشية الجرجاني

وقد يقال: لما جعل المسلّمات الشاملة لمادتها قسمًا واحدًا ههنا فلتجعل في المادة القريبة أيضًا قسمًا واحدًا مفيدًا للجزم في النتيجة. **لا يقال:** الجزم في النتيجة ينقسم إلى يقيني وغيره. **لأنا[1] نقول:** كذلك الجزم في المقدّمات المسلّمة ينقسم إليهما، فالفرق تحكّم.(1)

[٢٣٠. ١١.] (**قوله: الاستقراء: هو حكم على كلّي بما ثبت لجزئياته**) لابدّ في الاستقراء من حصر الكلّي في جزئياته،[2] ثم إجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدّى ذلك الحكم[3]

[1] ب: لا.
[2] غ: جزئيات؛ ك: الجزئيات.
[3] ب - الحكم.

— منهوات

(1) وفي هامش ع: **أقول:** لا طائل تحت هذا الاعتراض؛ لأن معنى التقسيم باعتبار المادة البعيدة أن ينظر في مواد الصناعات الخمس إلى جهة الاشتراك وجهة الامتياز، فإن وُجدت جهة الاشتراك عدّ ذلك القدر المشترك مادة بعيدة، فلما نُظِر في مواد الصناعات لم توجد جهة الاشتراك إلا بين مادتي البرهان والجدل، وهو التسلّم حكمه بانحصار المواد في الأقسام الأربعة. وإن معنى التقسيم باعتبار المادة القريبة أن ينظر في تلك المواد إلى جهة الامتياز؛ لأن المادة القريبة المتحصّلة بالفعل لكلّ صناعة ممتازة عن مادة الأخرى جزمًا، فحينئذٍ اندفع قوله «والفرق تحكم». "لمحرره".

من كلّ الوجوه امتنع طلبه، وكلّ ما هو مجهول من كلّ الوجوه امتنع طلبه، وكلّ ما هو معلوم من بعض الوجوه ومجهول من البعض امتنع طلبه. ينتج: المطلوب امتنع طلبه."، وهذا يفيد اليقين.

وإن لم تكن الجزئيات محصورةً لم تفد إلا الظنّ؛ وذلك لاحتمال أن تكون الجزئيات التي لم يُستقرَأ حالها بخلاف حال الجزئيات التي استُقرِئَت، فلم يفد اليقين بالنسبة إلى الحكم الكلّي؛ بل أفاد الظنّ. / [٧٣و] مثاله: الحكم بأن كلّ حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ؛ لأن الناس والبهائم والسباع كذلك، فالحكم بأن كلّ حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ غيرُ يقيني؛ إذ يحتمل أن يكون حال الحيوان الذي لم يُستقرَأ بخلاف ذلك، كالتمساح، فإنه يقال: إنه يحرك فكّه الأعلى عند المضغ.

والتمثيل: هو إلحاقُ جزئيٍّ بجزئيٍّ آخر في حكم ذلك الجزئي؛ لاشتراكهما في معنًى جامعٍ بينهما. ويسمّيه الفقهاء قياسًا، والمشتركَ جامعًا، والجزئيَّ الأول أصلًا، والجزئيَّ الثاني فرعًا. وهو لا يفيد إلا الظنّ؛ إذ يحتمل أن لا يكون الوصف الذي جُعِلَ علّةً علّةً؛ فإن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدلّ على أن الوصف المشترك بينهما هو علّة الثبوت. ولو ثبت علية[١] الوصف المشترك فمن الجائز أن تكون خصوصيةُ الأصل شرطًا أو خصوصيةُ الفرع مانعةً، فإن ثبت أن الوصف علّة مطلقًا -من غير أن تكون خصوصية الأصل شرطًا لعلّيته[٢] أو خصوصية الفرع مانعةً[٣] منها؛ بل تكون علّةً للحكم حيث كان- عاد هذا القسم إلى القياس، أعني: الاستدلال بالكلّي على جزئياته، ويكون ذكر الصورة لكون الحكم فيها ثابتًا لغوًا، لا تأثير له أصلًا.

واعلم أن تفاصيلَ هذه الطرق واستقصاءَ البحث فيها مذكورةً في غير فنّ الكلام، أي: في المنطق، فلا وجه لإيراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا.

[١٨.٥.٢. التعقل والتجرد]

[٢٣١.] **قال: والتعقل والتجرد متلازمان؛ لاستلزام انقسام المحل انقسامَ الحالّ، فإن تشابهت عَرَضَ الوضعُ للمجرد، وإلا تركّب مما لا يتناهى. ولاستلزام التجرد صحةَ المعقوليةِ المستلزمةِ لإمكان المصاحبة.**

أقول: لما فرغ من مباحث النظر أورد مسألتين في التعقل:[٤] إحداهما أن التعقل يستلزم التجرد، والأخرى أن التجرد يستلزم التعقل. وإليه أشار بقوله «والتعقل والتجرد متلازمان»،[٥] على معنى أن كلّ متعقّل مجرد، وكلّ مجرد عاقل.

[١] ح: علّة.
[٢] ح: لعلّته.
[٣] ج: مانعا.
[٤] و: بالتعقل.
[٥] ف: يتلازمان.

حاشية الجرجاني

إلى ذلك الكلّي. فإن كان ذلك الحصر قطعيًا بأن يتحقّق أن ليس له جزئي آخر كان ذلك الاستقراء تامًّا وقياسًا[١] مقسمًا، فإن كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيًا[٢] أيضًا أفاد الجزم[٣] بالقضية الكلّية، وإن كان ظنّيًا أفاد الظن بها، وإن كان ذلك الحصر ادعائيًا -بأن يكون هناك جزئي[٤] آخر لم يذكر ولم يستقرأ حاله؛ لكنه ادعى بحسب الظاهر أن جزئياته ما ذكر فقط- أفاد / [٢٥١و] ظنًّا(أ) بالقضية الكلّية؛ لأن الفرد يلحق بالأعم الأغلب في غالب الظن، ولم يفد يقينًا؛ لجواز المخالفة كما في التمساح.

[١] غ: قياسا.
[٢] ض: قطعا.
[٣] ض: فإذا يجزم.
[٤] ض: جزئيا.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: سواء كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيًا أو ظنيًا، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]".

والتعقل: عبارة عن إدراك الشيء من حيث هو هو، من غير أن يقارن المادة، أي: إدراك الطبيعة المجرّدة عن الغواشي الغريبة والأعراض المادية.[1] والتجرد: عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادةً، ولا مقارنًا للمادة **مقارنةَ الصور**[2] **والأعراض، فيكون قائمًا بذاته.**

إذا عرفت هذا فنقول في بيان المسألة الأولى -وهي استلزام التعقل للتجرد، أي: أن كلّ متعقّل مجرّد-: **إن كلّ متعقل**[3] **تحصل فيه الصورة المعقولة، وكلّ ما تحصل فيه الصورة المعقولة مجرّد. أما الصغرى فلما عرفت أن التعقل إنما يكون بارتسام الصورة الكلّية** -أي: المعقولة- **في العاقل، وكلّ ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرّد.**[4] **وأما الكبرى فلأن كلّ ما تحصل فيه الصورة المعقولة فهو محل للصورة**[5] **المعقولة، وكلّ ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرّد.**

أما الصغرى فظاهرة. وأما الكبرى فلأن محل الصورة المعقولة لو لم يكن مجرّدًا لكان منقسمًا؛ لِما عرفت أن المادة وما يقارنها من الماديات منقسمة، فالصورة المعقولة الحالّة فيه منقسمة؛ لأن الصورة[5] **المعقولة تحلّ في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق**[6] **طبيعة أخرى،**

[1] ج - المادية، صح هامش.
[2] و ح - الغريبة والأعراض المادية والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور، صح هامش.
[3] ج - مجرّد إن كل متعقل، صح هامش.
[4] و - وكل ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرّد.
[5] ح: الصور.
[6] ح - لحوق.

حاشيـة الجـرجـاني

[٢٣١. ١.] (قوله: **والتعقل: عبارة عن إدراك الشيء من حيث هو هو، من غير أن يقارن المادة، أي: إدراك الطبيعة المجرّدة عن الغواشي الغريبة والأعراض المادية**) المدرك إما جزئيّ ماديّ أو غير جزئيّ ماديّ. والأوّل إما أن يكون محسوسًا بإحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها. والجزئيّ الماديّ المحسوس إما أن يكون إدراكه موقوفًا على حضور المادة، فإدراكه الإحساس، أو لا فإدراكه التخيل، وإدراك غير المحسوس هو التوهم. وأما غير الجزئيّ الماديّ فإما أن لا يكون جزئيًا بل كلّيًا أو يكون جزئيًا غيرَ ماديّ، وأيًّا ما كان فإدراكه التعقل. والمراد بالغواشي الغريبة العوارضُ الجزئيةُ التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجيّ من الكمّ والكيف والأين والوضع إلى غير ذلك، فإن الصورة المشتملة على هذه العوارض المخصوصة لا تكون كلّية ولا مرتسمة في القوة العاقلة؛ لأنها منقسمة وذات[1] وضع، فيلزم انقسام ما تحلّ فيه. فالمادة المشخّصة والأمور المشخّصة الحالّة فيها والمركبة منها لا يكون إدراكها تعقّلًا، والأمور المجرّدة عن المادة المشخصة وعوارضها المذكورة تكون معقولة، فإدراك المادة الكلّية وعوارضها الكلّية والمجرّدة عنها بالكلّية والمتعلّق بها بالتأثير أو التدبير يكون تعقّلًا؛ فإنه إدراك للطبيعة المجرّدة عن الغواشي الغريبة، أعني: الأعراض المادية المذكورة.

[٢٣١. ٢.] (قوله: **مقارنةَ الصور والأعراض**) احتراز عن المقارنة من حيث التدبير والتصرف؛ فإن هذه المقارنة لا تنافي التجرد كما في النفس الناطقة.

[٢٣١. ٣.] (قوله: **لِما عرفت أن المادة وما يقارنها من الماديات منقسمة**) -أي: في الوجود الخارجيّ-[2] إلى أجزاء متباينة في الوضع. والسؤال بأن النقطة مادية مع أنها لا ينقسم إلى أجزاء كذلك مدفوعٌ بما سيذكره من أنّا قد بينّا أن القوة العاقلة لا يجوز أن تكون عرضًا. وقد تقدّم[3] في مباحث تجرد النفس الناطقة المناقشةُ في حلول الصورة العقلية في العاقلة وفي أن ذلك الحلول من حيث ذات المحل، لا من حيث لحوق طبيعة أخرى به.

[1] ض ب: وذوات.
[2] ك - أي في الوجود الخارجي.
[3] انظر: الفقرة ١٧٠. ٢.

وانقسام المحل يستلزم انقسامَ الحالّ فيه إذا[1] كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة[2] أخرى، فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة.[3] فانقسامها[4] إما[5] إلى أجزاء متشابهة في الحقيقة، وحينئذٍ يلزم أن تكون الأجزاء متشابهة في الحقيقة للمجموع، فتكون الصورة المعقولة التي فرضنا مجرّدة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عَرَضَ لها الوضع والمقدار، فإن انقسام الشيء إلى الأجزاء المتشابهة يقتضي أن يكون الشيء ذا وضعٍ وذا مقدارٍ. وإلى هذا أشار بقوله «فإن تشابهت عَرَضَ الوضع». وإما أن تنقسم إلى أجزاء متخالفة، فيلزم تركب الحالّ -أي: الصورة المعقولة- من أجزاء غير متناهية بالفعل؛ لأن المحل حينئذٍ يقبل القسمة إلى غير النهاية، فالحالّ أيضًا يقبلها إلى غير النهاية،[6] والفرض أن الأجزاء متخالفة في الحقيقة، فلابدّ وأن تكون حاصلة بالفعل في المركب، وتركب الشيء من الأجزاء الغير المتناهية بالفعل محال. وإلى هذا القسم[7] أشار بقوله «وإلا تركب مما لا يتناهى».

[٧٣ظ] هذا تقرير هذا البرهان مع محاذاته لِما في المتن، وهذا مخصوصٌ بالتعقل / المثاليّ[8] الذي يقتضي حلولَ الصورة المعقولة في العاقل. وأما التعقل الذي ليس بالمثال[9] -وهو التعقل الذي يكون بحصول نفس المتعقل- فلا يثبت استلزامه للتجرد بهذا البرهان.

لايقال: قولكم "لو لم يكن المتعقل مجرّدًا لكان منقسمًا" ممنوع، فإنه يجوز أن يكون المتعقل نقطة، فلا تكون منقسمة مع أنها غير مجرّدة.

لأنا نقول: قد بينّا فيما قبل أن المتعقل -أي: المدرك للكلّيات- لابدّ وأن لا يكون عرضًا، فلا يرد هذا المنع.

واعلم أن إثبات هذا المطلوب يمكن بوجهٍ أسهل، وهو أن يقال: الصورة العقلية ليست بذات وضعٍ، فمحلّها -أي: العاقل- ينبغي أن يكون غيرَ ذي وضعٍ؛ لأن كلّ حالّ في ذي وضع فهو ذو وضع.

[1] و: إذ.
[2] ح - وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه إذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة أخرى، صح هامش.
[3] ج + بانقسامها.
[4] ج - فانقسامها، صح هامش.
[5] ح - إما.
[6] ح - فالحال يقبلها إلى غير النهاية، صح هامش.
[7] ج - القسم.
[8] و: بالمثالي.
[9] ح: مثالي.

حاشية الجرجاني

وأما الانقسامُ إلى الأجزاء المتشابهة وكونُه مستلزمًا لاتصاف المنقسم بالزيادة والنقصان اللذين هما من صفات المادة، فيلزم أن لا[1] يكون ذلك[2] المنقسم مجرّدًا عنها كما قررناه هناك. وقد عرفت هناك أيضًا أنه[3] غير تامّ. وما ذكره ههنا من أن الانقسام إلى الأجزاء المتشابهة يقتضي كونَ المنقسم ذا وضع / وذا مقدار في [٢٥١ظ] نفسه، فهو موضعُ تأمّلٍ. وعلى تقدير صحّته كانت المقدمة القائلة بكون تلك الأجزاء متشابهةً في الحقيقة للمجموع مستدركةً في البيان ههنا. وإن اكتفى بأن المحل لما كان منقسمًا إلى أجزاء متباينة[4] الوضع كان الحالّ أيضًا كذلك، فيكون ذا وضع - ورد عليه ما مرّ من أن عروض الوضع للحالّ بتبعية المحل لا ينافي تجرّده عنه في نفسه.

[٢٣١. ٤.] (**قوله: وتركب الشيء من الأجزاء الغير المتناهية بالفعل محال**) استحالته إما للتطبيق وإما لأنه يلزم إحاطة النفس بما لا يتناهى دفعةً.

[٢٣١. ٥.] (**قوله: وهو أن يقال: الصورة العقلية ليست بذات وضع**) قد تقدّم ذلك في مباحث تجرد النفس الناطقة[5] مع ما يرد عليه، وقد أشرنا آنفًا إليه.

[1] ض - لا.
[2] ض ب - ذلك، صح هامش ب.
[3] ب - أنه.
[4] ض: متشابهة.
[5] انظر: الفقرة ١٧٠. ١.

تقرير البرهان على المسألة الثانية هو أن نقول: كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولًا، وكلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا -وهو مجرّد[1] قائم الذات- يصحّ أن يكون عاقلًا، فكلّ مجرّد يصحّ أن يكون عاقلًا.

أما الصغرى فلأن كلّ مجرّد يكون بريئًا عن الشوائب المادية والعلائق الغريبة التي لا تلزم ماهيتَه عن ماهيته، وكلّ ما هو كذلك فشأن ماهيته أن تصير معقولة لذاتها؛ لأنه[2] لا تحتاج إلى عملٍ يُعمَل بها حتى تصير معقولة، فإن لم تُعقَل كان ذلك من جهة العاقلة التي من[3] شأنها أن تَعقِلها. وأما الكبرى فلأن كلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا يصحّ أن يكون معقولًا مع غيره، وكلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا مع غيره يصحّ أن يكون عاقلًا إذا كان مجرّدًا قائمَ الذات.[4]

أما الصغرى فلأن كلّ ما يصحّ أن يعقل فتعقّله يمتنع أن ينفكّ عن صحّة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها[5] من الأمور العامة المعقولة، والحكم بشيء على شيء يقتضي تَصوُّرَهما معًا؛ فإذن كلّ ما يصحّ أن يعقل يصحّ أن يعقل مع غيره. وأما الكبرى فلأن كلّ ما يصحّ أن يكون[6] معقولًا مع غيره يصحّ أن يكون مقارنًا لمعقول آخر، وكلّ ما يصحّ أن يكون مقارنًا لغيره من المعقولات يصحّ أن يكون عاقلًا إذا كان مجرّدًا قائمَ الذات.

أما[7] الصغرى فظاهرة. وأما الكبرى فلأن كلّ ما يصحّ أن يكون مقارنًا لغيره فإذا وُجِد في الخارج -وهو قائم بذاته- تصحّ مقارنته لذلك الغير؛

[1] و - وهو مجرّد؛ ح - وكل ما يصح أن يكون معقولا وهو مجرّد، صح هامش.
[2] ط: لأنها.
[3] ج - من.
[4] و ح - إذا كان مجرّدا قائم الذات، صح هامش.
[5] ط: مجراهما.
[6] و - أن يكون.
[7] ج - أما، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٣١. ٦.] **(قوله: فلأن كلّ مجرّد يكون بريئًا عن الشوائب المادية)** أراد بالشوائب المادية والعلائق الغريبة العوارض الجزئية اللاحقة بالشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام إلى الأجزاء المتباينة في الوضع، فإنها المانعة عن التعقّل كما عرفت، فإذا كان الشيء مجرّدًا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولًا؛ بل يكون في نفسه صالحًا لأنْ يعقل به من غير أن يعمل به عملٌ[1] يجعله صالحًا لذلك، فإن لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة، فإن جميع العقول والنفوس -وإن كانت مجرّدة بريئة عن المادة- صالحة في نفسها لكونها معقولة؛ لكنا لا نعقلها؛ لأن اشتغالنا بالعلائق البدنية يمنعنا عن إدراكها.

وقد يقال: انحصار المانع من التعقل في تلك العوارض ممنوع. لم لا يجوز أن تكون خصوصية ذات المجرّد مانعة أيضًا، كما صرّحوا بأن كنه ذاته تعالى يمتنع أن يكون[2] معقولًا لغيره، فجاز أيضًا أن يكون بعض المجرّدات بحيث يمتنع معقوليته مطلقًا.

[٢٣١. ٧.] **(قوله: فتعقّله يمتنع أن ينفكّ عن صحّة الحكم عليه بالوجود والوحدة)** يعني: أنا لا ندّعي ههنا أن[3] كلّ معقول فإنه يصحّ أن يكون معقولًا مع جميع ما عداه ليتوجّه عليه أنه غير مبرهن؛ بل يكفينا لإثبات كون كلّ مجرّد عاقلًا في الجملة أن كلّ ما يصحّ تعقّله فإنه لا ينفك عن صحّة تعقّل الأمور العامة معه، وقد قام البرهان عليه كما ذكره، والمناقشة فيه يجري مجرى المكابرة. نعم، إثبات أن كلّ مجرّد فإنه يصحّ أن يعقل كلّ الأشياء يحتاج إلى برهان آخر.

[٢٣١. ٨.] **(قوله: أما الصغرى فظاهرة)** وذلك لأن الشيء إذا كان معقولًا مع غيره كانا معًا حالّين في القوة العاقلة، فيكون مقارنًا له مقارنةَ أحد الحالّين للآخر.

[1] ض - عمل.
[2] ض - يكون.
[3] ض - أن.

لأن صحّة المقارنة المطلقة لم تتوقّف على المقارنة في العقل؛ فإن صحّة المقارنة المطلقة[1] هي استعداد المقارنة المطلقة، واستعدادُ المقارنة المطلقة[2] -التي هي أعمّ من المقارنة في العقل- متقدّمٌ على المقارنة المطلقة المتقدّمة على المقارنة في العقل، والمتقدّمُ على المتقدّم على الشيء متقدّمٌ على ذلك الشيء، فصحّة المقارنة المطلقة متقدّمةٌ على المقارنة في العقل، فلا يتوقّف عليها، وإلا يلزم الدور.

فإذن: صحّة المقارنة المطلقة غير متوقّفة على المقارنة في العقل، فإذا وُجِد في الخارج -وهو قائم بذاته- تكون صحّة مقارنته المطلقة -التي لا تتوقّف على المقارنة في العقل- بأن يحصل فيه المعقول حصولَ الحالّ في المحل؛ وذلك لأنه إذا كان قائمَ الذات امتنع أن تكون مقارنته للغير بحلوله فيه، أو حلولِهما في ثالثٍ، والمقارنةُ المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة، فإذا امتنع اثنتان منها تَعَيّنَ أن تكون الصحّة بالنسبة إلى الثالثة، وهي صحّة مقارنته للمعقول الآخر مقارنةَ المحل للحالّ.

[1] ح - المطلقة.
[2] ج - واستعداد المقارنة المطلقة، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٣١. ٩.] (**قوله: لأن صحّة المقارنة المطلقة**) المقارنة بينهما -كما سيأتي- تنحصر في أقسام ثلاثة، ولما صحّ بينهما قسمٌ واحد منها -أعني: مقارنة المجرّد للمعقول الآخر مقارنةَ أحد الحالّين لصاحبه- وجب أن يصحّ بينهما ماهية المقارنة المطلقة المشتركة بين / أقسامها، فصحّة المقارنة المطلقة لا يتوقّف على هذه المقارنة[1] الخاصة، ولا على صحّتها؛ لِما ذكره من لزوم الدور. ويتّجه عليه أن تقدّم المقارنة المطلقة على المقارنة[2] الخاصة إنما تتمّ إذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها، وهو ممنوع. [٢٥٢و]

[٢٣١. ١٠.] (**قوله: فإذن: صحّة المقارنة المطلقة غير متوقّفة على المقارنة في العقل، فإذا وُجِد في الخارج إلخ.**) فيه بحث؛ لأن اللازم من المقارنة في العقل صحّة المقارنة[3] المطلقة في ضمن هذا الخاص، فجاز أن تصحّ لذات المجرّد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط، لا لأن صحّة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة؛ بل لأن ذات المجرّد بحيث لا يقبل إلا هذه المقارنة الخاصة، أعني: المقارنة العقلية، فإذا وُجِد المجرّد في الخارج امتنعت المقارنة[4] المطلقة؛ لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني.[5] **وتوضيحه**: أن ماهية المجرّد وإن كانت متحدة في الذهن والخارج، إلا أن وجوديها[6] متخالفان، فجاز أن يكون الوجود الذهني شرطًا للمقارنة أو الوجود الخارجي مانعًا لها، وعلى التقديرين لم تصحّ المقارنة بينهما إذا كان المجرّد موجودًا في الخارج قائمًا بذاته. وإذا جاز أن يستحيل اثنتان من المقارنة -أعني: حلول المجرّد في[7] غيره، وحلولهما في ثالث- مع صحّة المقارنة الثالثة -أعني: حلول الغير في المجرّد- كما اعترف به جاز أيضًا أن تصحّ المقارنة العقلية وحدَها مع اعتبار الأخريين بلا استحالة.

هذا، وقد قيل: إن ما ذكره في امتناع توقّف صحّة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدلّ بعينه على امتناع تعيّن صحّة المقارنة المطلقة بالنسبة إلى القسم الثالث، فيلزم أحد الأمرين: إما فساد ذلك الدليل أو بطلان هذه المقدّمة. **وأجيب عنه** بأن توقّف صحّة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها؛ بل لعارضٍ، وهو كون أحد المقارنين[8] موجودًا قائمًا بذاته،

[1] ض - المطلقة المشتركة بين أقسامها فصحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على هذه المقارنة.
[2] ك - المقارنة.
[3] ض - فيه بحث لأن اللازم من المقارنة في العقل صحة المقارنة.
[4] غ - الخاصة بل لأن ذات المجرد بحيث لا يقبل إلا هذه المقارنة الخاصة أعني المقارنة العقلية فإذا وجد المجرد في الخارج امتنعت المقارنة.
[5] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٦ظ.
[6] غ: وجوديهما.
[7] ض: عن.
[8] غ: المتقاربين.

فثبت: أن كلّ ما يصحّ أن يُعقَل فإذا وُجِد في الخارج وكان مجرّدًا قائمَ الذات يصحّ أن يقارنه معقولٌ آخر مقارنةَ الحالّ لمحلّه، وكلّ ما هو كذلك يصحّ أن يكون عاقلًا لذلك الغير؛ إذ لا نعني بالتعقل لذلك الغير إلا مقارنة ذلك[1] الغير في الموجود المجرّد القائم بالذات، فكلّ مجرّد[2] يصحّ أن يكون عاقلًا لغيره، وكلّ ما يصحّ أن يكون عاقلًا لغيره يصحّ أن يكون عاقلًا لذاته؛ لأن تعقّله لذلك الغير يستلزم إمكانَ تعقّل أنه يَعقِل ذلك الغير، وصحّة الملزوم تستلزم صحّةَ اللازم، فصحّة تعقّله للغير تستلزم صحّةَ إمكانِ تعقّل أنه يعقل ذلك الغير،[3] وصحّة الإمكان تستدعي الإمكان، فيمكن تعقّل[4] أنه يعقل ذلك الغير، وتعقّلُ أنه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقّلَ ذاته؛ لأن تعقّل القضية[5] يستدعي تعقّلَ المحكوم عليه وبه، فإمكان تعقّل أنه يعقل ذلك الغير يستلزم إمكانَ تعقّل ذاته.

فثبت: أن كلّ مجرّد يصحّ أن يكون عاقلًا لذاته، / فيجب أن يكون عاقلًا لذاته؛ لأن تعقّله لذاته[6] إما حصول نفسه، أو حصول مثاله. والثاني باطل؛ لامتناع حصول مثاله فيه، وإلا يلزم اجتماع المثلين، وهو محال، [٧٤و]

[1] ط: ذاك.
[2] ح - يصح أن يكون عاقلا لذلك الغير إذ لا نعني بالتعقل لذلك الغير إلا مقارنة ذلك الغير في الموجود المجرّد القائم بالذات فكل مجرّد، صح هامش.
[3] ج - وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة إمكان تعقل أنه يعقل ذلك الغير، صح هامش.
[4] ج - تعقل، صح هامش.
[5] ح: نقيضه.
[6] ح - لأنّ تعقله لذاته، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

فلا تتّحد[1] جهة التوقّف، فلا دور. وهو مردود؛ لجريانه هناك، فيقال: توقّف صحّة مطلق المقارنة على[2] المقارنة في العقل ليس لذاتها؛ بل لعارضٍ، وهو أن كلّ واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره، فلا تتّحد[3] جهة التوقّف، فلا دور.[4]

[٢٣١. ١١.] (قوله: إذ لا نعني بالتعقل لذلك الغير إلا مقارنة ذلك الغير في الموجود المجرّد القائم بالذات) يعني: مقارنة ذلك الغير للمجرّد مقارنة الحالّ للمحل. وإنما اعتبر في المجرّد كونه[5] موجودًا في الخارج قائمًا بذاته؛ لأن الصور المجرّدة القائمة بالأذهان والأعراض القائمة بالأعيان لا يصلح أن تكون عاقلة لِما نبّهتُ عليه من أن العاقل لابدّ أن يكون قائمًا بذاته.[6]

[٢٣١. ١٢.] (قوله: لأن تعقّله لذلك الغير يستلزم إمكانَ تعقّل أنه يَعقِل ذلك الغير) هذا الاستلزام قريب / من الأحكام البديهية. ومع ذلك فقد اعترض عليه بجواز[7] أن يكون من خاصية بعض المجرّدات أن يعقل المعقولات، ويمتنع عليه أن يعقل أنه يعقلها. والقياس على ما يجده الإنسان من نفسه لا يفيد حكمًا كلّيًا يقينيًا.[8] [٢٥٢ظ]

[٢٣١. ١٣.] (قوله: وصحّة الملزوم يستلزم صحّةَ اللازم) فيه شبهةٌ[9] تقدّمت.[10]

[٢٣١. ١٤.] (قوله: وصحّة الإمكان تستدعي الإمكان) لأن إمكان الشيء لازم لذاته من حيث هو، فلا يجوز أن يحصل له بعد ما لم يكن، فإذا صحّ إمكان شيء كان إمكانه حاصلًا؛ إذ لو لم يكن حاصلًا لم يكن صحيحًا.

[1] ض غ: يتجه.
[2] ب - هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون أحد المقارنين موجودًا قائمًا بذاته فلا تتحد جهة التوقف فلا دور وهو مردود لجريانه هناك فيقال توقف صحة مطلق المقارنة على، صح هامش.
[3] ض: يتجه.
[4] هذا الاعتراض والجواب عنه لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٧و.
[5] ض: كونها.
[6] ب - لأن الصور المجردة القائمة بالأذهان والأعراض القائمة بالأعيان لا يصلح أن تكون عاقلة لما نبهتُ عليه من أن العاقل لابد أن يكون قائمًا بذاته، صح هامش.
[7] ض: يجوز.
[8] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٧و.
[9] ض + قد.
[10] انظر: الفقرة ٢٣١. ١٢.

فتَعَيَّنَ أن يكون تَعقُّلُه هو حصولَ نفسه، ونفسُه دائمًا حاصل لا تغيب أصلًا، فيكون التعقل دائمًا حاصلًا.

فثبت: أن كلّ مجرّدٍ عاقلٌ.

إذا عرفت ذلك فنقول: قوله «ولاستلزام التجرد صِحّةَ المعقولية» إشارة إلى أن كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولًا. وقوله «المستلزمة لإمكان المصاحبة» إشارة إلى أن[1] كلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا يصحّ أن يقارن معقولًا آخر،[2] وباقي المقدمات محذوفة.

والبرهان على الوجه الذي قرّرناه[3] وإن كان فيه إطناب وصعوبة؛ لكن تندفع به أكثر الشبهات الواردة في هذا الموضع. يظهر صدق هذا القول للذكيّ المنصِف، لا للغبيّ المتعسّف.

[١٩.٥.٢. مبحث القدرة]

[٢٣٢.] قال: ومنها: القدرة، وتُفارِقُ الطبيعةَ والمزاجَ بمقارنةِ الشعور والمغايرةِ في التابع، ومصحّحةٌ للفعل بالنسبة. وتَعلُّقُها بالطرفين. وتَقدُّمُ الفعلَ؛ لتكليفِ الكافر، وللتَّنافي، ولزومِ أحد المحالين لولاه. ولا يَتَّحِدُ وقوعُ المقدور مع تعدّد القادر. ولا استِبْعَادَ في تماثلها. وتُقَابِلُ العجزَ تَقابُلَ العدم والملكة. وتُضَادُّ الخُلُقَ -لتضادِّ أحكامِهما- والفعلَ.

أقول: ومن الكيفيات النفسانية: القدرة. الجسم من حيث هو جسم غيرُ مؤثّرٍ، وإلا لتساوت الأجسام؛ بل إنما يُؤثِّر باعتبار أمرٍ يُقارِنُه، ويُسمَّى ذلك الأمر الصفة المؤثّرة والقوة، وهي مبدأ التغير في آخَرَ من حيث هو آخر. وفائدة هذا القيد أن الشيء الواحد ربما صار مبدأً لتغير صفة في نفسه -كالطبيب إذا عالج نفسه؛ لكن من حيث إنّه مُعالَج-، فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه.

[1] ج - أن، صح هامش.
[2] ج - أخر، صح هامش.
[3] ح: ذكرناه.

حاشية الجرجاني

[٢٣١. ١٥.] (**قوله: فتَعَيَّنَ أن يكون تعقُّلُه هو حصولَ نفسه**) **قيل عليه:** إن هذا القدر من الدليل كافٍ في إنتاج المطلوب الذي ذكره، أعني: كون كلّ مجرّد عاقلًا في الجملة. فيقال: كلّ مجرّد حاصل لنفسه، فيكون عاقلًا لنفسه، فيكون عاقلًا في الجملة.[1] وليس بشيء؛ إذ لابدّ أن يبيّنَ أولًا أن كلّ مجرّد يمكن أن يعقل ذاته، ثم يردّدَ أن تعقّله لذاته إما بحصول ذاته أو بحصول مثاله، ويبطلَ الثاني لتعيّن[2] الأوّل، فيلزم كونه متعقلًا لذاته دائمًا.[3]

[٢٣١. ١٦.] (**قوله: لكن تندفع به أكثر الشبهات**) أشار بذلك إلى أن كثيرًا منها وارد على ما قرره أيضًا، كما عرفته.

[٢٣٢. ١.] (**قوله: وإلا لتساوت الأجسام**) أي: في الآثار؛ لكونها مشتركةً في المؤثِّر الذي هو الجسم مطلقًا؛ لكنها مختلفة الآثار، ففيها أمورٌ متخالفةٌ هي المبادئ لتلك الآثار المختلفة، فتلك الأمور المؤثِّرة تُسمَّى قُوًى[4] سواء كانت جواهرَ كالصور[5] النوعية العنصرية أو أعراضًا كالحرارة والبرودة. ثم إن القوة بحسب الاصطلاح تتناول القوى الفعلية والانفعالية، أعني: التي[6] تُهيّئُ محالَّها نحو الفعل أو الانفعال كما مرّ؛ فلذلك أخذوا في تعريفها التغيّر الشامل للفعل والانفعال. وإنما[7] اعتبروا حيثية الآخَرِيّة تنبيهًا على أن الآخَر

[1] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٧و.
[2] ض: ليتعين؛ ك: لثبوت.
[3] ب - يمكن أن يعقل ذاته ثم يردّد أن تعقله لذاته إما بحصول ذاته أو بحصول مثاله ويبطل الثاني لتعيّن الأوّل فيلزم كونه متعقلًا لذاته دائمًا، صح هامش.
[4] غ: قوة.
[5] ض ب: كالصورة.
[6] غ - التي.
[7] غ: إنما.

والصفة المؤثّرة إما أن تكون مصدرًا لفعل واحد أو لأفعال كثيرة، وعلى التقديرين إما بالشعور أو لا بالشعور،

حاشيـة الجـرجاني

المتغيّر لا يجب أن يكون مغايرًا بالذات؛ بل قد يكون مغايرًا بالاعتبار، كما في معالجة الطبيب نفسَه الناطقةَ في الأمراض النفسانية، فإن التغاير ههنا اعتباري؛ لأن الطبيب من حيث هو مُقْتَنٍ للقواعد الطبية مبدأٌ للتغيّر في ذاته من حيث هو مريض، فقولُه «لكن من حيث إنّه معالج» إشارةٌ إلى حيثية الاقتناء -كما ذكرنا- لا إلى كونه معالجًا بالفعل؛ لأنه متأخّر عن التأثير، فلا يكون جزءًا من العلة المؤثّرة ولا شرطًا لتأثيرها.

وإنما اعتبرنا الأمراض النفسانية ليكون المعالِج والمعالَج متّحدَيْن بالذات متغايرَيْن بالاعتبار. وأما في الأمراض البدنية فالمُعالِج هو النفس الناطقة، والمعالَج هو[1] البدن، وهما متغايران بالذات.

فإن قلت: هل تُطلَق القوة المؤثّرة على القوة الانفعالية؟

قلت: قد صرّح بذلك بعضهم، وادعى أنهم أرادوا بالتأثير ههنا التغير مطلقًا، سواء كان تأثيرًا أو تأثّرًا.

[٢٥٣و] واعلم / أن لفظة "القوة" وُضِعتْ أوّلًا للمعنى الذي يتمكّن به الحيوان من مزاولة الأفعال الشاقّة من باب الحركات، ثم إن لهذا المعنى المسمّى بالقوة مبدأً ولازمًا. أما المبدأ فهو القدرة، أعني: كون الحيوان بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك. وأما اللازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولةٍ ولا بضعفٍ، فإن مُزَاوِلَ[2] الحركاتِ إذا انفعل عنها صَدَّه[3] ذلك عن إتمامها، فلا جرم كان اللاانفعال[4] دليلًا على الشدّة، فنقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدأ -أعني: القدرة- وإلى ذلك اللازم، أعني: اللاانفعال. ثم إن للقدرة[5] وصفًا -كالجنس-، وهو الصفة المؤثّرة، ولازمًا هو الإمكان؛ لأن القادر لما صحّ منه أن يفعل وأن لا يفعل كان صدور الفعل منه بالإمكان، فكان[6] إمكان الفعل لازمًا للقدرة، فنقلوا اسم القوة من القدرة إلى جنسها -أعني: الوصف المؤثّر في غيره- وإلى لازمها، أعني: الإمكان وحده، فقالوا للأبيض "إنه أسود بالقوة"، وسمّوا الحصول فعلًا[7] وإن كان في الحقيقة انفعالًا؛ لأن القوة بالمعنى الأول كانت متعلّقة بالفعل، فلما سُمِّيَ الإمكان قوةً سمّوا ما تعلّق به الإمكان -أعني: الحصول والوجود- فعلًا. ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحًا لأن يكون ضِلْعًا لمربّعٍ مخصوصٍ وبعضها غير صالحٍ له سمّوا ذلك المربّع قوةً للخطّ الذي يصلح أن يكون ضِلعًا له. فالقوة بالمعنى الأول يقابلها الضعفُ، وبالثاني العجزُ، وبالثالث سهولةُ الانفعال، وبالرابع عدمُ التأثير، وبالخامس الضرورةُ، وبالسادس عدمُ كونِ الخط كذلك. والقوةُ[8] بمعنى الإمكان المقارن للعدم تُقابِلُ الفعلَ تَقابُلَ العدم والملكة، وهي بمعنى عسر[9] الانفعال أحد نوعي الكيفية الاستعدادية، والقوة بمعنى الشدة أو القدرة من أنواع القوة بمعنى الصفة المؤثّرة.

قال الكاتبي: القوة بمعنى الصفة المؤثّرة عرّفها الشيخ بأنها مبدأ التغيّر في آخَر من حيث هو آخر.[10] وهذا الكلام منه يؤيّد إطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثّر[11] والقبول كما تقدّم.

وإنما نقلنا[12] هذه المباحث المتعلّقة بلفظ "القوة" تنبيهًا للمتعلّم على معانيها المختلفة كيلا تزلّ قدمُه في موارد استعمالاتها.

[٢٣٢. ٢.] (**قوله: والصفة المؤثّرة إما أن تكون**) هذه قسمة[13] لما هو كالجنس للقدرة إلى أقسامه الأربعة الدائرة بين النفي والإثبات، فلا مخرج[14] عنها؛ لكن انحصار القوة

[1] غ - هو.
[2] ك: مزاولة.
[3] غ ك: ضده. | صدّه، أي: منعه.
[4] ض ب: الانفعال.
[5] ب: القدرة.
[6] ك: وكان.
[7] غ: بالفعل.
[8] غ: القوة.
[9] ب: عسير.
[10] انظر: كتاب النجاة لابن سينا، ص ٢٥٠.
[11] ض ك: للتأثير.
[12] ض: قلنا.
[13] ض: القسمة.
[14] ض: يخرج.

فهذه أربعة أقسام: الأول: وهو أن تكون مصدرًا لفعل واحد بالشعور،[1] وهو النفس الفلكية. والثاني: وهو أن تكون مصدرًا لفعل واحد بدون الشعور، وهو[2] الطبيعة. والثالث: وهو أن تكون مصدرًا لأفعال كثيرة بالشعور، وهو القوة الحيوانية المسمّاة بالقدرة. والرابع: وهو أن تصدر عنه أفعال كثيرة لا بالشعور، وهو النفس النباتية.

والقدرة تفارق الطبيعةَ والمزاجَ. أما مفارقتها للطبيعة فلأن القدرة بالشعور تُؤثِّر، بخلاف الطبيعة؛ فإنها بدون الشعور تُؤثِّر، وما يُؤثِّر بالشعور غيرُ ما يؤثِّر بدون الشعور. أما مفارقتها للمزاج فلأن المزاج والقدرة متغايران فيما هو تابع لهما، والمغايرة في التابع تدل على مغايرة المتبوعين. أما مغايرتهما في التابع فلأن المزاج كيفية متوسّطة بين الحرارة[3] والبرودة والرطوبة واليبوسة، فيكونُ من جنس هذه الكيفيات الأربع، فيكون تأثيره التابع له من جنس تأثير الكيفيات الأربع. وتأثير القدرة التابع لها مغاير له؛ لأن تأثيرها الفعل، فلو كانت القدرة عين المزاج لكان[4] تابع المزاج بعينه تابعًا لها.

والقدرة مُصَحِّحة للفعل بالنسبة إلى الفاعل، أي: صفةٌ تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا إيجابه؛ فإنّ القادر هو الذي يصحّ منه الفعل وتركه، والموجب هو الذي يجب منه الفعل. وإنما قيّد بقوله «بالنسبة»؛ لأن الفعل في نفسه ممكن صحيح، ولم تجعله القدرة ممكنًا وصحيحًا، وإلا يلزم القلب، والقدرة جعلته ممكنًا وصحيحًا بالنسبة إلى الفاعل.

واختلفوا في أن القدرة هل هي مُتعلِّقة بالطرفين على السواء أم لا؟ فذهب المعتزلة إلى أنها متعلقة بالطرفين -أي: الفعل وضدّه- على السواء، واختاره المصنف. وذهبت الأشاعرة إلى أنها متعلّقة بطرف واحد.

[1] ج - فهذه أربعة أقسام الأول وهو أن تكون مصدرا لفعل واحد بالشعور، صح هامش.
[2] ف و: هو.
[3] و - المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها وإلا يلزم الدور... فلأن المزاج كيفية متوسّطة بين الحرارة.
[4] ح - تأثير الكيفيات الأربع وتأثير القدرة التابع لها مغاير له لأن تأثيرها الفعل فلو كانت القدرة عين المزاج لكان، صح هامش.

حاشيـة الجـرجاني

الشاعرة التي تكون مبدأً لفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه، وكذا الحال في سائر الأقسام. ولعلّهم بنوا على ما وجدوه، ولم يدّعوا في ذلك حصرًا عقليًا كما في انحصار العناصر على ما مرّ.[1]

[٢٥٣ظ] [٢٣٢. ٣.] (قوله: والثاني: وهو أن تكون مصدرًا / لفعل واحد بدون الشعور، وهو[2] الطبيعة) هذا إذا كان ذلك[3] المصدر صورةً جوهريةً، فإن القوى العرضية لا تُسمَّى عندهم طبيعةً إلا مجازًا.

[٢٣٢. ٤.] (قوله: فيكون تأثيره التابع له من جنس تأثير الكيفيات الأربع) وتأثيرها إنما هو فيما يجانسها، فإن أثر الحرارة مثلًا هو الحرارة،[4] فتأثير المزاج فيما يجانسه. وتأثير القدرة فيما لا يجانسها، أعني: الفعل، فهما متغايران.

وقد يقال: يجوز أن يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابعُ متنوّعةٌ،[5] فتغاير التوابع لا يستلزم تعدّد[6] المتبوع.[7]

[٢٣٢. ٥.] (قوله: فإنّ القادر هو الذي يصحّ منه الفعل وتركه) للقادر تفسيرٌ آخرُ لا ينافي لزوم الفعل له ووجوبه عنه، وهو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، والموجب[8] ما يلزمه[9] الفعل بلا مشيئته.

[1] انظر: الفقرة ١٠٣. ١.، ١٠٤. ٤.
[2] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: هو.
[3] ب - ذلك.
[4] غ - مثلا هو الحرارة.
[5] ض غ ب: متبوعة.
[6] غ - تعدد، صح هامش.
[7] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٧و.
[8] ض: والواجب.
[9] ض: يلزم.

والحق: أنه إن أريد بالقدرة العلّة التامّة التي هي مجموع الأمور التي يترتّب عليها الأثر فلا شكّ أن القدرة ليست بصالحة لأن يقع بها الضدان؛ لأنها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان؛ لوقوع الأثر عند علّته التامّة. وإن أريد بها القوة العضلية وحدها -أي: التي هي بحالةٍ متى انضمّ إليها القصد إلى أحد الضدين حصل ذلك الضد، ومتى انضمّ إليها القصد إلى الضد الآخر / حصل ذلكِ الضد الآخر-[1] فلا شكّ أن القدرة صالحة لأن تتعلّق بالضدين؛ لأنه حينئذٍ يكون مفهومًا مشتركًا بين الأمرين، اللذين أحدهما علّة تامّة لأحد الضدين، والآخر علّة تامّة للضد الآخر؛ لكن التفسير الثاني موافق للعرف؛ فإنه على التفسير الأول يلزم وقوع اسم القدرة على أنواعها بالاشتراك اللفظي، وهذا مخالف للعرف. [٧٤ظ]

واختلفوا في أن القدرة هل هي متقدّمة على الفعل أم مع الفعل؟ فذهبت المعتزلة إلى الأول، والأشاعرة إلى الآخر، واختار المصنف الأول، واحتجّ عليه بثلاثة وجوه:

الأول: أنه لو لم تكن القدرة قبل الفعل لما كان الكافر مكلّفًا بالإيمان حالَ الكفر، والتالي باطل بالإجماع.

بيان الملازمة: أنه حينئذٍ لا يكون الإيمان حالَ الكفر مقدورًا للكافر، والتكليف بغير المقدور غير واقع؛ لقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦].

الثاني: القدرة لا تكون مع الفعل؛ للزوم التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل؛ لأن القدرة يلزمها كونها محتاجًا إليها؛ لأجل أن تُدخِلَ الفعلَ من العدم إلى الوجود، وكونُها مع الفعل يلزمها أن يُستَغْنَى عنها؛ لأن حال حدوث الفعل صار الفعل موجودًا، فلا حاجة إليها لأَنْ تُدخِلَ[2] من العدم إلى الوجود، وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم. وإذا[3] كان التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لازمًا امتنع الجمع بينهما، فلا تكون القدرة مع الفعل.

الثالث: لو لم تكن القدرة قبل الفعل للزم أحد المحالين: إما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى، والتالي -بقسميه- باطل.

بيان الملازمة: أن قدرة الله تعالى إما حادثة أو قديمة، فإن كان الأول يلزم الأمر الثاني، وإن كان الثاني يلزم أن يكون العالم -الذي هو فعله- قديمًا؛ لأن الفرض أن القدرة مع الفعل، فيلزم الأمر الأول.

[1] و ح ف - ذلك الضد الآخر.
[2] ط + الفعل.
[3] ط: وإن.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٣٢. ٦.] (قوله: بالاشتراك اللفظي) وذلك لأن القدرة على القيام مثلًا مختصة به، وكذا القدرة على القعود مختصة به، فإطلاق لفظ "القدرة" عليهما يكون بالاشتراك اللفظي. وفيه بحث؛ لأن هاتين القدرتين المختصّتين تشتركان في مفهومٍ واحدٍ هو المسمى بالقدرة، كما أن العلل التامة مع كونها مختصةً[1] متشاركةٌ في مفهومٍ واحدٍ يُسمَّى[2] بالعلة التامة، وليس هذا اشتراكًا في ذات القدرة بين المقدورات كما في التفسير الثاني، فتأمل. والأَوْلَى أن يقال موافقةُ التفسير الثاني للعرف: إن الجمهور ينسبون القدرة الواحدة المُعبَّرة[3] عندهم بسلامة الآلات إلى أفعالٍ متضادّةٍ.[4]

[٢٣٢. ٧.] (قوله: والتكليف بغير المقدور غير واقع) أي: اتفاقًا؛ لما ذكره من الدليل السمعي وإن كان جائز الوقوع عند بعضهم.

[1] ك - مختصة.
[2] ض غ ب: مسمى.
[3] ك: المفسرة.
[4] غ - للعرف أن الجمهور ينسبون القدرة الواحدة المعبرة عندهم بسلامة الآلات إلى أفعال متضادة.

أجيب عن الأول بأن الكافر في حال الكفر مُكلَّف بالإيمان من حيث إنه[1] قادر، على معنى أنّه مأمور بأن يُؤْمِن حالَ القدرة لا قبلها، وهذا ليس تكليفًا بما لا يطاق.

وعن الثاني: أن الحاجة إلى القدرة وحدها[2] لأجل أن تُدخِلَ الفعلَ من العدم إلى الوجود، لا إلى القدرة مع حدوث الفعلِ أو عدمه، والحاجة إلى القدرة وحدها حالَ حدوث الفعل متحقّقةٌ.

[1] ح: هو.
[2] ج - وحدها، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٣٢. ٨.] (قوله: أجيب عن الأول) هذه الأجوبة الثلاثة ذكرها المصنف في نقد المحصل.[1]

[٢٣٢. ٩.] (قوله: على معنى أنّه مأمور بأن يُؤْمِن حالَ القدرة لا قبلها) حاصله: أنه مأمور مكلّف في الحال -أعني: في[2] حال الكفر-[3] بأن يُؤْمِن في ثاني الحال، فالحال ظرف للتكليف دون المكلّف[4] به.

فإن قلت: يلزم حينئذٍ أن يكون في حال كونه مكلَّفًا بالإيمان غير قادر عليه، وذلك تكليف بما[5] لا يطاق.

قلت: إنما يلزم التكليف بما لا يطاق أن لو كان مكلَّفًا بإيقاع الإيمان في الحال، وليس كذلك؛ بل هو -كما ذكرنا- مكلَّف في الحال الذي هو حال عدم القدرة بإيقاع الإيمان في ثاني الحال الذي هو حال القدرة، فلا يكون من التكليف بغير المقدور في شيء.

لا يقال: إن استمرّ الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الإيمان، وإن تبدّل[6] بالإيمان لم يكن مكلَّفًا به[7] فيه؛[8] لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل، فيتنافى[9] التكليف والقدرة التي هي شرطه.

لأنا نقول: إن التكليف لا يتعلّق إلا بما هو مقدور، واللازم منه أن[10] يكون المكلَّف به مقدورًا في زمان وجوده. وأما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا، على أن التكليف بتحصيل الحاصل إنما يستحيل / إذا كان بتحصيلٍ آخرَ لا بذلك التحصيل، وحينئذٍ جاز أن يستمرّ التكليف[11] حال القدرة. نعم، يتّجه أن التكليف للابتلاء، ولا يُتصوَّر ابتلاءٌ في زمان وجود الفعل. [٢٥٤و]

وبما قررناه يندفع تشنيع المعتزلة على الأشاعرة بلزوم عدم العصيان؛ إذ لا تكليف قبل الفعل؛ لعدم القدرة، فلا عصيان، ومع[12] الفعل لا عصيان أيضًا؛ وذلك[13] لأنهم لا يسلِّمون عدم التكليف قبل القدرة، ولا محذور فيه كما حقّقناه.[14]

[٢٣٢. ١٠.] (قوله: والحاجة إلى القدرة وحدها حالَ حدوث الفعل متحقّقةٌ) يعني: أن ما زعمتم من أن لازم القدرة -أعني: كونها محتاجًا إليها في أن تُدخِلَ الفعلَ من العدم إلى الوجود- ينافي كون القدرة مع الفعل؛ إذ لا حاجة للفعل إلى القدرة حال حدوثه ممنوعٌ؛ بل حاجة الفعل حال حدوثه إلى القدرة متحقّقةٌ؛ لأن ذلك الحدوث إنما هو بالقدرة المقارنة له في الوجود. وما يتوهَّم من أنه يلزم حينئذٍ إحداث الحادث وإيجاد الموجود فجوابه أن المحال إحداث الحادث بإحداثٍ آخر لا إحداث الحادث بذلك الإحداث كما ذكرناه[15] في تحصيل الحاصل.

[1] انظر: تلخيص المحصل للطوسي، ص ١٠٦.
[2] غ - في.
[3] ك: الفكر.
[4] ض - في الحال أعني في حال الكفر بأن يؤمن في ثاني الحال فالحال ظرف للتكليف دون المكلف، صح هامش؛ غ: لا للمكلف.
[5] ك: ما.
[6] ض: يتبدل.
[7] ض - به.
[8] غ - فيه.
[9] ك: فتنافى.
[10] ك + لا.
[11] ض - بتحصيل الحاصل إنما يستحيل إذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وحينئذٍ جاز أن يستمر التكليف.
[12] ك + ذلك.
[13] ض: كذلك.
[14] غ: قررناه.
[15] ك: ذكرنا.

وعن الثالث: أنّ كلامنا في قدرة العبد، ولا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرته.[1]

والأشاعرة احتجّوا على أن القدرة مع الفعل بأنّ القدرة عرضٌ، والعرض لا يبقى زمانين، فلو كانت القدرة قبل الفعل لم تكن باقيةً عند الفعل، فلا يكون عند الفعل قادرًا. وفيه نظر؛ إذ لا نسلّم أن العرض لا يبقى زمانين.

والحق: أنه[2] إن أريد بالقدرة الصفة المستجمعة لجميع[3] الشرائط لا تكون قبل الفعل بالزمان بل معه، وإن أريد بها القوة المنبثّة في العضلة[4] تكون القدرة قبل الفعل بالزمان.

ولا يجوز أن يتعدّد القادر عند اتحاد وقوع المقدور، أي: لا يجوز أن يقع مقدور واحد بقادرين؛ لأنه لو وقع بهما لكان وقوعه بهذا مُوجِبًا لاستغنائه عن الآخر، ووقوعه بذاك[5] مُوجِبًا لاستغنائه عن هذا، فوقوعه[6] بهما يوجب استغناءه عن كل منهما، ولا شكّ أن حال وقوعه بالقادر يكون محتاجًا إليه، فيكون في حال احتياجه إليهما مستغنيًا عنهما، وهو محال. وإنما قال: «ولا يتّحدُ وقوعُ المقدور» ولم يقل: «ولا يتّحدُ المقدورُ»؛ لأنه يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بأن يكون كل منهما قادرًا عليه؛ ولكن لا يمكن وقوعه بهما.

ولا استبعاد في تماثل القُدَر.[7] ذهبت[8] طائفة إلى أن القدر[9] مختلفة، ويُستَبْعَدُ أن تكون متماثلةً؛ لأنه لا تجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد؛ لأنه كما يمتنع أن يقع مقدور واحد بقادرين، كذلك[10] يمتنع وقوعه بقدرتين لقادر واحد[11]

[1] هذه الأجوبة الثلاثة ذكرها الطوسي. انظر: تلخيص المحصل للطوسي، ص ١٠٦.
[2] و ح - أنه.
[3] ج - لجميع، صح هامش.
[4] ح: العضلات.
[5] ط: بذلك.
[6] ح: ووقوعه.
[7] ج و ح: القدرة.
[8] و ح: وذهبت.
[9] ج و: القدرة.
[10] ح: فكذلك.
[11] ج - على مقدور واحد لأنه كما يمتنع أن يقع مقدور واحد بقادرين، كذلك يمتنع وقوعه بقدرتين لقادر واحد، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٣٢. ١١.] (قوله: وعن الثالث: **أنّ كلامنا في قدرة العبد**) يريد أنا ندّعي أن قدرة العبد حادثةٌ حال حدوث الفعل مقارنةٌ له، لا أن القدرة على الإطلاق مقارنةٌ للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى أو قدم العالم كما زعمتم؛ بل قدرة الله تعالى قديمة، ولها تعلّقات حادثة مقارنة للأفعال الصادرة عنها.[1]

[٢٣٢. ١٢.] (قوله: **بأنّ القدرة عرضٌ**) نقض هذا الدليل بقدرة الله تعالى. وما يقال من أن العرض لا يُطلَق على صفاته تعالى وأن صفاته ليست مغايرة لذاته تعالى فمما لا يجدي نفعًا؛ لأن الكلام في المعاني لا في إطلاق الألفاظ.

[٢٣٢. ١٣.] (قوله: **لأنه لو وقع بهما إلخ.**) هذا ما عوّلوا عليه في امتناع اجتماع علّتين تامّتين على معلول واحد شخصي. وإنما يتمّ ههنا إذا كانت كل واحدة من القدرتين مُؤثِّرة. وأما من زعم أن القدرة قد تكون كاسبةً لا مؤثّرة فقد جوّز اجتماعَ قدرتَين مؤثّرةٍ وكاسبةٍ على مقدور واحد، فيقع بهما معًا[2] كما في أفعال العباد الاختيارية، ولم يجوّز اجتماع مُؤثّرتَين ولا كاسبتَين.

[٢٣٢. ١٤.] (قوله: **ولكن لا يمكن وقوعه بهما**) يريد أن المحال وقوعه بهما معًا،[3] أي: على سبيل الاجتماع، لا وقوعه بكل واحد[4] منهما بدلًا عن الآخر؛ لأنا نعلم بالضرورة قدرة شخصين على تحريك جسم معيّن حركةً معيّنة شخصية على سبيل البدل.[5]

[1] ك: عنا.
[2] ك - معا.
[3] غ - كما في أفعال العباد الاختيارية ولم يجوّز اجتماع مؤثرتين ولا كاسبتين قوله ولكن لا يمكن وقوعه بهما يريد أن المحال وقوعه بهما معًا.
[4] غ - واحد.
[5] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٧ظ.

بعين ذلك الدليل. وإذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد[1] على مقدور واحد فلابدّ وأن لا تكون القدرتان متماثلتين، وإلا تلزم وحدة المقدور عند تعدد القدرة؛ لأن تماثل القدرتين يقتضي وحدة المقدورين، وقد بيّنا أن القدرتين لا يجتمعان على مقدور واحد.

[٧٥و] وردّ المصنف هذا المذهب بأنه لا استبعاد في تماثل القدرتين؛ / وذلك لأن القدرتين يجوز أن تجتمعا على مقدور واحد، كما بيّنا جواز اجتماع قادرين على مقدور واحد؛ لكن لا يجوز اجتماعهما على وقوع مقدور واحد، كما بيّنا أنه لا يجوز اجتماع القادرين على وقوع مقدور.[2] وإذا جاز اجتماع قدرتين على مقدور واحد جاز تماثلهما؛ إذ لا يلزم من التماثل إلا وحدة المقدور مع تعدد القدرة، وهو جائز، فلا استبعاد في تماثل القدرتين.

والعجز يقابل القدرة بلا خلاف؛ لكن اختلفوا في أنه هل يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة -بأن يكون العجز عدمًا والقدرة ملكةً- أو تقابل الضدين؟ فذهبت المعتزلة إلى الأول، واختاره المصنف. وذهبت الأشاعرة إلى الثاني، واحتجّوا عليه بأن كل واحد يجد من نفسه التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعًا من القيام حال كونه زَمِنًا وغيرَ ممنوعٍ منه حال كونه غير زَمِنٍ، فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حال كونه زَمِنًا إما أن يكون لا لمُخصِّص، وهو باطل؛ أو[3] لمُخصِّصٍ عدميّ، وهو باطل؛ إذ المُخصِّص للمنع علّة له،[4] والعلّة صفة ثبوتية، فيمتنع أن يتصف العدمي بها؛ أو لمُخصِّصٍ موجودٍ، ولا يجوز أن يكون ذلك المُخصِّص من الأمور المتحقّقة حالة القدرة، فالعجز غيرُ الذاتِ والحياةِ والعلمِ والإرادةِ والبِنْيَةِ، وهو ظاهر،

[1] ح - لقادر واحد.
[2] ط + واحد.
[3] و - لا لمخصص وهو باطل أو.
[4] ج - له، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٣٢. ١٥.] (**قوله: بعين ذلك الدليل**) وذلك لأن مداره على تعدّدِ القدرة وكونِ كل واحدة[1] منهما مُؤثِّرة، سواء تعدّد القادر أو لا، كما لا يخفى. وإذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد امتنع أن تكون قدرةُ الشخص على مقدور مماثلةً لقدرته على مقدور آخر، وإلا لكان كل واحدة[2] من القدرتين المتماثلتين

[٢٥٤ظ] / قدرةً على كل واحد من ذينك المقدورين، فتلزم وحدة المقدور مع تعدّد القدرة عليه من شخص واحد.

وحاصل الردّ: أن حال القدرتين كحال القادرين،[3] فيجوز تعلّق القدرتين بمقدور واحد شخصي وإن لم يجز وقوعه بهما معًا، على قياس ما عرفته في القادرين.

لا يقال: إذا جاز تعلّق قدرتين متماثلتين من قادر واحد أو من[4] قادرين بمقدور واحد،[5] فإذا جاز وقوع ذلك المقدور بإحدى القدرتين في هذا الزمان مثلًا جاز وقوعه فيه بالأخرى؛ لأن لوازم الأمثال متحدة، فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد، وقد حكمتم[6] باستحالته.[7]

لأنا نقول: إذا جاز وقوعه بإحداهما وحدها في زمانٍ جاز وقوعه فيه بالأخرى وحدها، وذلك على سبيل البدل دون الاجتماع.

[٢٣٢. ١٦.] (**قوله: فالعجز[8] غيرُ الذاتِ**) بيان مغايرة العجز لهذه[9] الأمور زيادةُ توضيحٍ لحال العجز؛ إذ يكفي أن يقال: ولا يجوز أن يكون ذلك المُخصِّص[10] المسمّى بالعجز من الأمور المتحقّقة حال القدرة، فتعيّن أن يكون أمرًا موجودًا غيرَ متحقّق في الجسم حال القدرة، فيكون ضدًّا لها، وهو المطلوب.

[1] غ - واحدة.
[2] غ - واحدة.
[3] ك: القادر.
[4] ب: ومن.
[5] ض - واحد.
[6] ض: واحد حكم.
[7] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٧ظ.
[8] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: والعجز.
[9] ب: بهذه.
[10] ك: المخصوص.

فتعيّن أن يكون أمرًا موجودًا[1] في الجسم عند عدم القدرة، فيكون ضدًّا له.[2] وفيه نظر؛ فإن الاتصاف بالعلّية لا يمنع أن يكون المتصف بها عدميًّا؛ لأن العلّية من الأوصاف الاعتبارية، فحينئذٍ جاز أن يكون المُخصِّص للمنع عدم القدرة.

واحتجّت المعتزلة بأن العجز غير محسوس في نفسه كالألوان والطعوم، ولا موجب لحالٍ زائدةٍ عليه يُستدَلُّ بها[3] عليه، فلا يكون ثابتًا.

والجواب عنه: أن العجز وإن لم يكن محسوسًا فلا نسلّم أنه لا حال له؛ بل الزَّمِن يجد من نفسه أنه عاجز عن القيام، كما يجد من قامت به القدرة من نفسه كونه قادرًا. ثم[4] وإن سلّمنا انتفاء الحال فلا نسلّم أنه يلزم منه انتفاء العجز، فإن انتفاء الدليل مطلقًا لا يستلزم انتفاء المدلول، فكيف انتفاء دليل واحد.

والحق: أن العجز إن كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش وتمتازُ به حركته عن حركة المختار فالعجز وجودي، ولعل الأشاعرة ذهبوا إلى هذا. أما إن كانت القدرة هيئةً تعرض عند سلامة الأعضاء يُعبَّر عنها بالتمكن أو بما هو علّة له، والعجزُ عدمُ تلك الهيئة، فالقدرة وجودية، والعجز عدمي، ولعل المعتزلة ذهبوا إلى هذا.

والخُلُق: ملكةٌ تصدر بها عن النفس أفعالٌ بلا فكرٍ ورَوِيَّةٍ، وهو يُضادُّ القدرةَ؛ لأن أحكامهما متضادة؛ لأن القدرة صالحة لأن يقع بها الضدّان، والخُلُق لا يكون صالحًا لأن يقع به الضدان؛ بل يكون صالحًا لأحدهما فقط، وتَضَادُّ الأحكام يقتضي تَضادَّهما. والخُلُق يُضادُّ الفعلَ أيضًا؛ إذ الفعل قد يكون تكليفيًّا بخلاف الخُلُق؛

[1] ف + غير متحقق.
[2] و: ضد القدرة؛ ط: لها.
[3] ج: به.
[4] ف - ثم.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٣٢. ١٧.] (قوله: يجد من نفسه أنه عاجز) فكونه عاجزًا -أعني: عَاجِزِيَّته- حالٌ دالّةٌ على العجز دلالةَ العالمية على العلم.

[٢٣٢. ١٨.] (قوله: والخُلُق: ملكةٌ) الكيفية النفسانية إذا لم تكن راسخةً وقد صدر بها عن النفس فعل بلا فكرٍ ورويّةٍ لم يسمَّ خُلُقًا. وإذا كانت راسخةً، فإن لم يكن مبدأً لصدور فعلٍ عنها -كالملكات العلمية الاعتقادية مثلًا- لم يكن خُلُقًا أيضًا،[1] وكذا إن كانت مبدأً لصدور الأفعال[2] عنها برويةٍ وتأملٍ. وإذا اجتمعت فيها الصفات المذكورة سُمِّيَتْ خُلُقًا كما في من يكتب من غير أن يَرْوَى في حرفٍ حرفٍ وفي من يضرب الطنبورَ من غير أن يتفكّر في نقرةٍ نقرةٍ.[3]

واعلم أن العلوم المتعلّقة بكيفية الأعمال -كالطبّ مثلًا- يكون مبدأً لصدور تلك الأعمال عن النفس لا بسهولتها، فلا يسمّى خُلُقًا وإن كانت راسخةً، فإذا حصل للنفس ملكةٌ أخرى تسهل بها على النفس تلك الأعمال[4] بلا روية وفكر كانت تلك الملكة خُلُقًا. وإذا عرفتَ ما فَصَّلناه[5] ظهر لك بطلان ما قيل من أن التعريف المذكور يقتضي أن يكون جميع الصناعات -علميةً كانت أو غيرها-[6] خُلُقًا، وليس كذلك، فإن علم الطبّ والتفسير وغيرهما لا يقال له خُلُقٌ.[7]

[٢٣٢. ١٩.] (قوله: لأن القدرة صالحة لأن يقع بها الضدّان) هذا إن فُسِّرت القدرة بالقوة[8] العضلية.[9] وأما إن فُسِّرت بالقوة المستجمعة لِما يعتبر في التأثير فالفرق أنها مستلزمة للفعل دون الخُلُق.

[1] ك - أيضا.
[2] ك: الفعل.
[3] ض - نقرة.
[4] ب - الأعمال عن النفس لا بسهولتها فلا يسمى خلقًا وإن كانت راسخة فإذا حصل للنفس ملكة أخرى يسهل بها على النفس تلك الأعمال، صح هامش؛ ب + بلا روية وفكر وإن كانت راسخة فإذا حصل للنفس ملكة أخرى يسهل بها على النفس تلك الأعمال.
[5] غ: فصلنا.
[6] ض: غيره.
[7] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٧ظ.
[8] ك: بالقدرة.
[9] ض ب: الفضلية؛ ك: الفصلية.

ولهذا تصدر به الأفعال من غير روية. واعلم أنّ ما ذكره[1] يفيد مغايرة الخُلُق للقدرة والفعل، ولا[2] يفيد تضادَّهما، ولعله أراد بالتضاد التغاير في المفهوم والصدق.

[٢.٥.٢٠. مبحث الألم واللذة]

[٢٣٣.] قال: ومنها: الألم واللذة، وهما نوعان من الإدراك، تَخَصَّصَا بإضافةٍ تختلف بالقياس. وليست اللذة خروجًا عن الحالة الطبيعية لا غيرَ. وقد يستند الألم إلى التفرّق. وكل منهما حسيٌّ وعقليٌّ، وهو أقوى.

أقول: ومن الكيفيات النفسانية: اللذة والألم، وهما نوعان من الإدراك، تَخَصَّصَا بإضافتهما إلى كمالٍ وخيرٍ وشرٍ وآفةٍ تختلف بالقياس إلى المُدرِكِينَ. أما اللذة فهو إدراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المُدرِك من حيث هو كمال وخير. والألم إدراك ونيل لوصول ما هو آفة وشرّ عند المُدرِك من حيث هو آفة وشرّ.

[1] ج ف: ذكر.
[2] و: لا.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٣٢. ٢٠.] **(قوله: واعلم أنّ ما ذكره يفيد مغايرة الخُلُق للقدرة والفعل)** وذلك لأن كونَ الشيء صالحًا لأن يقع به الضدّان متساوي النسبة إليهما، وكونَه غيرَ صالحٍ لذلك / صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذاتٍ واحدةٍ من جهةٍ واحدةٍ، فيجب حينئذٍ[1] أن يتغاير القدرة والخُلُق إما ذاتًا وإما اعتبارًا. وأما تضادّهما وامتناع اجتماعهما في محلٍ فلا. كيف والظاهر اجتماعهما في محلٍ واحدٍ بالقياس إلى فعل واحد. [٢٥٥و]

وما يُتوهَّم من أن تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما، وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين الذين لا يتضايفان، وذلك معنى التضادّ[2] - فجوابه أن تنافي[3] اللازمين الحمليين[4] يستلزم تغايرَ الملزومين،[5] لا امتناعَ[6] اجتماعهما في محل واحد، ولا صدقَ أحدهما على الآخر،[7] والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية. وهذه نكتة سرّية قد غفل عنها أقوامٌ، فضلّوا وأضلّوا. وكذلك[8] كون الفعل بحيث يكون تكليفًا وكون الخُلُق على خلاف ذلك يدلّ على تغايرهما دون تضادّهما، فعُلِم أنه أطلق التضاد على التغاير في المفهوم والصدق إطلاقًا للخاصّ على العامّ، ويؤيّده قول الإمام في **الملخص** «والفرق بين الخلق وأصل القدرة»، وقوله «وليس الخلق الفعل».[9]

واعلم أن الخُلُق في عبارة المتن مرفوع على أنه فاعل "يُضادُّ"، والمفعول محذوف، أي: يضادّ الخلقُ القدرةَ،[10] وأن "الفعل" فيها منصوب معطوف على ذلك المفعول المحذوف.

وإنما تعرّضوا لمغايرة الخُلُق للفعل بناءً على أن أكثر الأخلاق يحصل بمزاولة الأفعال.

[٢٣٣. ١.] **(قوله: تَخَصَّصَا بإضافتهما إلى كمالٍ وخيرٍ وشرٍ وآفةٍ تختلف)** أي: تختلف هذه الأمور المذكورة -أعني: الكمال، والخير، والآفة، والشرّ- بالقياس إلى المدركين، وهو المراد بما[11] ذكره[12] في المتن من اختلاف الإضافة.

[1] ض - حينئذٍ.
[2] هذا التوهم لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٧ظ-٢٤٨و.
[3] ك: تغاير.
[4] ض: الجمليتين؛ غ ب: الجملتين.
[5] غ - الوجوديين الذين لا يتضايفان وذلك معنى التضادّ فجوابه أن تنافي اللازمين الجملتين يستلزم تغاير الملزومين.
[6] ك: لامتناع.
[7] ب ك - ولا صدق أحدهما على الآخر، صح هامش ب.
[8] ض غ: وكذا.
[9] انظر: **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ٨٥و.
[10] ما اخترنا ضبطه في المتن من نصب الخلق أظهر.
[11] ض ب: مما.
[12] ض غ ب: ذكر.

والإدراك قد عُرِّف،[1] والنيل الوجدان. وإنما لم يقتصر على الإدراك؛ لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله، والنيل لا يكون إلا بحصول نفسه، واللذة لا تتحقّق بحصول مثال اللذيذ؛ بل تتحقّق بحصول نفسه. وإنما لم يقتصر على النيل؛ لأن اللذة لابدّ فيها من الإدراك، والنيل / لا يدلّ عليه إلا بالمجاز. وإنما ذكرهما؛ إذ لم يُوجَد لفظٌ دلّ على مجموعهما بالمطابقة، وقدّم الأعمّ الدالّ بالحقيقة، وأردفه بالمُخصِّص الدالّ بالمجاز. وإنما قيل: "لوصول ما هو عند المُدرِك"، ولم يقل: "لما هو عند المدرك"؛[2] لأن اللذة ليست هي[3] إدراك اللذيذ فقط؛[4] بل إدراك وصول الملتذّ إلى اللذيذ. وإنما قيل: "ما هو عند المدرك كمال وخير"؛ لأن الشيء قد يكون كمالًا وخيرًا بالقياس إلى شيء[5] وهو لا يعتقد كماليته وخيريته، فلا يلتذّ به، وقد لا يكون كمالًا وخيرًا بالنسبة إليه وهو يعتقد كماليته وخيريته، فيلتذّ به، فالمعتبر في الالتذاذ كماليتُه وخيريتُه عند المُدرِك لا في نفس الأمر. [٧٥ظ]

[1] ج: عرفت. | انظر: الفقرة ٢١٩.
[2] و - ولم يقل لما هو عند المدرك.
[3] و - هي.
[4] و - فقط.
[5] ط: شخص.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٣٣. ٢.] **(قوله: واللذة لا تتحقّق بحصول مثال اللذيذ)** فإن الإنسان قد يتصوّر ذاتَ جمالٍ ولا يلتذّ بمجرّد تصوّرها وحصول مثالها عنده؛ بل لابدّ في ذلك من نيلها أيضًا.

فإن قلت: قد يلتذّ الإنسان بتخيّلِ جماع حسناء وتخيّلِ شرب مشروبٍ مرغوبٍ فيه، فههنا التذاذٌ ولا نيل.

قلت: هناك تخيّل التذاذ بتخيّل النيل، وقد يودّ الإنسان دوام ذلك التخيّل تبعًا لمحبة الالتذاذ، كما يتنفّر عن تخيّل الألم تبعًا للتنفّر عنه.

[٢٣٣. ٣.] **(قوله: والنيل لا يدلّ عليه إلا بالمجاز)** يعني: أن دلالة النيل على الإدراك بالالتزام، وهي مهجورة في التعريفات.

لا يقال: قد فسّر النيل بالوجدان، والوجدان نوع إضافي للإدراك، فيكون دالًّا عليه بالتضمّن كدلالة الأجناس السافلة على الأجناس التي فوقها، وهي معتبرة قطعًا.

لأنا نقول: المراد بالوجدان المذكور ههنا هو الإصابة[1] والوصول، لا الإدراك الباطني كما في القضايا الوجدانية.

[٢٣٣. ٤.] **(قوله: وقدّم الأعمّ الدالّ بالحقيقة، وأردفه بالمُخصِّص الدالّ بالمجاز)** أي: قدّم الإدراك الذي هو أعمّ؛ لأن تقديم الأعمّ في التعريفات أولى وأحبّ.

فإن قيل: قد يتحقّق / النيل بلا إدراك[2] كما إذا مرّ به محبوبه وكان مشغولًا، فلم يره، فلا يكون الإدراك أعمّ منه. [٢٥٥ظ]

قلنا: ما نال هو حبيبَه في هذه الصورة؛ بل الحبيب ناله.

لا يقال: نيله للمحبوب[3] بمعنى إصابته إياه ووصوله إليه وإن كان مستلزمًا لإدراكه[4] لكنهما لا يتصادقان قطعًا، فلا عموم بينهما أصلًا.

لأنا تقول: العموم بحسب الوجود، ومعناه أنه كلما حصل نيل شيء حصل إدراكه، وليس كلما حصل إدراك شيء حصل نيله.

[٢٣٣. ٥.] **(قوله: بل إدراك وصول الملتذّ إلى اللذيذ)** ولابدّ مع ذلك من نيل ذلك الوصول. وإنما لم يتعرّض له؛ إذ لا فرق بين نيل الشيء ونيل الوصول إليه، بخلاف إدراك الشيء وإدراك الوصول إليه، ففائدة لفظ "الوصول" في التعريف إنما يظهر في الإدراك دون النيل.

[1] ك: الإضافة.
[2] ض: النيل الإدراك.
[3] ض: نيل المحبوب.
[4] غ + به.

والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير[1] بالقياس إلى الغير، ومعناهما ما هو حاصل لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء حاصلًا له، أي: يناسب[2] له ويليق به. والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار؛ فإن ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث إنه اقتضى براءةً ما من القوة للشيء الحاصل له[3] كمالٌ، ومن حيث إنه مُؤثَر خيرٌ. وإنما ذُكِرا؛ لتعلّق معنى اللذة بهما، وأخّر الخير؛ لإفادته التخصيص لذلك المعنى.[4]

وإنما قيل: "من حيث هو كمال وخير"؛ لأن الشيء قد يكون كمالًا وخيرًا من وجهٍ دون وجهٍ، والالتذاذ به يختصّ بالوجه الذي هو كمال وخير منه. فهذه ماهية اللذة، وتُقابِلُها ماهيةُ الألم، وتعرف فائدة القيود ثَمّةَ عند معرفة فائدة القيود ههنا.

وقال محمد بن زكريا الطبيب: اللذة خروج عن الحالة الطبيعية؛ لأنه إنما يحصل بسبب انفعالٍ يعرض للحاسة يقتضيه تبدّلُ حالٍ.[5] وهو غير صحيح؛ لأن اللذة ليست خروجًا عن الحالة الطبيعية لا غيرَ؛ بل الخروج حاصل عند حصول اللذة بالعرض، فقد[6] أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

[1] ج - ههنا هو الكمال والخير، صح هامش.
[2] ط: مناسبا.
[3] و - له.
[4] ف: الشيء.
[5] لمذهب الرازي في الهذه المسألة انظر: رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، ص ١٣٩-١٦٤.
[6] و: وقد.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٣٣. ٦.] (**قوله: والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس إلى الغير**) أي: لا نعني بالكمال والخير ههنا ما هو كمال وخير مطلقًا، أي:[1] بالقياس إلى كل شيء، فلا يختلف بالإضافة؛ بل نعني بهما ما يختلف بالإضافة إلى الغير. والكمال يُطلَق تارةً على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبًا له لائقًا به أو لا، ويُطلَق أخرى على المقيّد بالمناسبة والملاءمة، وهو المراد ههنا.

[٢٣٣. ٧.] (**قوله: وأخّر الخير، لإفادته التخصيص لذلك المعنى**) أي: لإفادته تخصيصًا للمعنى المراد بالكمال؛ فإن الكمال قد يكون مُؤثَرًا عند الشخص، وقد لا يكون كذلك. وأما المُؤثَر عنده فلابدّ أن يكون كمالًا له بوجهٍ ما في اعتقاده.

[٢٣٣. ٨.] (**قوله: يختصّ بالوجه الذي هو كمال وخير منه**) أي: الالتذاذ به يختص بإدراكه من ذلك الوجه دون إدراكه بوجه آخر.

[٢٣٣. ٩.] (**قوله: فهذه ماهية اللذة**) قيل: أيّ دليل قام على أن الحالة المدرَك وجودها بالوجدان المسماة باللذة حقيقتها في نفس الأمر ما ذكرتموه. ولم لا يجوز أن يكون ذلك لازمًا[2] مساويًا لحقيقتها؟![3]

[٢٣٣. ١٠.] (**قوله: وتُقابِلُها ماهيةُ الألم**) فهي -على ما ذكره سابقًا- إدراك ونيل لوصول ما هو آفة وشرّ عند المُدرِك من حيث هو كذلك، فالآفة هي النقصان المقابل للكمال، والشرّ هو ما لا يكون مُؤثَرًا.

[٢٣٣. ١١.] (**قوله: وقال محمد بن زكريا الطبيب**) زعم[4] الطبيب الرازي أن اللذة هي العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها، وبعبارة أخرى هي الخروج عن الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية، فالقول بأن اللذة عنده خروج عن الحالة الطبيعية ليس بشيء؛ بل ذلك هو الألمُ أو سببُه، واللذة عنده زوال الألم الذي هو وجودي كما هو المشهور عنه، فلذةُ الأكل هي[5] زوال ألم الجوع، ولذة الجماع زوال ألم دغدغة المني لأوعيته، وهكذا القياس. قال[6] الرازي:[7] إن الأمور المستمرّة لا يُشعَر بها، فإذا تجدّد زوالُ حالةٍ غير طبيعية إلى حالةٍ طبيعيةٍ يُشعَر بها

[1] ض - أي.
[2] غ: أمرا.
[3] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٨و.
[4] غ - زعم، صح هامش.
[5] ب - هي، صح هامش.
[6] ب + الإمام.
[7] يراد به الطبيب الرازي.

وقد يستند الألم إلى تفرّق الاتصال، على معنى أن تفرّق الاتصال يكون سببًا للألم في الحي.

وقيل عليه بأن تفرّق الاتصال[1] عدمي، والألم أمر موجود، والعدمي لا يجوز أن يكون علّةً للوجودي.[2]

أجيب بأن العدمي قد يكون علّة مُعِدّة لموجود.[3]

[1] ح - يكون سببا للألم في الحي وقيل عليه بأن تفرق الاتصال، صح هامش.
[2] هذا الاعتراض للرازي. انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، ص ١٠٩.
[3] هذا الجواب للطوسي. انظر: تلخيص المحصل للطوسي، ص ١٠٩-١١٠.

حاشية الجرجاني

/ فقد قارن إدراك الحالة الطبيعية ذلك الزوال الذي هو اللذة، وظنّوا[1] أن إدراك الحالة الطبيعية -أي: الملائمة- هو اللذة، فأخذوا ما بالعرض مكانَ ما بالذات. [٢٥٦و]

قال الإمام في الملخص: إن اللذة لا تتمّ لنا إلا بالإدراك، والإدراك[2] الحسي سيما اللمسي إنما يحصل بالانفعال عن الضدّ، فإذا استمرّت الكيفية لم يحصل الانفعال، فلم يحصل الشعور، فلم تحصل اللذة،[3] فلما لم تحصل اللذة اللمسية إلا عند تبدّل الحال الغير الطبيعي ظنّ الطبيب الرازي أن اللذة نفسها هي ذلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية، فقد أخذ ما بالعرض مكانَ ما بالذات، وهو ظنٌّ فاسدٌ؛ فإن الإنسان قد يلتذّ بالنظر إلى الوجه الحسن وبالوقوف على مسألة علمية وبوصولِ[4] مالٍ إليه من غير أن تخطر بباله هذه الأشياء قبل وصولها إليه حتى يكون له حالة غير طبيعية وشوق إلى تلك الأشياء، فيزول بوجدانها ضرر[5] الشوق إليها.[6]

ورُدَّ بأن له شعورًا بكليات هذه الأمور وألَمًا بفقدانها، فإذا حصلت له هذه المعيّنات حصل له كلياتها في ضمنها، فيزول عنه حينئذٍ ألم الشوق من وجهٍ، فيكون ملتذًّا بها.[7]

[٢٣٣. ١٢.] (قوله: وقد يستند الألم إلى تفرّق الاتصال) ذهب جالينوس إلى أن السبب الذاتي للوجع هو تفرّق الاتصال فقط، فالحرارة إنما تُوجِعُ لتفريقها الاتصالَ، والبرودة إنما تُوجِعُ؛ لأنها بالتكثيفِ والجمعِ يُوجِبُ التفرق أيضًا؛ لأن الأجزاء تنجذب بها من جانب إلى آخر، فيتفرّق اتصالُها عما انجذب عنها، وكذا السواد الشديد يُوجِعُ لشدّة جمعه، والبياض الشديد لشدّة تفريقه، والمرارة والحموضة تُوجِعان لفرط التفريق، والعفوصة لفرط التقبيض، فيتبعه التفريق، والروائح الحادّة والأصوات القوية يفرّقان بعنفٍ.

وذهب الرئيس إلى أن السبب الذاتي للألم هو[8] تفرّق[9] الاتصال أو سوء المزاج المُختَلِف إما بالذات كالحار والبارد، وإما بالعرض كاليابس؛ فإنه لشدة[10] تقبيضه قد يفرّق الاتصال.[11] وأما الرطب فلا يُؤلِمُ لا بالذات ولا بالعرض.

واختار الإمام أن السبب الذاتي للألم هو سوء المزاج المختلف فقط، وأبطل[12] كون تفرّق الاتصال سببًا له بوجوه: منها: ما ذكر في الكتاب، وأجيب عنه.[13] ومنها: أن الألم قد يتخلّف[14] عن تفرّق الاتصال، فإن من عَقَرَ[15] يدَه بسكينٍ حادٍّ في الغاية لم يُحِسَّ بالألم إلا بعد زمان، حتى إذا حصل له[16] سوء المزاج بألم، فلا يكون التفرّق[17] سببًا ذاتيًا له والألم يتخلّف عنه. ومنها: أن اغتذاء الحيوان يوجب تفرّق أجزائه أبدًا ولا إحساس بالألم أصلًا.[18]

[1] غ ب: فظنوا.
[2] ض: ولا الإدراك.
[3] ب - فلم تحصل اللذة.
[4] ك: وبوصل.
[5] ب: ضرب.
[6] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٨٥ظ.
[7] هذا الرد ذكره الكاتبي في المنصص شرح الملخص. انظر: المنصص في شرح الملخص للكاتبي، ٣٣٤و.
[8] ب - هو، صح هامش.
[9] ك: تفريق.
[10] غ: بشدة.
[11] ب - أو سوء المزاج المختلف إما بالذات كالحار والبارد وإما بالعرض كاليابس فإنه لشدة تقبيضه قد يفرق الاتصال.
[12] ض - وأبطل، صح هامش.
[13] يعني: ما نقله الشارح اعتراضًا وجوابه.
[14] ض: يختلف.
[15] غ: قطع.
[16] ض غ - له.
[17] ض: التفريق.
[18] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٨٥ظ-٨٦و.

وكل من اللذة والألـم حسي وعقلي؛ لأن الإدراك المختصّ الذي هو اللذة أو الألم إن كان بالحس فهو حسي، وإن كان بالعقل فعقلي.[1] وأعني بالحس القوى التي تُدرِكُ النفسُ بها الجزئيات سواء كانت ظاهرة أو باطنة. واللذة العقلية أقوى من الحسية، وكذا الألـم.

واعلم أن جماعة من الظاهريين ينكرون اللذات والآلام[2] العقلية، والحق: أنها ثابتة، وأقوى من الحسية. أما أن اللذة العقلية ثابتة فلِمَا عرفتَ أن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المُدرِك من حيث هو كذلك. وللجوهر[3] العاقل كمالٌ وخيرٌ،[4] وهو أن تتمثّل فيه جليّةُ الحق قدرَ ما يستطيعه، ثم تتمثّل فيه معلولاتُه المترتّبةُ المتسلسلةُ الموجودةُ على ما هو[5] عليه تمثّلًا يقينيًا خالصًا عن شوب الظنون والأوهام. ولا شكّ أن هذا الكمال خير بالنسبة إليه، وأنه إذا تمثّل فيه يكون مُدرِكًا لوصوله إليه، فيكون إدراكه لوصول هذه التمثّلات -التي هي كمال وخير بالنسبة إليه- لذةً له.

[1] ج: فهو عقلي.
[2] ح - والآلام.
[3] ط: والجوهر.
[4] و - وخير.
[5] ح: هي.

حاشيـة الجـرجاني

وقد يجاب عنهما[1] بأن المراد بالسبب[2] الذاتي ما لا يحتاج إلى سبب متوسّط بينه وبين المُسبَّب، فجاز أن يكون مشروطًا بشرطٍ[3] يتخلّف عنه المُسبَّب بفقدانه، / على أن التفرّق الحاصل في الأجزاء بالاغتذاء وإن كان متكثّرًا لكنه متصغّر مستمرّ، فلا يحسّ به لتصغّره واستمراره. [٢٥٦ظ]

[٢٣٣. ١٣.] (**قوله: لأن الإدراك المختصّ الذي هو اللذة**) كما أن للقوى الحسية كمالاتٍ مُؤْثَرَةً عندها تنالها[4] وتدركها من هذه الحيثية، فتلتذّ بها، كذلك للقوة العاقلة كمالات مُؤْثَرة عندها تنالها[5] وتدركها من هذه الحيثية،[6] فتكون ملتذّة بها.[7]

والتفصيل ههنا أن نقول:[8] للذائقة كمالٌ هو تكيُّفُها[9] بكيفية الحلاوة مثلًا، وللباصرة كمالٌ هو مشاهدتها للألوان الحسنة[10] والأشكال الجميلة، وللسامعة كمالٌ هو استماعها للأصوات الرخيمة[11] والنغمات المتناسبة، وللشامة كمالٌ هو إدراكها للروائح الطيبة، وللامسة كمالٌ هو إدراكُها[12] للكيفيات المتناسبة ولمسُها للسطوح اللينة الناعمة. وللقوى الحسية الباطنة[13] كمالٌ كتصوّر غلبةٍ ما وتصوّر مضرّةٍ حَلَّتْ بمغضوب[14] عليه، وكالتكيّف بصورة شيءٍ يَرْجُوهُ أو بصورة شيءٍ[15] يتذكّره فتذكّره،[16] فهذه القوى إذا نَالَتْ كمالاتِها وأَدْرَكَتْها من حيث إنها مُؤْثَرة عندها التذّتْ بها. وللقوة العاقلة أيضًا كمالٌ هو أن يتمثّل فيها[17] بقدر استطاعتها جليّةُ المبدأ الحق تعالى بحسب تَقَدُّس ذاته وتنزّه صفاته الذاتية والفعلية، ويتمثّل فيها أيضًا نظام الوجود على ما هو عليه تصوّرًا أو تصديقًا[18] على الوجه اليقيني المبرّأ عن شوائب الظنون والأوهام، وللنفس الناطقة كمال آخر، وهو أن تتخلّق بالأخلاق الفاضلة المستفادة من الأعمال الصالحة، فإذا حصلت لها هذه الكمالات العلمية والعملية وأدركتها من حيث إنها كمالاتها ومُؤْثَرة عندها التذّتْ بها لا محالة.

ثم نقول: لا شكّ أن الكمال إذا كان أقوى وأفضل وكان[19] إدراكه أتمّ وأكمل كان الالتذاذ به أعظم وأجلّ. وأنت تعلم أنه لا نسبة لكمال القوة العاقلة وإدراكها إلى كمالات القوى الحسية وإدراكاتها، فلا جرم كانت اللذة العقلية أعلى طبقةً

[1] ض: عنها.
[2] ك: بأن السبب.
[3] غ: لا بشرط.
[4] ك: يناولها.
[5] ك: يناولها.
[6] ب - فيلتذ بها كذلك للقوة العاقلة كمالات مؤثرة عندها ينالها ويدركها من هذه الحيثية، صح هامش.
[7] ب - بها.
[8] ك: يقال.
[9] ض - تكيفها.
[10] ب - الحسنة، صح هامش.
[11] كلام رخيم، أي: رقيق. مختار الصحاح للرازي «رخم».
[12] غ - للروائح الطيبة وللامسة كمال هو إدراكها.
[13] ك: الباطنية.
[14] ك: لمغضوب.
[15] ك: تصوره بشيء.
[16] ض- فتذكره.
[17] ض - فيها.
[18] ض غ: وتصديقا.
[19] ك: كان.

وإذا قيس هذه اللذة إلى[1] اللذة الحسية تكون أقوى منها؛ لأنه كلما كان الإدراك أقوى كانت اللذة أقوى؛ لأن اللذة هي الإدراك. ولا شكّ أن الإدراك العقلي أقوى من الإدراك الحسي؛ لأن الإدراك العقلي خالص إلى الكنه[2] عن الشوب، والحسي شوبٌ كلُّه؛ فإن الحس لا يدرك إلا كيفياتٍ تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره، فإذن اللذات العقلية أقوى من اللذات[3] الحسية. وإذا عرفتَ[4] أن اللذة العقلية أقوى من الحسية[5] تَعْرِفُ أن الألم العقلي أقوى من الحسي.

[٢.٥.٢١. مبحث الإرادة والكراهة]

[٢٣٤.] **قال: ومنها: الإرادة والكراهة، وهما نوعان من العلم، وأحدُهما لازمٌ مع التقابل. ويَتَغَايَرُ اعتبارُهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره. وقد تتعلّقان بذاتَيْهما، بخلاف الشهوة والنفرة.**

أقول: ومن[6] الكيفيات النفسانية: الإرادة والكراهة.

فقيل: إنهما نوعان من العلم بالمعنى الأعمّ، فإن الإرادة عبارة عن علم الحي -سواء كان يقينًا أو اعتقادًا أو ظنًّا- بأن له أو لغيره ممن يُؤْثِر خيرَه منفعةً يمكن وصولُها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانعٍ من / تعبٍ أو معارضةٍ. [٧٦و]

وهو باطل؛ فإنا نجد من أنفسنا ميلًا مرتَّبًا على هذا[7] العلم، وهو الإرادة، فيتغايران.[8]

ولقائلٍ أن يقول: هذا الميل إنما يحصل لمن لا قدرة له على تحصيل ذلك الشيء قدرةً تامةً. وأما في القادر التامّ فيكفي الاعتقاد المذكور.[9]

[1] ج – اللذة إلى، صح هامش.
[2] و ح: اللذة. | الكنه هو نهاية الشيء. انظر: **مختار الصحاح** للرازي «كنه».
[3] ج – اللذات.
[4] ح ف: عرف.
[5] ج – وإذا عرفت أن اللذة العقلية أقوى من الحسية، صح هامش.
[6] ج: من.
[7] و – هذا.
[8] هذا الاعتراض للرازي. انظر: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** للرازي، ص ١٠٧.
[9] هذا من كلام الطوسي في **تلخيص المحصل**. انظر: **تلخيص المحصل** للطوسي، ص ١٠٧–١٠٨.

حاشية الجرجاني

من اللذة الحسية؛ ولذلك ترى الذين أُوتُوا حظًّا منها يستحقرون طيّبات الحياة الدنيا[1] ويتنعّمون بلذيذ[2] المناجات مع المولى. ولا يَصُدّنّك عن هذا التفاتُ طائفةٍ منهم إلى شيءٍ من شهواتها، فإن ذلك منهم ليس من حيث إنها لذّات حسنة[3] مرغوب فيها؛ بل من حيث إنها[4] بالقياس إليهم وسائل إلى تلك اللذة العظمى، وذلك فضل الله يُؤْتِيه من يشاء، وقِسْ على ما ذكرنا حالَ الألَمَيْن.

[٢٣٤. ١.] (**قوله: فقيل: إنهما نوعان من العلم بالمعنى الأعمّ**) ذهب أبو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والبلخي من المعتزلة إلى أن الإرادة منا هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيًا أو غيره، قالوا: "وتحقيقه: أن نسبة قدرة / القادر إلى طرفي المقدور -أعني: فعله وتركه- بالسوية، فإذا اعتقد نفعًا في أحد طرفيه ترجّح ذلك الطرف عنده، وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مُخصِّصًا لوقوعه منه." وذهب جماعة منهم إلى أن هذا الاعتقاد هو المسمّى[5] بالداعي إلى الفعل أو الترك. وأما الإرادة فهي ميلٌ يعقب اعتقادَ النفع، كما أن الكراهة انقباضٌ يعقب اعتقادَ الضرّ؛ وذلك لأنا[6] -كثيرًا ما- نعتقد نفعًا في شيء ولا نريده إلا إذا حدث فينا ميلٌ بعد هذا الاعتقاد. [٢٥٧و]

[٢٣٤. ٢.] (**قوله: ولقائلٍ أن يقول**) هذا من كلام المصنف في **نقد المحصل**[7] ردًّا على ما ذكر من وجدان الميل المترتّب[8] على هذا العلم، فإن القادر التامّ القدرة لا يوجد فيه[9] ذلك الميل.

[1] ب – الدنيا.
[2] ك: بلذة.
[3] ك: حسية.
[4] ب – لذّات حسية مرغوب فيها بل من حيث إنها، صح هامش.
[5] ض: الاعتقاد يسمى.
[6] غ: لأن.
[7] انظر: **تلخيص المحصل** للطوسي، ص ١٠٧–١٠٨.
[8] ض: المرتب.
[9] ض – فيه.

وإحداهما -أي: الإرادة أو الكراهة- لازمة للأخرى مع تقابل المُتَعَلِّقين، أي: إذا كان بين مُتَعَلَّقَيِ الإرادةِ والكراهةِ تقابلٌ فإرادة أحد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر لا نفسها، وبالعكس، أي: كراهة أحد المتقابلين لازمة لإرادة الآخر لا نفسها، وذلك بشرط التفطّن[1] بالضد.

وقيل: إن الإرادة للشيء من ضرورتها المنعُ من الإخلال وكراهيةُ[2] الإخلال بالمراد، فتكون إرادة الشيء كراهة ضده.[3]

وأنت تعلم أن هذا لا يدل على أن إرادة الشيء كراهة ضده؛[4] بل على أن كراهة[5] ضده من لوازم إرادته.[6]

والإرادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة وغيره، فإن الإرادة بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة هي صفةٌ تقتضي اختصاص الفعل بوقتٍ دون غيره، وإرادة غير الفاعل بالإرادة ليست كذلك؛ فإنّ إرادة غير فاعل الفعل لا تقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقتٍ دون وقتٍ.

[1] و: التعلق.
[2] ف: وكراهة.
[3] هذا القول دليل القائلين بأن الإرادة هي كراهة ضدّه. انظر: المفصل في شرح المحصل للكاتبي، ١/٥٣٥.
[4] ج - وأنت تعلم أن هذا لا يدل على أن إرادة الشيء كراهة ضده، صح هامش.
[5] ف: كراهية.
[6] هذا القول -أي: "وأنت تعلم..."- للكاتبي، ذكره في المفصل. انظر: المفصل في شرح المحصل للكاتبي، ١/٥٣٦.

حاشيـة الجـرجاني

وقالت الأشاعرة: الإرادة توجد بلا اعتقاد نفعٍ ولا ميلٍ يعقبه، فإن الهارب من السبع إذا عنّ[1] له طريقان متساويان في الإفضاء إلى النجاة فإنه يسلك أحدَهما قطعًا من غير أن يعتقد فيه نفعًا يرجّحه؛[2] بل يترجّح سلوكُه بمجرّد الإرادة من غير أن يكون له اعتقادُ نفعٍ يخصّه فضلًا عن ميلٍ يعقبه، فالإرادة صفةٌ مغايرةٌ لهما مُخَصِّصةٌ لأحد طرفي المقدور بالوقوع. قالوا: وللقادر أن يُرجِّح أحد طرفيه بمجرّد الإرادة من غير أن يكون هناك مُرجِّحٌ يختصّ بذلك الطرف كما في المثال المذكور ونظائره.

والمعتزلة أنكروا ذلك، وادّعوا الضرورة في أنه لابدّ من مُرجِّحٍ مخصوصٍ. قالوا: وليس يلزم من فرض التساوي في تلك الأمثلة أن يكون التساوي بحسب نفس الأمر، ولا من الشعور بالرجحان الشعورُ بذلك الشعور، على أن طبيعة الهارب تقتضي أن يسلك الطريق الذي على يساره؛ لأن اليمين أكثر قوة، والقوي يدفع الضعيف كما يشاهد فيمن يدور على عقبه.

[٢٣٤. ٣.] (**قوله: فإرادة أحد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر**) **قيل**: ربما يتصوّر شخصٌ في كل من المتقابلين فائدةً، فأرادهما. وأيضًا: فإن ضعيف المزاج قد يكره الحارّ والبارد معًا،[3] ويميل إلى المعتدل.[4]

والجواب عن الأول أنه ما لم تترجّح عنده إحدى الفائدتين لم تحصل له إرادةٌ، وحينئذٍ تتعلّق الكراهةُ بالمقابل الآخر، وعن الثاني أن مقابل الحار ما[5] ليس بحارٍّ، والإرادة متعلّقة به.

[٢٣٤. ٤.] (**قوله: فإنّ إرادة غير فاعل الفعل لا تقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقتٍ دون وقتٍ**) فإن إرادة زيد مثلًا إذا تعلّقت بفعل عمرو لا يتخصّص ذلك الفعل بتلك الإرادة، والحال في الكراهة على هذا القياس؛ ولذلك قالت المعتزلة: إرادة الله تعالى متعلّقة بإيمانِ الكفار وطاعاتِ الفساق مع عدم وقوعهما،[6] / [٢٥٧ظ] وكراهته متعلّقة بالكفر والفسوق[7] مع وقوعهما.[8]

[1] عنّ له كذا، أي: ظهر أمامه وعرض واعترض. مختار الصحاح للرازي «عنن».
[2] غ: يرجح.
[3] ب - معا.
[4] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٨ظ.
[5] غ - ما.
[6] ض ك: وقوعها.
[7] ك: والفسق.
[8] ض ك: وقوعها.

وفرق بين الإرادة والشهوة[1] وبين الكراهة والنفرة؛ فإن الإرادة والكراهة قد تتعلّقان بذاتَيهما، فإن الإرادة قد تكون مرادةً، والكراهة قد تكون مكروهةً، بخلاف الشهوة والنفرة؛ فإن الإنسان لا يشتهي الشهوةَ، ولا ينفر عن النفرة.

[٢٢.٥.٢. مبحث الحياة]

[٢٣٥.] قال: فهذه الكيفيات تفتقر إلى الحياة، وهي صفةٌ تقتضي الحسَّ والحركةَ مشروطةٌ باعتدال المزاج عندنا، فلابدّ من البِنْيَة. وتَفْتَقِرُ إلى الروح. وتُقَابِلُ الموتَ تقابُلَ العدم والملكة.

أقول: أي: الكيفيات النفسانية التي ذكرت[2] تفتقر إلى الحياة، وهي صفةٌ تقتضي الحسَّ والحركةَ مشروطةٌ باعتدال المزاج عندنا،[3] أي: الحياة بالنسبة إلينا مشروطة باعتدال المزاج، والمراد باعتدال المزاج أن يكون لموضوعٍ ما مزاجٌ هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه.

ولابدّ في الحياة من البنية، وهي عبارة عن الجسم المركب من العناصر الأربعة؛ لأن الحياة مشروطة باعتدال المزاج، واعتدال المزاج لا يتحقّق بدون البنية.

وتفتقر الحياة إلى الروح، وهي أجسامٌ لطيفةٌ تتولّد من بخارية الأخلاط ساريةٌ في عروقٍ تَنْبُتُ من القلب، وهي التي تسمّى بالشرايين.

[1] ج: وبين الشهوة.
[2] ج - التي ذكرت.
[3] ف - فلابدّ من البنية... مشروطة باعتدال المزاج.

حاشيـة الجـرجـاني

[٢٣٤. ٥.] **(قوله: قد تتعلّقان بذاتَيها)**[1] فإن الفاسق مثلًا قد يريد أن يحصل له[2] إرادة الطاعات، وقد يكره كراهته إياها.[3] وأما الشهوة -أعني: تَوَقَان النفس إلى المستلذّات- فلا يتصوّر تعلّقُها بنفسها. وقول من قال حين سُئِلَ: "ماذا تشتهي؟" "أشتهي أن أشتهي" محمول على إرادة الاشتهاء مجازًا. وكذا الحال في النفرة. وقد يفرق أيضًا بأن المريض قد[4] يريد شربَ دواءٍ، فيشربه ولا يشتهيه؛ بل يتنفّر عنه،[5] والصائم قد يشتهي الطعام ولا يريده، وقد يجتمعان كثيرًا، فبينهما عموم من وجهٍ بحسب الوجود، وقِسْ على ذلك حالَ النفرة والكراهة.

[٢٣٥. ١.] **(قوله: صفةٌ تقتضي الحسَّ والحركةَ) فإن قيل:** المسكور حيّ ولا حس له ولا حركة،[6] والعضو المفلوج حيّ ولا حركة له، فلا تكون الحياة مقتضية لهما.[7]

قلنا: ذلك لوجود المانع، فلا ينافي الاقتضاء.

[٢٣٥. ٢.] **(قوله: أي: الحياة بالنسبة إلينا مشروطة باعتدال المزاج)** إنما قال: «بالنسبة إلينا» احترازًا عن حياته تعالى؛ فإنها غير مشروطة بذلك؛[8] إذ لا يتصوّر هناك اعتدالُ مزاجٍ.

[٢٣٥. ٣.] **(قوله: هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه)** أي: بالنسبة إلى ذلك الموضوع نظرًا إلى خواصه والآثار المطلوبة منه.[9]

[٢٣٥. ٤.] **(قوله: وهي عبارة عن الجسم المركب من العناصر الأربعة)** هذا عند الحكماء. وأما عند المعتزلة فالبنية عبارة عن مجموعِ جواهرَ فردةٍ يقوم بها

[1] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: بذاتيهما.
[2] ك - له.
[3] ض: إياه.
[4] غ - قد.
[5] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٨ظ.
[6] غ + له.
[7] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٨ظ.
[8] غ: باعتدال المزاج.
[9] ب - أي بالنسبة إلى ذلك الموضوع نظرًا إلى خواصه والآثار المطلوبة منه، صح هامش.

ومنهم من استدلّ على امتناع اشتراط الحياة بالبنية بأن القائم بمجموع الأجزاء إما أن يكون حياةً واحدةً، فيلزم حلول العرض الواحد بالمحالّ المتكثّرة، وهو محال، أو القائم بكل جزءٍ حياةٌ على حدةٍ، وهو محال؛ لأن الأجزاء متماثلة، فلو توقّف جوازُ قيام الحياة بجزء واحد على قيام الحياة بجزء آخر لكان القيام بذلك الجزء أيضًا متوقّفًا على القيام بالأول، ويلزم الدور، وهو محال.[1]

أجيب بأنّ الحياة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع، لا من حيث هو[2] أمور متكثّرة حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحالّ متكثرة.[3] وأيضًا: لا نسلّم أنه إن قام بكل جزء حياةٌ على حدةٍ يلزم المحال.[4]

قوله "لأن الأجزاء متماثلة، فلو توقّف جوازُ قيام الحياة بجزء واحد على قيامها بجزء آخر لكان من الجانب الآخر كذلك، فيلزم الدور". **قلنا**: قيام الحياة بكل جزء مشروطٌ باجتماعه بالأجزاء الأُخَر لا بقيام الحياة بها، فلا يلزم الدور.

والموت عبارة عن عدم الحياة عما وُجِدَ فيه الحياة، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

ومنهم من أثبت الموتَ صفةً وجوديةً محتجًّا بقوله تعالى ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك، ٦٧/٢].[5]

وأجيب عنه بأنّ المراد بالخلق التقدير، ولا يجب كونه وجوديًا؛ لأن العدمي مقدّر أيضًا.

[٢.٥.٢٣. باقي الكيفيات النفسانية]

[٢٣٦.] قال: ومن الكيفيات النفسانية: الصِّحَة، والمَرَض، والفَرَح، والغَمّ، والغَضَب، والحُزْن، والهَمّ، والخَجَل، والحِقْد.

[1] هذا المستدلّ هو الرازي، ذكره في المحصل. انظر: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** للرازي، ص ٩٩.

[2] ح و: هي.

[3] هذا الجواب ذكره الكاتبي في المفصل. انظر: **المفصل في شرح المحصل** للكاتبي، ٤٨٤/١.

[4] هذا جواب آخر ذكره الطوسي في تلخيص المحصل. انظر: **تلخيص المحصل** للطوسي، ص ٩٩.

[5] الذي أثبت الموت صفة وجودية هو أبو علي الجبائي. انظر: **تلخيص المحصل** للطوسي، ص ٩٩.

حاشيـة الجـرجاني

تأليفٌ خاصٌ لا يتصوّر قيام الحياة بأقلّ منها. والأشاعرة لم يشترطوا البنية؛ بل جوّزوا قيام الحياة[1] بجوهر واحد.[2]

[٢٣٥. ٥.] **(قوله: أجيب بأنّ الحياة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع)** ولا شكّ أن المجموع من هذه الحيثية شيءٌ واحدٌ إما وحدةً[3] حقيقيةً أو اعتباريةً، فإن لم تكن الحياة ساريةً فيه فلا كلام؛[4] وإن كانت ساريةً فلابدّ في وحدتها الحقيقية من وحدةِ محلِّها وحدةً حقيقيةً، ولا استحالة في عروض الوحدة الحقيقية للأمور المتكثّرة بواسطة صورةٍ أو هيئةٍ وحدانيةٍ كما في السرير والمعجون.[5]

[٢٣٥. ٦.] **(قوله: وأجيب عنه بأن المراد بالخلق التقدير)** هذا ردّ لاستدلال هذه الطائفة بالآية الكريمة لا إبطال لمذهبهم لإثبات المذهب الأول حتى يرد عليه كما توهّم أن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول،[6] ثم الظاهر أنه عدم الحياة عما اتصف بها؛ لأن هذا القدر متحقّق[7] هناك دون الزائد عليه.

[1] ب - بأقلّ منها والأشاعرة لم يشترطوا البنية بل جوّزوا قيام الحياة، صح هامش.

[2] ك: فرد.

[3] ب: واحدة.

[4] غ + فيه.

[5] هذا جواب عن اعتراض ذكره الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٤٨ظ-٢٤٩و.

[6] هذا التوهم لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٤٩و.

[7] ض ك: محقق.

أقول: ومن الكيفيات النفسانية: الصحة والمرض. أما الصحة فهي ملكةٌ أو حالةٌ تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمةً. والمرض ملكةٌ أو حالةٌ تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غيرَ سليمةٍ.

ومن الكيفيات النفسانية: الفرح، والغم، والغضب، والحزن، والهمّ، والخجل، والحقد. كلُّها غنية عن التعريف؛ لأن كل أحد[1] يدرك بالضرورة حقائق هذه الأمور، ويُمَيِّزها عن غيرها، فتستغني عن التعريف.

وهذه الكيفيات تابعة لانفعالاتٍ خاصةٍ بالروح الذي في القلب، ثم ذلك الانفعال يشتدّ ويضعف / بسبب [٧٦ظ] اشتداد الاستعداد وضعفه. والسبب المُعِدّ لأصل الفرح هو كون حامله -أعني: الروح الذي في القلب- على أفضل أحواله في الكم والكيف. أما في الكم فهو أن يكون الروح كثير المقدار، وكثرةُ المقدار تعتبر لأمرين: أحدهما لأجل أن زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة، وثانيهما أنه إذا كان كثيرًا يبقى قسطٌ وافٍ[2] منه في المبدأ وقسطٌ وافٍ[3] للانبساط الذي يكون عند الفرح؛

[1] و: واحد.
[2] وح: وافر.
[3] وح: وافر.

حاشية الجرجاني

[٢٣٦. ١.] (**قوله: ومن الكيفيات النفسانية: الصحة والمرض**) هذه الكيفيات النفسانية أيضًا مخصوصة[1] بذي الحياة إلا الصحة والمرض؛ فإن أفعال النبات من الجذب والهضم وغيرهما إذا كانت سليمةً كان النبات صحيحًا، / وإن كانت مَؤُوفَةً كان مريضًا. [٢٥٨و]

قال الكاتبي: إن التعريفين المذكورين لا يتناولان صحة النبات ومرضه؛ لأن الملكة والحال من الكيفيات المخصوصة بذوات الأنفس، والنبات ليس منها[2] وفيه بحث؛ لأن النبات له نفسٌ نباتيةٌ تصدر عنها أفاعيلُ مُتَفَنِّنَةٌ[3] مسمّاةٌ بالأفعال الطبيعية. اللّهم إلا أن تخصّ[4] الحال والملكة بالنفوس ذوات الشعور. وتقديم الملكة على الحال في التعريفين مع تأخّرها عنها في الوجود؛ لكونها أكمل القسمين وأقوى فيما نسب إليهما من اقتضاء سلامة الأفعال أو آفتها، فإن صدور أصل الأفعال منسوب إلى الموضوع، وصدورها بوصف السلامة أو الآفة منسوب إلى الملكة والحالة، فالصادر عن الموضوع غير الصادر عنهما كما تُشْعِرُ به عبارةُ الحدّ، فلا تنافي فيها. والمرض بالمعنى المذكور يُقابِلُ الصحةَ تقابلَ الضدّين، وقد يُفسَّر بعدم الملكة والحالة المذكورتين في تعريف الصحة؛ فإن هذا العدم كافٍ في عدم سلامة الأفعال المسمّى بالآفة، فيقابلها حينئذٍ تقابلَ العدم والملكة.

[٢٣٦. ٢.] (**قوله: لأن كل أحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الأمور**) يعني: أنها أمورٌ وجدانيةٌ لا شبهة في وجودها، وحقائقُها معلومةٌ متميّزةٌ بعضها عن بعض وعما عداها بالوجدان أيضًا فوق ما يتصوّر من التعريفات التي تُذكَر لها، فهي غنية عنها إلا أن يراد بها تفسير الألفاظ الموضوعة بإزائها. وقد سبق لك كلام في هذا المعنى.[5]

[٢٣٦. ٣.] (**قوله: والسبب المُعِدّ لأصل الفرح**) قالت الحكماء: أن لوجود الحوادث[6] في عالمنا هذا مبدأً عامَّ الفيض، وأن فيضه إنما يتخصّص بسبب تخصّص[7] قبول المواد، فوجب أن تُعرَف الأسباب المُعِدّة لوجود هذه الكيفيات النفسانية. واتفقوا على أن الفرح والغم والغضب والخوف كيفيات تابعة لانفعالاتٍ خاصةٍ بالروح الذي في القلب، ثم إن تلك الانفعالات والكيفيات التابعة لها قد تشتدّ وتضعف لا بسبب الفاعل الفياض؛ بل بسبب[8] اشتداد استعداد الجوهر المنفعل وضعفه. قالوا: ولأصل الفرح سببٌ جسمانيٌ يُسمَّى سببًا مُعِدًّا، وسببٌ نفسانيٌ يُسمَّى سببًا فاعليًا، ولاشتداده أيضًا سببٌ، وهكذا الحال في الغم.

[1] غ: مختصة.
[2] انظر: المنصص في شرح الملخص للكاتبي،
[3] ك: نفسية.
[4] ض: يختص.
[5] انظر: الفقرة ٢. ٥.
[6] ض: الحادث.
[7] ب - بسبب تخصص، صح هامش.
[8] غ - الفاعل الفياض بل بسبب.

لأن القليل تجذبه الطبيعةُ وتضبطه هناك، ولا تُمَكِّنُه من الانبساط. وأما في الكيف فهو أن يكون معتدلًا في اللطافة والغلظ، وأن يكون شديد الصفاء والنورانية. والأسباب المعدّة لأصل الغم مقابلات هذه الأسباب.

والأسباب الفاعلة للفرح هيئات نفسانية، والأصل فيها تخيّلُ الكمالِ إما العلم أو القدرة. ويندرج في هذه الأسباب الإحساسُ بالمحسوسات الملائمة، والتمكّنُ من تحصيل المراد، والاستيلاءُ على الغير، وإظهارُ ذلك الاستيلاء، والخروجُ عن الأمور المُؤْلِمَة، وتذكّرُ الأمور الملذّة. ومقابلات هذه الأمور هي الأسباب الفاعلة للغم.

والأسباب الموجبة لشدّة الفرح والغم هي شدّة هذه الأسباب. ويتبع الفرحَ تَقَوّي الطبيعةِ وتخلخلُ الروحِ، ويتبع الأوّلَ اعتدالُ مزاجِ الروحِ وحفظُها عن التحلّل وكثرةُ تَولُّد بدل المتحلّل، ويتبع الثانِيَ الاستعدادُ للانبساط للُّطفِ وانجذابُ المادة الغاذية إليه بحركة الروح بالانبساط إلى غير جهة الغذاء. وتتبع الغمَّ مقابلاتُ هذه.

ومن الكيفيات النفسانية: الغضب، والحزن، والهمّ، والخجل، والحقد. وجميع الكيفيات النفسانية تلزمها حركات الروح إما إلى خارج أو إلى داخل، وعلى التقديرين إما دفعةً[1] أو قليلًا قليلًا. أما الحركة إلى خارجٍ دفعةً ففي الغضب، وقليلًا قليلًا ففي الفرح.[2] وأما الحركة إلى داخلٍ دفعةً ففي الخوف، وقليلًا[3] قليلًا ففي الحزن. وقد يتفق أن تتحرك الروح إلى جهتين في وقت واحد إذا كان العارض يلزمه عارضان، كالهمّ؛[4] فإنه يوجد معه غضبٌ وحزنٌ، فتختلف الحركتان؛ لأن الغضب تلزمه الحركة إلى خارج، والحزن تلزمه الحركة إلى داخل، وكالخجل؛ فإن عند حصوله تنقبض الروح أوّلًا إلى الباطن، ثم إذا فكّرَ وعَلِمَ أنه ليس فيه[5] كثيرُ مضرةٍ ينبسط ثانيًا.

[1] و + مطلقًا.
[2] ج: الروح.
[3] و: قليلًا.
[4] و: كالغم.
[5] ج: منه.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٣٦. ٤.] (قوله: والأسباب المعدّة لأصل الغم مقابلات هذه الأسباب) فهي إما قلة الروح كما في النَّاقِهِ[1] والمنهوكِ بالمرض والشيخِ، وإما غلظ الروح كما في السوداوي، وإما رقّته كما في المرأة، وإما كدورته كما في السوداوي أيضًا.

[٢٥٨ظ] [٢٣٦. ٥.] (قوله: ويندرج في هذه الأسباب) أي: الأسباب الفاعلة للفرح. ولا يخفى / أن الإحساسَ بالمحسوسات الملائمة وتَذكُّرَ الأمور المُلِذَّة[2] راجعان إلى العلم، والباقية راجعة إلى القدرة، فهما مرجعا الكمال، كما أن الجهل والعجز مرجعا النقصان. ويندرج فيهما أيضًا مقابلات الأمور المندرجة في العلم والقدرة. والأسباب الموجبة لشدة الفرح والغم هي شدة الأسباب الموجبة لأصلهما. وهناك شيء آخر موجب للشدة، وهو تكرّر الفرح أو الغم؛[3] لأن الجسم الواحد إذا تكيّف بكيفية مِرَارًا حصل فيه استعدادٌ أتمُّ لقبول تلك الكيفية. ألا يرى أن الجسم إذا سُخِّن مِرَارًا كان أسرع تسخينًا وأشدّ سخونةً.

ويتبع الفرح أمران: أحدهما[4] تقوّي الطبيعة، ويتبعه الأمور الثلاثة المذكورة، والثاني[5] تخلخل الروح، ويتبعه شيئان: الأول الانبساط للطف القوام، والثاني انجذاب المادة الغاذية إليه؛ لأن الروح إذا تحرّك بالانبساط إلى خلاف جهة الغذاء وجب أن يستتبع الغذاءَ إما لتلازم صفائح الأجسام وإما لامتناع الخلاء. ويتبع الغم أيضًا أمران: الأول[6] ضعف الطبيعة، وتتبعه ثلاثةُ أشياءَ: خروجُ مزاج الروح عن الاعتدال واستعدادُ الروح للتحلّل[7] وقلةُ تولّد بدل ما يتحلّل،

[1] نقه من المرض من باب طرب وخضع إذا صحّ وهو في عقب علته فهو ناقه. مختار الصحاح للرازي «نقه».
[2] غ: الملتذة.
[3] ب - هي شدة الأسباب الموجبة لأصلهما وهناك شيء آخر موجب للشدة وهو تكرر الفرح أو الغم، صح هامش؛ ك: والغم.
[4] غ: الأول.
[5] ب: الثاني، صح هامش.
[6] غ: أحدهما.
[7] ض ك: للتحليل.

والحقد يعتبر في تحقّقه أمران: أحدهما[1] الغضب الثابت، والثاني كون الانتقام لا في غاية الصعوبة ولا في غاية السهولة.

[٢٤.٥.٢. الكيفيات المختصة بالكميات]

[٢٣٧.] **قال: والمختصةُ بالكمّياتِ المتَّصِلةِ كالاستقامة والانحناء، والتقعير والتقبيب، والشكل والخِلْقَة؛ والمنفصلةِ كالزوجية والفردية.**

أقول: لما فرغ من النوع الثالث من الكيفيات شرع في النوع الرابع منها، وهي الكيفيات المختصة بالكمّيات، ونعني[2] بالكيفيةِ[3] المختصةِ بالكمياتِ الكيفيةَ[4] التي تعرض للكمّيات بالذات وأوّلًا، وبواسطة الكمّيات لغيرها.

والكيفية المختصة بالكميات[5] إما أن تعرض للكم المتصل وإما أن تعرض للكم المنفصل. أما العارض للكم المتصل فكالاستقامة والانحناء، والتقعير والتقبيب، والشكل والخِلْقَة. وأما العارض للكم المنفصل فكالزوجية والفردية، والصَّمَم والمُنْطَقِية وغيرها.

[٢٣٨.] **قال: فالمستقيم: أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين. وكما أنه موجود فكذا الدائرة. والتضادُّ منتفٍ عن المستقيم والمستدير، وكذا عن عارضَيهما.[6] والشكل: هيئةُ إحاطةِ الحدّ أو الحدود بالجسم. ومع انضمام اللون تحصل الخِلْقَة.**

أقول: الخط المستقيم: أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين. وفي هذا التعريف نظر؛ فإنه إنما يستقيم أن لو صحّ اتصاف شيء من تلك[7] الخطوط

[1] ح - أحدهما، صح هامش.
[2] و ح: نعني.
[3] و: الكيفية.
[4] و - الكيفية.
[5] ج - ونعني بالكيفية المختصة بالكميات الكيفية التي تعرض للكميات بالذات وأولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفية المختصة بالكميات، صح هامش.
[6] و: عارضهما.
[7] ح - تلك.

حاشية الجرجاني

والثاني تكاثف الروح بسبب البرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية؛ لشدة احتقان الروح وانقباضه، ويتبعه شيئان: الاستعداد لعدم الانبساط وعدم انجذاب المادة الغاذية إليه.

[٢٣٦. ٦.] **(قوله: أحدهما الغضب الثابت)** إذا كان الغضب ثابتًا وكان الانتقام غيرَ مأيوسٍ منه -لغاية صعوبته- ولا متيقَّنٍ به -لغاية سهولته- كانت النفس مشتاقة إليه أبدًا جاعلةً للمغضوب عليه نصب العين، فيُورِثُه ذلك حقدًا. ولا اشتياق لها إلى ما أَيِسَتْ منه؛ لأنه كالممتنع، ولا إلى ما تيقّنت بسهولته؛[1] لأنه كالحاصل، فلا يُورِثُها حقدًا؛ فلذلك لا يُتصوَّر حقدٌ بين السلطان ورعيته.

[٢٣٧. ١.] **(قوله: والصَّمَم والمُنْطَقِية وغيرها)** المُنطَق يُطلَق على معنيين: أحدهما المجذور، وهو العدد الحاصل من ضربِ عددٍ في نفسه، والثاني العدد الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة التي هي النصف إلى العُشْر. والأصمّ يقابله بالمعنيين. ومن كيفيات المنفصل الأوّلية والتركيب، أي: كون العدد بحيث لا يعدّه إلا الواحد وكونه بحيث يعدّه غيرُ الواحد أيضًا.

[٢٣٨. ١.] **(قوله: أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين)** هذا ما ذكره أرشميدس.[2] **قال الإمام:** وفيه شك؛ لأن الخط المستدير يمتنع أن يصير مستقيمًا؛ إذ لا معنى للخط المستدير إلا تلك النهاية المخصوصة،

[1] ك: لسهولته؛ ض ب: بسهولة.
[2] هو حكيم رياضي يوناني، ولد في جزيرة سرقوسة بجزيرة صقلية، ودرس في الإسكندرية. وكان من أشهر علماء الإسكندرية بعد أقليدس. عاش بين (٢٨٧-٢١٢ ق.م.). انظر: **الفهرست** لابن النديم، ص ٣٢٦؛ **كتاب إخبار العلماء** لابن القفطي، ص ٤٨-٤٩.

بأنه أقصر من الباقي. ولا يصحّ؛ لأنه لا يمكن انطباق أحدهما على الباقي؛ إذ لو أمكن لأمكن أن يصير المستدير مستقيمًا، وبالعكس، ولا يمكن ذلك.[١] ورُسِمَ أيضًا بأنه الذي إذا فُرِضَ عليه نُقَطٌ كانت في سمتٍ واحدٍ، أي:

[١] هذا النظر ذكره الرازي في المباحث المشرقية. انظر: المباحث المشرقية للرازي، ٥٣٩/١-٥٤٠.

حاشية الجرجاني

[٢٥٩و] فإذا وجد المستقيم فلم تبق تلك النهاية الأولى؛ بل زالت وحدثت نهاية أخرى، / فتبيّن أن المستقيم والمستدير والمنحني أنواع متخالفة، وأن الاستقامة والاستدارة والانحناء إما فصول منوّعة وإما[١] لوازم للفصول المنوّعة، فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط. وإذا[٢] كان كذلك استحال انطباق أحد هذه الأنواع على نوع آخر منها، فامتنع[٣] أن يُوصَف المستقيم مثلًا بأنه أزيد أو أنقص من المنحني أو مساوٍ له. وظهر من هذا أن ما يقال: "إن كل قوس فهي[٤] أعظم من وترها" كلامٌ مجازيٌّ على سبيل التخيل الكاذب.[٥]

وقد أجيب عن ذلك بوجهين: أحدهما: أنا لا نسلّم أنه[٦] إذا وُجِد المستقيم لم تَبْقَ تلك النهاية المخصوصة[٧] التي هي المستديرة؛ بل ذات ذلك الخط باقٍ بحاله؛ لكن زال عنه صفة الاستدارة إلى صفة الاستقامة، فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما إلى الآخر. والثاني: أن انطباق[٨] المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستوٍ حتى تعود إلى وضعها، فإن محيط دائرة على سطح تلك الكرة ينطبق على خطٍّ مستقيمٍ في ذلك السطح. غاية ما في الباب أن الانطباق ههنا تدريجي، وفي المستقيمين مثلًا دفعي، على أنا لا نسلّم اعتبار الانطباق أصلًا في التساوي والحكم به. وللكلام من الجانبين مجال. وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الأفاضل[٩] في حركة الدحرجة.[١٠]

[٢٣٨. ٢.] (قوله: ورُسِمَ أيضًا) هذا الرسم هو[١١] الذي ذكره أقليدس،[١٢] وهو ظاهر. والمراد بانطباق أجزائه المفروضة على جميع الأوضاع(أ) أن أجزاءه المفروضة تنطبق على الأجزاء[١٣] المفروضة في مثله[١٤] على جميع الأوضاع. وهذا المعنى لا يوجد في غير الخطوط المستقيمة كما لا يخفى.

[١] ض: أو.
[٢] ب: إذا.
[٣] ب - فامتنع، صح هامش.
[٤] ض - فهي.
[٥] انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ٨٧ظ.
[٦] ض - أنه.
[٧] ض - المخصوصة.
[٨] ض: انطباق.
[٩] هو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي الشافعي الشهير بقطب الدين الشيرازي (ت. ٧١٠هـ/١٣١١م). تخرج على نصير الدين الطوسي، وبرع في المعقولات، ولازم بالآخرة الحديث سماعًا. دخل بغداد ودمشق ومصر، واستوطن بالآخرة تبريز. وله تصانيف كثيرة في علم الهيئة والرياضة والطب واللغة والأصول مثل نهاية الإدراك في دراية الأفلاك، شرح الكليات، شرح مختصر ابن الحاجب، شرح مفتاح العلوم المسمى بمفتاح المفتاح. انظر: الطبقات الشافعية للسبكي، ٣٨٦/١٠.
[١٠] يريد بهذه الرسالة الرسالة المعمولة في حركة الدحرجة وفي النسبة بين المستوي والمنحني لقطب الدين الشيرازي. تم تحقيقها وترجمتها إلى اللغة الفرنسية. انظر: Roshdi Rashed, *Angles et grandeur: D'Euclide a Kamāl al-Dīn al Fārisī*, Berlin 2005, s. 488-605.
[١١] ض - الرسم هو.
[١٢] هو أقليدس المهندس النجار الصوري (٣٢٣-٢٨٣ ق.م.)، وهو ابن نوقطرس بن برنيقس، المظهر للهندسة المبرز فيها، ويعرف بصاحب جومطريا، واسم كتابه في الهندسة باليوناني الأسطروسيا، ومعناه أصول الهندسة. انظر: كتاب إخبار العلماء لابن القفطي، ص ٤٥-٤٦.
[١٣] ب: أجزاء.
[١٤] ض - في مثله.

منهوات

(أ) وفي هامش د: أقول: المراد بانطباق بعض أجزائه على بعض هو أنه لو أُنصِفَ الخط المستقيم ينطبق أحدهما على الآخر بأيّ وضعٍ -سواء كان أمام الآخر أو خلفه-، بخلاف الخط المنحني؛ فإنه إذا أُنصِفَ حَدَثَ قوسان ينطبق أحدهما على وضعٍ مخصوصٍ دون آخر. وقوله "بعضها على بعض" يتأدّى(١) فساد ما ذكر، فتأمل. "نور الله". | (١) كذا قرأنا، والصورة: ىٮوٮح.

لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض. وقد يُرسَم[1] بأنه الذي تنطبق أجزاؤه المفروضةُ بعضها على بعض على جميع الأوضاع، بخلاف المنحني؛ فإنه ربما انطبق قَوْسَان إذا جُعِل مقعَّر إحداهما[2] في محدَّب الأخرى.[3] وأما على غير هذا الوضع فلا ينطبق.

[٧٧و] ولا شكَّ في وجود الخط / المستقيم. وكما أنه موجود فالدائرة أيضًا موجودة، وهي: سطحٌ يُحِيطُ به خطٌّ واحدٌ يُفرَضُ في داخله نقطةٌ تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه. ويُتصوَّر وجودها بأن يُتوهَّم ثبات أحد طرفَيْ خطٍّ مستقيمٍ متناهي الطرفين، وحُرِّك طرفُه الآخر منه إلى أن عاد إلى وضعه الأول، والنقطة الثابتة هي مركزُها، والخطُّ المارُّ بالمركز المنتهي إلى المحيط من الجانبين قطرُها.

والتضاد متنفٍ عن المستقيم والمستدير، أي: الخط المستقيم[4] لا يكون ضدًّا للخط المستدير؛ لأن المتضادَّيْن لابدّ وأن يكون تواردهما على موضوعٍ واحدٍ بعينه، والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوعٍ[5] واحدٍ؛ لأنّ موضوعَ الخط المستدير سطحٌ مستديرٌ، وموضوعَ الخط المستقيم سطحٌ مستوٍ. وإذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين

[1] و ح: ويرسم.
[2] ج ح ف: أحدهما.
[3] و: آخر.
[4] و + والمستدير أي الخط المستقيم.
[5] ج - واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع، صح هامش.

وقد يُرسَم المستقيم بأنه الذي إذا أُثبِتَ نهايتاه وفُتِلَ[1] لا يتغيّر وضعُه. ويُرسَم أيضًا بأنه الذي إذا وقع طرفه في امتداد شعاع البصر يستر[2] وسطه، وهذا أقرب إلى فهم العامة، فإن النَّبَّال[3] إذا أراد أن يَعرِفَ استقامة القدح أوقعه في امتداد الشعاع.

[٢٣٨. ٣.] **(قوله: ولا شكَّ في وجود الخط المستقيم) قد يقال:** لابدّ له من دليل؛ لجواز أن تكون الخطوط كلها منحنيةً قليلةَ الانحناء، فلا يدرك بالحس. وأيضًا: قوله «وكما أنه موجود فالدائرة أيضًا موجودة» إن أراد به القياس التمثيلي فهو لا يفيد اليقين، وإن أراد توقّف وجودها على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع؛[4](1) لأن القوس المنطبقة على سطح مستوٍ إذا أُثبِتَ أحدُ طرفيها وحُرِّك الآخر إلى أن يعود إلى وضعه الأول[5] حصلت الدائرة.[6]

واعلم أنهم قالوا: إذا تحرّكتْ نقطةٌ في سمت واحد حَدَثَ خط مستقيم. وإذا أُثبِتَ أحدُ طرفيه وحُرِّك الآخر إلى أن يعود إلى وضعه الأول حدثت دائرةٌ كما ذكره. وإذا قُطِعَتْ الدائرةُ / بنصفين وأُقِيمَ الخط المنصف على حاله وحُرِّك النصف إلى أن يعود إلى وضعه حدثت كرةٌ. وهذه كلها تخيّلات لتسهيلِ تصوّرِ هذه الأمور، وإلا فالنقطة متأخرة عن الخط المتأخر عن السطح المتأخر عن الجسم؛ ضرورة تأخُّرِ العارضِ عن المعروض، فكيف يُوجَد المتقدم بحركة المتأخر. [٢٥٩ظ]

[٢٣٨. ٤.] **(قوله: لأنّ موضوعَ الخط المستدير سطحٌ مستديرٌ، وموضوعَ الخط المستقيم سطحٌ مستوٍ)** الحكم الثاني صحيح،[7]

[1] غ: ونقل.
[2] ض غ ب: ستر.
[3] النَّبلُ السهام بلا واحد، جمعه أنبال ونبال ونبلان. والنَّبَّال هو صاحب النبل وصانعه. انظر: **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «نبل».
[4] غ: فممنوع.
[5] ض غ ب - إلى أن يعود إلى وضعه الأول.
[6] ههنا اعتراضان ذكرهما نصير الحلّي. انظر: **الحاشية** لنصير الحلّي، ٢٤٩و-٢٤٩ظ.
[7] ض - صحيح.

— منهوات

(1) وفي هامش ع: وأيضًا الثابت من إدارة الخط المستقيم وجود الدائرة في الوهم لا وجودها في الخارج الذي هو المطلوب إثباته ههنا، فكان قوله «اعلم إلخ.» إشارة إلى هذا الرد، فتأمل ولا تغفل. "لمحرره".

لم يكن عارضاهما[1] -أعني: الاستقامة والاستدارة- متضادين.

والشكل: هيئةُ إحاطةِ الحدِّ أو الحدودِ بالجسم، والحدّ: ما به ينتهي الشيء، كالكرية والتثليث والتربيع. وإذا[2] انضمّ اللون مع الشكل يكون المجموع خِلْقَةً.

[1] و: عارضهما.
[2] و: إذا.

حاشية الجرجاني

دون الأول؛[(ا)] لأن الدائرة سطحٌ مستوٍ، وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير، وعلى تقدير تسليمه أيضًا يقال: لم لا يجوز أن تكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين[1] عليه لا جزأين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد.[2] وأما قوله «لم يكن عارضاهما -أعني: الاستقامة والاستدارة- متضادين»[(ب)] فمردودٌ بأن عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين. ألا يرى أن الأسود والأبيض لا يتضادّان؛ لصدق الجوهر عليهما مع أن عارضيهما متضادان.[3] فإن استدل بأنهما لا يتواردان على خط واحد فجوابه ما مرّ.

[٢٣٨. ٥.] (قوله: هيئةُ إحاطةِ الحدِّ أو الحدودِ بالجسم) هذا تعريف للشكل العارض للجسم، وإذا أبدل الجسم بالمقدار يتناول العارض للسطح أيضًا. وقوله «كالكرية» تمثيل للشكل بعد التنبيه، على أن المراد بالحدّ ههنا هو الطرف.

[٢٣٨. ٦.] (قوله: يكون المجموع خِلْقَةً) فهي مركبة من الكيفيات المحسوسة -أعني: اللون- ومن الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة -أعني: الشكل-، وباعتبار الخِلْقَة يُوصَف الشخص بالحسن والقبح.

[1] ب - عند تعاقب الشرطين، صح هامش.
[2] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٩ظ.
[3] هذا الرد أيضًا لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٩ظ.

منهوات

(ا) وفي هامش ك: أقول: الحكم الثاني أيضًا غير صحيح؛ لأن الخط المستقيم قد يُوجَد في السطح الغير المستوي، فإن محيطَ الأسطوانة -وكذا محيطَ المخروط- غيرُ مستوٍ، وقد يُوجَد فيهما خط مستقيم. "علي قوشجي". قيل له: يمكن أن يقال: إنهما مستويان في جهةِ استقام الخط فيها، لكنه يخالف ما اشتهر في تعريف السطح المستوي. نعم، لو قيل أنه لا خطٌّ مستقيمًا بالفعل في سطح المخروط المستدير والأسطوانة المستديرة. والكلام ليس إلا فيه. وأما في المضلعين فيوجد السطح المستوي بلا مرية. وبهذا اندفع أيضًا ما قيل من أن صحة الحكم الثاني مخالفة لما صرّح به في شرح التذكرة من قوله «وإنما اعتبر الجهات دون الجهتين؛ احترازًا عن سطحَيِ المخروطِ والأسطوانةِ المستديرين؛ إذ يمكن أن تخرج فيهما خطوطٌ مستقيمةٌ في جهتين بعضها في قاعدتهما وبعضها في المستدير» بناءً على أنه يُفهَم منه جوازُ كون المستدير موضوعًا للخط المستقيم، فتأمّل فيما إذا خُدِشَ وجه السطح المستدير من الأسطوانة أو المخروط بالسكّين، فإن الظاهر ههنا وجود الخط المستقيم بالفعل، مع أن موضوعه ليس سطحًا مستويًا، إلا أن يقال: موضع الخدش يصير سطحًا مستويًا فيحدث خطّان مستقيمان من جانبيه، فيكون كل خط منهما حدًّا مشتركًا بين السطحين أحدهما مستوٍ والآخر مستدير، كما أن خطُّ نصفِ الكرة خطٌّ واحدٌ مستديرٌ مشتركٌ بين السطحين أحدهما مستوٍ والآخر مستدير، وقس عليه. "لي [يعني: ناسخ ك]".

(ب) وفي هامش ك: أقول: لعل مراد المصنف بما ذكر ما قالوا من أن المستقيم لا يُضادُّ المستدير؛ بل الاستقامة لا تُضادُّ الاستدارة؛ لأن كل خط مستقيم يمكن أن يكون وترًا لقسي غير متناهية، فلو كان المستقيم ضدًّا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص أضدادٌ غيرُ متناهيةٍ هي المستديرات المذكورة، وذلك باطل؛ إذ ضد الواحد واحد كما مرّ في بحث التضاد. وأيضًا كلُّ قوسٍ يُفرَض ضدًّا لذلك الخط فهناك قوس أخرى أعظم تحدّبًا من الأولى، فتكون هذه بالضدية أولى، فلا يكون شيء من تلك القسي ضدًّا له.

واعترض عليه بأن القوس التي يوترها المستقيم من العظيمة التي هي على محدّب الفلك الأعظم أعظم ما وُجِد في الخارج من القسي، فهي في غاية الخلاف، فهي بالمضادة أولى من غيرها. "أستاذي علي القوشجي رحمه الله".

[٢٥.٥.٢. مقولة الإضافة وأحكامها]

[٢٣٩.] قال: الثالث: المضاف حقيقيٌ ومشهوريٌّ،[١] ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل[٢] أو القوة. ويَعرِضُ للموجودات أجمع. وثبوتُه ذهنيٌّ؛ وإلا تسلسل، ولا ينفع تَعلُّقُ الإضافةِ بذاتها، ولتَقَدَّمَ وجودُها عليه، ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الأعداد، وتَكثُّرَ صفاتُه.

أقول: لما فرغ من الجنس الثاني من الأعراض -أي: الكيف- شرع في الجنس الثالث منها، وهو الإضافة. الإضافة[٣] تُطلَق على معنيين: أحدهما نفس ذلك الأمر النسبي العارض، وهو المضاف الحقيقي. والثاني المجموع الحاصل من الماهية التي تَعرِضُ لها الإضافة ومن الإضافة العارضة لها، ويُسمَّى المضاف المشهوري. مثال الأول الأبوة، والثاني الأب.

فالمضاف الحقيقي: هو[٤] هيئةٌ تكون ماهيتها معقولة بالقياس إلى تَعقُّلِ هيئةٍ أخرى، تكون تلك الهيئةُ أيضًا معقولةً بالقياس إلى تَعقُّلِ الهيئة الأولى، سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالأبوة والبنوة، أو متوافقتين كالأخوة من الجانبين.

وليس كلُّ نسبةٍ إضافةً؛ فإن النِسَبَ التي هي غير الإضافة وإن كانت ماهيتها معقولةً بالقياس إلى تَعقُّل شيء آخر؛ لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولًا بالقياس إلى تَعقُّل[٥] النسبة، فالنسبةُ التي لا يُؤخَذ[٦] الطرفان فيها من حيث هي نسبةً غيرُ إضافةٍ، والنسبةُ التي يُؤخَذ[٧] الطرفان فيها هي الإضافة، والأمور التي تُؤخَذ منسوبةً بلا زيادةٍ فهي منسوبةٌ فقط. وإن أُخِذَتْ منسوبةً[٨] على هذا الشرط فهي مضافةٌ مشهوريةٌ، فالمضاف المشهوري هو معروض المضاف الحقيقي مع المضاف الحقيقي.

[١] ف: أو مشهوري.
[٢] ج: في الفعل.
[٣] و - الإضافة.
[٤] و ح - هو.
[٥] ح - شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس إلى تعقل، صح هامش.
[٦] و ح: يوجد.
[٧] و ح: يوجد.
[٨] و + به.

حاشية الجرجاني

[٢٣٩. ١.] **(قوله: وهو المضاف الحقيقي)** هذا هو الذي عُدَّ من[١] المقولات. وأما المشهوري فهو مركب من المقولة[٢] ومعروضها. وقد يُطلَق المضاف على المعروض وحده كما ذكر[٣] في ***الملخّص***،[٤] ولا غرض يتعلّق به.

[٢٣٩. ٢.] **(قوله: هو هيئةٌ)** الهيئة تُطلَق على جميع مقولات الأعراض من حيث إنها حاصلة في موضوعاتها، كما أن العرض يُطلَق عليها باعتبار عروضها لها. وقوله «إلى تَعقُّلِ هيئةٍ أخرى»[٥] أي: إلى هيئةٍ أخرى معقولةٍ معها.

[٢٣٩. ٣.] **(قوله: فإن النِسَبَ التي هي غير الإضافة)** النسبة من حيث هي هي لا تُتصوَّر إلا بين شيئين، أعني: المنسوب والمنسوب إليه، ويكون تعقُّلُها موقوفًا على تعقُّلِ كلّ واحدٍ منهما، ولا يكون تعقّل شيء منهما من حيث ذاته موقوفًا[٦] على تعقّلها ولا مستلزمًا له. وقد يكون لبعض النسب مع كونه على هذه الصفة حالة أخرى، وهي أن تكون بإزائه نسبة أخرى / لا تُعقَلان إلا معًا، وتُسمَّى حينئذٍ [٢٦٠و] نسبةً متكرّرةً، كالأبوة مثلًا، فإنها مع كونها نسبةً بين ذاتَيْ الأبِ والابنِ موقوفةٌ[٧] تعقُّلُها على تعقّلهما،[٨] بإزائها البنوة التي حالها كذلك، فهذه النسبة المتكررة هي مقولة المضاف بخلاف سائر النسب، فالطرفان في المضاف[٩] كلاهما نسبة، بخلاف النسب التي هي غير المضاف؛ فإن أحد الطرفين هناك نسبة، والآخر ليس بنسبة.

[١] ض غ ب: في.
[٢] ض: مقولة.
[٣] ض - ذكر، صح هامش؛ ك: ذكره.
[٤] انظر: **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ٨٩و.
[٥] غ - أخرى.
[٦] ض: متوقفا.
[٧] ب - موقوفة.
[٨] ب - على تعقلهما؛ ك: تعقلنا.
[٩] ض - في المضاف.

وللمضـاف خاصتـان مطلقتـان: إحداهمـا وجـوب الانعكـاس، أي: الحكـم بإضافـة كل منهمـا إلـى صاحبـه، فإن الأب أب الابـن، وكذلـك[1] الابـن ابـن الأب، والعبـد عبـد المولـى،[2] والمولـى مولـى العبـد،[3] وهـذا الانعكـاس يخالـف الانعكـاس الحملـي المذكـور فـي المنطـق. والأخـرى وجـوب التكافـؤ فـي لـزوم الوجـود بالفعـل أو بالقـوة، أي: إذا كان أحـد المضافيـن موجـودًا بالفعـل فلابـدّ وأن يكـون الآخـر موجـودًا بالفعـل، وإذا كان أحدهمـا موجـودًا بالقـوة فلابـدّ وأن يكـون الآخـر موجـودًا بالقـوة؛[4] لكـن يجـوز أن يكـون معـروض إحـدى الإضافتيـن موجـودًا دون الآخـر. مثـالُ كـون المضافيـن موجوديـن بالفعـل كـونُ الشـخصين بالفعـل أحدهمـا أب والآخـر ابـن. مثـالُ كونهمـا موجوديـن بالقـوة كـونُ الشـخصين بحيـث يكـون مـن شـأن أحدهمـا التقـدّم، ومـن شـأن الآخـر التأخـر بحسـب المكـان.

وتَعْرِضُ الإضافـةُ لجميـع الموجـودات. أمـا للواجـب تعالـى فكالأول. وأمـا للجوهـر فكالأب. وأمـا للكـم فكالصغيـر والكبيـر. وأمـا للكيـف[5] فكالأحـرّ والأبـرد. وأمـا للإضافـة فكالأكبـر والأصغـر. وأمـا للأيـن فكالأعلـى والأسـفل. وأمـا للمتـى فكالأقـدم والأحـدث. وأمـا للوضـع فكالأشـدّ انتصابًـا وانحنـاءً. وأمـا للملـك فكالأكسـى والأعـرى. وأمـا للفعـل فكالأقطـع والأصـرم. وأمـا للانفعـال فكالأشـدّ انكسـارًا / وانقطاعًـا. [٧٧ظ]

والمضـاف مـن الأمـور الاعتباريـة؛ فثبوتـه[6] ذهنـي، يجـب أن يحـدث فـي العقـل إذا عَقَلَ العقـلُ ذلـك الشـيء الـذي يكـون معروضًـا لـه مـع مـا يُقَـاس إليـه. واحتـجّ علـى أنـه ليـس بموجـود[7] فـي الأعيـان بوجـوه:[8]

الأول: أنـه لـو كان موجـودًا فـي الأعيـان لـزم التسلسـل إلـى غيـر النهايـة فـي الأمـور الموجـودة المرتّبـة، والتالـي باطـل.

[1] ط: وكذا.
[2] ج ف: للمولى.
[3] ج ف: للعبد.
[4] ج - موجودا بالفعل وإذا كان أحدهما موجودا بالقوة فلابدّ وأن يكون الآخر موجودا، صح هامش.
[5] و: الكيف.
[6] و: ثبوته.
[7] ح: موجودا.
[8] و: لوجوه.

حاشيـة الجـرجاني

فقـول الشـارح «فالنسـبة التـي[1] لا يُؤخَـذ[2] الطرفـان فيهـا مـن حيـث هـي نسـبة» مبتـدأ خبـره قولـه «غيـر إضافـة»،[3] ولفـظ "نسـبة" منصـوبٌ، عاملـه "لا يؤخـذ"،[4] ولابـدّ مـن تقديـر لفـظ "نسـبة" بعـد قولـه «والنسـبة التـي يؤخـذ[5] الطرفـان فيهـا».

[٢٣٩. ٤.] **(قوله: إحداهما وجوب الانعكاس)** هـذه خاصـة للمضـاف المشـهوري؛ فإنـه إذا نُسِـب أحـد المشـهورين إلـى الآخـر وجـب أن تنعكـس تلـك النسـبة، فينتسـب[6] الآخـر إليـه أيضًـا. هـذا إذا أُخِـذ كل منهمـا مـن حيـث إنـه مضـاف مشـهوري، وإن أُخِـذ أحدهمـا مـن حيـث إنـه مضـاف ونُسِـب إلـى الآخـر لا مـن هـذه الحيثيـة لـم تنعكـس. مثلًا إذا قيـل: "الأب أب للإنسـان" لـم يُقَلْ: "الإنسـان إنسـان للأب". وأمـا المضـاف الحقيقـي فـلا نسـبة فيـه حتـى يُتصـوَّر انعكـاس؛ إذ لا يقـال: الأبـوة أبـوة للبنـوة.

[٢٣٩. ٥.] **(قوله: يخالف الانعكاس الحملي المذكور في المنطق)** خـصّ بالذكـر الانعكـاس الحملـي؛ لأنـه محـل الاشـتباه، ووجـه المخالفـة: أن الانعكـاس الحملـي يُجعَـل فيـه المحمـول موضوعًـا والموضـوع محمـولًا، وههنـا يُجعَـل مُتَعلَّـق المحمـولِ موضوعًـا، ثـم تكـرّر ذلـك المُتَعلَّـق مضافًـا إلـى الموضـوع، ويُجعَـل محمـولًا، ويُحـذَف مـن البيـن مـا كان محمـولًا فـي الأصـل.

[٢٣٩. ٦.] **(قوله: والأخرى وجوب التكافؤ)** هـذه خاصـة شـاملة للحقيقـي والمشـهوري، والأصـل فيهـا الحقيقـي؛ فـإن ذات إحـدى الإضافتيـن يجـوز أن يكـون موجـودًا بـدون ذات الأخـرى كالأب. والتكافـؤ بحسـب كل واحـد[7] مـن الوجوديـن الذهنـي والخارجـي.

[1] ب - التي.
[2] ض غ ك: يوجد.
[3] ك: مضافة.
[4] ض غ ك: يوجد.
[5] ض: لا يوجد؛ غ ك: يوجد.
[6] ك: فنسب.
[7] غ - واحد.

بيان الملازمة: أنه لو كان موجودًا في الأعيان لكان في محل، وحلوله في محلٍ نسبةٌ بين ذات المضاف والمحل، فيكون هو حالًا بالنسبة إلى ذلك المحل، وذلك المحل محلًا بالنسبة إليه، فتعرض للمضاف إضافة أخرى، وكذا نقول بالنسبة إلى الإضافة العارضة له، فيلزم التسلسل.

قوله «ولا ينفع تعلّق الإضافة بذاتها» إشارة إلى جواب اعتراض على هذا الدليل.

تقرير الاعتراض أن يقال: المضاف هو المعنى المعقول بالقياس إلى غيره، لا ما له هذا المعنى؛ فإن ما له هذا المعنى إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى[1] ليس معقولًا بالقياس إلى غيره بسبب شيء آخر؛ بل هو مضاف لذاته، فليس في هذا المعنى ذاتٌ وشيءٌ هو الإضافة؛ بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى، فتنتهي من هذا الطريق الإضافات.[2]

تقرير الجواب: أن تعلُّقَ الإضافةِ بذات الإضافة لذاتها لا ينفع في دفع التسلسل؛ لأن التسلسل لم يلزم من جهة أن الإضافة متعلّقة بذات المضاف بسبب أمر آخر، حتى لو ثبت أن الإضافة لم تتعلّق بالمضاف بسبب آخر لم يلزم التسلسل؛ بل التسلسل إنما لزم من جهة عروض إضافة أخرى للمضاف بسبب حلوله في المحل. وعلى تقدير وجود المضاف في الأعيان تعرض له هذه الإضافة، أعني: الإضافة التي تكون بسبب حلوله في المحل، سواء كان المضاف مضافًا لذاته أو بسبب معنى آخر.

الثاني: أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان لزم تقدّم وجود الإضافة على نفسه؛ وذلك لأن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان لكانت مشاركةً لغيرها في الوجود وممتازةً[3] بخصوصيتها، فاتصاف خصوصيتها بالوجود

[1] و - وهذا المعنى.
[2] هذا الاعتراض لابن سينا، ذكره في إلهيات الشفاء. انظر: **الإلهيات من كتاب الشفاء** لابن سينا، ص ١٥٧.
[3] و: وتمتاز.

حاشية الجرجاني

[٢٣٩. ٧.] (**قوله: فتعرض للمضاف إضافة أخرى، وكذا نقول بالنسبة إلى الإضافة العارضة له، فيلزم التسلسل**) قد تقدّم[1] مرارًا أنه لا يلزم من وجود طبيعة[2] في الخارج وجود جميع أفرادها فيه،[3] فجاز أن تكون الإضافة الأولى -كالأبوة مثلًا- موجودة في الخارج، وتكون الإضافة العارضة لها بالقياس إلى محلها -أعني: حَالِّيَّتها-[4] من الاعتبارات الذهنية، فينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار.

وحاصل الاعتراض: أن زيدًا مثلًا يحتاج[5] في كونه مضافًا إلى الأبوة العارضة له. وأما الأبوة فلا تحتاج في كونها مضافةً إلى إضافةٍ أخرى عارضةٍ لها؛ بل هي مضافة بذاتها، فلا تتسلسل الإضافات.

والجواب: / أن التسلسل ليس من هذه الحيثية؛ بل من حيث إن الأبوة -لا محالة- حالّةٌ[6] في محل، فتعرض لها إضافة أخرى بالقياس إليه كما بينا، ويتسلسل. [٢٦٠ظ]

لا يقال: لما كان مفهوم الأبوة مغايرًا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الأبوة فيه صفة زائدة عليها. وأما حصولها في المحل فليس له مفهوم وراء كونه حصولًا في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود[7] الوجود.

لأنا نقول: حصول الشيء في محل يستحيل أن يكون عين ذلك الشيء. وكيف لا وتَحقُّقُ الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله، ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه.

[١٣٩. ٨.] (**قوله: لكانت مشاركةً لغيرها في الوجود وممتازةً بخصوصيتها**) وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فوجود الإضافة مغاير لخصوصية ماهيتها، واتصاف خصوصيتها

[1] غ: قد مر.
[2] ض ب: طبيعية.
[3] انظر مثلًا: الفقرة ٣٧ من الشرح.
[4] غ ك: حالتها.
[5] ض غ ب: محتاج.
[6] ض - حالة.
[7] ض: الوجود.

إضافة سابقة على وجودها، فيلزم تقدّم وجود الإضافة على نفسه.

وفيه نظر؛ إذ لا نسلّم لزوم تقدّم وجود الإضافة على نفسه؛[1] بل غايته أنه يلزم تقدّم وجود فرد من أفراد الإضافة على وجود فرد آخر، وهو لا يكون محالًا.

ويمكن أن يقال: الضمير في قوله «عليه» راجعٌ إلى محل الإضافة وإن كان غيرَ مذكور لفظًا؛ لأنه مستفاد من السياق. وحينئذٍ يكون تقرير هذا الدليل على هذا الوجه: وهو أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان يلزم أن يكون وجودها متقدّمًا على محلها؛ وذلك لأن اتصاف محلها بالوجود إضافة، وهي متقدّمة على وجود محلها؛ لأن الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يُوجَد، فيلزم تقدّم وجود الإضافة -التي هي اتصاف المحل بالوجود- على وجود محلها، لأن ذلك الاتصاف لا يكون قائمًا بنفسه؛ بل بالمحل.[2]

وهذا الوجه ليس بشيء؛ فإنّ اتصاف الشيء بالوجود هو الإضافة بمعنى الانضمام لا الإضافة التي يكون[3] كلامنا فيها.

[1] ج - وفيه نظر إذ لا نسلم لزوم تقدم وجود الإضافة على نفسه، صح هامش.
[2] ج و ح: في المحل.
[3] ج - يكون.

بالوجود[1] متقدم على وجودها؛ لأن الشيء ما لم يتصف بالوجود[2] لم يكن موجودًا؛ لكن اتصاف ماهيتها بالوجود إضافة سابقة على وجود الإضافة، فيلزم تقدم وجود الإضافة على نفسه.

[٢٣٩. ٩.] **(قوله: إذ لا نسلّم لزوم تقدّم وجود الإضافة على نفسه؛ بل غايته أنه يلزم تقدّم وجود فرد من أفراد الإضافة على وجود فرد آخر)**[3] **قيل عليه:** إن المُقدَّر وجودُه هو طبيعة الإضافة لا فرد من أفرادها، والذي لزم تقدُّمُه على وجود الطبيعة وإن كانت إضافة خاصة لكن وجود الفرد من كل طبيعة هو بعينه وجود الطبيعة، فيلزم حينئذٍ تقدّم وجود الطبيعة على وجودها، فلا منع على اللزوم؛ بل على نفي التالي، وهو توقّف وجود الطبيعة على وجودها؛ فإن الطبيعة لا وجود لها سوى وجود أفرادها، فجاز توقّف وجودها في ضمن فرد على وجودها في ضمن فرد آخر.[4]

فإن قلت: على تقدير كون الطبيعة موجودةً بوجودٍ مغايرٍ لوجودات أفرادها لم يلزم مما ذكر إلا كون وجود طبيعة الأبوة مثلًا موقوفًا على وجود طبيعة الاتصاف، فلا محذور أيضًا.

قلت: إن الكلام حينئذٍ في توقّف وجود الطبيعة الجنسية التي هي المقولة على وجودها، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه.

[٢٣٩. ١٠.] **(قوله: فإنّ اتصاف الشيء بالوجود هو الإضافة بمعنى الانضمام)** أي: الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة[5] المتكررة التي هي الإضافة، فأنى[6] يلزم من تقدّمه على وجود الإضافة تقدّمُ الشيء على نفسه.

وأنت تعلم أن هذا السؤال لا يختص بتقرير الدليل الثاني على هذا الوجه؛ بل يتناول تقريره[7] الأول أيضًا.

وقد أُجيب عنه بأن الانضمام يستلزم الإضافة، أعني: المنضمّ والمنضمّ إليه؛ فإن هاتين الصفتين لا تُعقَلان إلا معًا، فيتمّ المقصود.[8]

[1] ك: بوجودها.
[2] ك: بوجوده.
[3] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية + منها.
[4] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٩ظ.
[5] ب - المطلقة لا من قبيل النسبة.
[6] ك: فإن قلت.
[7] ك: الوجه.
[8] هذا الجواب لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٩ظ.

الثالث: لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان يلزم عدم تناهي الإضافة الموجودة المترتّبة[1] في الأعيان في كل مرتبة من مراتب الأعداد، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أن كل مرتبة من مراتب الأعداد يلزمها إضافات غير متناهية، فإن الاثنين يلزمه نصف الأربعة وثلث الستة وربع الثمانية، وهلمّ جرًّا، وكذا الثلاثة والأربعة، وغيرهما من مراتب الأعداد.

الرابع: لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان يلزم[2] تكثُّرُ صفاتِ الله تعالى إلى حيث لا يتناهى، والتالي محال.

بيان الملازمة: أن لله تعالى[3] بالنسبة إلى كل من الموجودات إضافةً.

[٢٤٠.] قال: ويَخُصُّ كلَّ مضافٍ مشهوريٍّ مضافٌ حقيقيٌّ، فيعرض له الاختلاف والاتفاق إما باعتبارٍ زائدٍ أو لا.

[٧٨و] أقول: لما ذكر مباحث المضاف الحقيقي أراد أن يشير إلى مباحث المضاف المشهوري، / فقال: كل مضاف مشهوري يَخُصُّه مضافٌ حقيقيٌّ، ولا يجوز أن يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين؛ فإن المضاف الحقيقي عرضٌ، والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين. فإذن إذا تعلّق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما المضاف المشهوري فلابدّ وأن يتعلّق المضاف الحقيقي[4] الآخر -الذي يكون بإزائه- بمحلّ آخر، ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر. وحينئذٍ يعرض الاختلاف والاتفاق؛ فإن إحدى الإضافتين إما أن تكون على صفة مخالفة لصفة أخرى أو لا تكون على صفة كذلك. فإن كان الأول فيعرض الاختلاف كالأبوة والبنوة في الأب والابن، وإن كان الثاني فيعرض الاتفاق كالأخوة في الأخوين.

[1] و ف: المرتبة.
[2] و: يلزمه.
[3] و: بيان الملازمة أن يقول الصفة.
[4] ج - الواحد بمحل وحصل من مجموعهما المضاف المشهوري فلابدّ وأن يتعلق المضاف الحقيقي، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٦١و] / ويمكن أن يقال: لا يلزم من تقدّم الانضمام[1] على وجود الإضافة أن تتقدّم عليه[2] هاتان الصفتان المتفرّعتان عليه المتأخّرتان عنه،[3] فلا يتمّ الاستدلال.

[١٣٩. ١١.] (قوله: يلزم عدم تناهي الإضافة الموجودة المترتّبة في الأعيان) هذا اللزوم ممنوع، وما ذكر[4] من البيان لا يفيده؛ لأن الإضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الأعداد لا ترتّب[5] بينها وإن كانت مراتب الأعداد في أنفسها مترتّبةً،[6] وما ورد على الدليل الأول من أن القابل بوجود الإضافة ليس قابلًا بوجود[7] أفرادها كلها؛ بل بوجودها في الجملة، فجاز أن يكون بعضها موجودًا دون بعضٍ واردٌ ههنا وعلى[8] الدليل الرابع أيضًا.[9]

[٢٣٩. ١٢.] (قوله: والتالي محال) إن بنى استحالته على برهان التطبيق ورد عليه أن هذه الإضافات العارضة له تعالى بالنسبة إلى الموجودات لا ترتّب[10] بينها، وإن بنى على أن الكل متفقون على أنه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلًا لا برهانًا.

[٢٤٠. ١.] (قوله: وحينئذٍ يعرض الاختلاف والاتفاق) فرّع الاختلاف والاتفاق على اتصاف كل واحد من الموضوعين بما يخصّه من المضاف الحقيقي؛ إذ لولا الاختصاص المذكور كان الحاصل في الموضوعين صفةً واحدةً بالشخص، فلا يكون هناك تغايرٌ فضلًا عن الاختلاف والاتفاق.

[1] غ: الإضافة.
[2] غ: عليها.
[3] ب: عليه.
[4] ك: ذكره.
[5] ك: ترتيب.
[6] ك: مرتبة.
[7] غ: لوجود؛ ب: بورود.
[8] ك: على.
[9] انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٤٩ظ.
[10] ك: ترتيب.

ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي إما باعتبارِ أمرٍ زائدٍ في الطرفين أو في أحدهما أو لا باعتبارِ زائدٍ في شيءٍ منهما. والأول كاختصاص العاشق -الذي هو المضاف المشهوري- بالعشق الذي هو المضاف الحقيقي، فإنه باعتبارِ أمرٍ زائدٍ في العاشق والمعشوق. أما في العاشق فهو الهيئةُ المُدْرِكَةُ، وفي المعشوق الهيئة التي يتعلّق بها الإدراك. والثاني كالعالم المضاف إلى المعلوم، فإنه باعتبار قيام صفة العلم بالعالم دون حصول زائد في المعلوم. والثالث كاليمين والشمال، فإنهما يتضايفان لا باعتبار أمر زائد في[1] واحد منهما.

[٢٦.٥.٢. مقولة الأين]

[٢٤١.] **قال: الرابع: الأين،[2] وهو النسبة إلى المكان، وأنواعه أربعةٌ عند قومٍ، هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.**

أقول: لما فرغ من الجنس الثالث من الأعراض شرع في الجنس الرابع منها، وهو الأين. ومفهومه إنما يتمّ بنسبة الشيء إلى المكان الذي هو فيه، لا أنه نفس النسبة إلى المكان.

والأين الحقيقي: هو كون الشيء في مكانه الحقيقي، ولا شكّ أن كون الشيء في مكانه تكون نسبته[3] إلى المكان من لوازمه، لا أنه نفس هذه النسبة. والأين الغير[4] الحقيقي: هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق.

وعند المتكلمين الأين أربعة أنواع: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. أما الحركة فهو كون الجوهر في الحيّز بعد حصوله[5] في حيّز آخر. وأما السكون فهو كون الجوهر

١ ح + كل.
٢ و - الأين.
٣ و: النسبة.
٤ ح - الغير، صح هامش.
٥ ح: كونه.

حاشية الجرجاني

[٢٤٠. ٢.] **(قوله: إما باعتبارِ أمرٍ زائدٍ في الطرفين)** أي: باعتبار أمر حقيقي موجود في كل واحد[1] منهما أو في أحدهما، كما صرّح به في سائر الكتب،[2] وكما هو المتبادر من العبارة عند الإطلاق، فلا يَرِدُ أنه لولا أن يكون المعلوم مطابقًا للصورة الحاصلة في العالم لما كان معلومًا له دون غيره، وصفة المطابقة أمر زائد على ذات المعلوم؛[3] وذلك لأن المطابقة ليست صفة حقيقية قائمة بذات المعلوم. ألا يرى أنه لا يختلف حال المعلوم[4] في نفسه بسبب تعلّق العلم به، بخلافِ العلم؛ فإنه صفةٌ حقيقيةٌ قائمةٌ بذات العالم لأجلها صار عالمًا، وكذا اليمين والشمال متضايفان[5] من غير أن يتحقّق في شيء منهما أمرٌ موجودٌ محصّلٌ.[6]

[٢٤١. ١.] **(قوله: إنما يتمّ بنسبة الشيء إلى المكان الذي هو فيه، لا أنه نفس النسبة)** أي: الأين هيئة تعرض للشيء باعتبار حصوله في مكانه، وليس[7] نفس هذه النسبة التي هي[8] حصوله في مكانه. وهذا على[9] قول من جعل الأين جنسًا عاليًا، ومن جعله داخلًا تحت جنس النسبة الشاملة له ولما عداه من المقولات النسبية فسّره بالنسبة[10] التي هي حصول الشيء في مكانه. ولما اختار المصنف القول الأول وجب تأويل عبارته بما ذكره الشارح.

١ غ - واحد.
٢ انظر: **مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للإصفهاني**، ص ١٠٨.
٣ هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٥٠و.
٤ ب - وذلك لأن المطابقة ليست صفة حقيقية قائمة بذات المعلوم ألا يرى أنه لا يختلف حال المعلوم، صح هامش.
٥ ض غ: يتضايفان.
٦ قول السيد الشريف «وكذا اليمين والشمال إلخ.» جواب عن اعتراضٍ آخر ذكره الحلّي حيث قال: «ولولا الوضع المعين الحاصل للشيء الذي في جهة اليمين لما كان ههنا دون غيره، وكذلك الشمال». انظر: **الحاشية لنصير الحلّي**، ٢٥٠و.
٧ غ: وإن.
٨ ب - هي، صح هامش.
٩ ك - على.
١٠ غ: بنسبة.

في الحيّز الواحد[1] أكثر من زمان واحد. وأما الاجتماع فهو حصول المتحيّزين في حيّزين لا يمكن أن يتوسّطهما ثالث. وأما الافتراق فهو حصول الجوهرين في حيّزين يمكن أن يتوسّطهما ثالث.

[٢. ٥. ٢٧. ماهية الحركة]

[٢٤٢.] قال: والحركة: كمالٌ أوَّلُ لِمَا[2] بالقوة من حيث هو بالقوة، أو حصول الجسم في مكانٍ بَعْدَ آخر.

أقول: ذكر للحركة تعريفين: أحدهما التعريف الذي ذكره[3] أرسطو. والثاني التعريف الذي ذكره المتكلمون. أما تعريف أرسطو فهو أن الحركة كمالٌ أوَّلُ لِما هو بالقوة من حيث هو بالقوة.

واعلم أن الحركة في نفسها كمال؛ لأن الكمال ما يكون في الشيء بالقوة، ثم يخرج إلى الفعل، والحركة كذلك. والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة، وتمتاز عنها[4] من وجهين:

أحدهما أن سائر الكمالات إذا حَصَلَتْ صار الشيء بها بالفعل، ولم يكن بَعْدُ فيه مما يتعلّق بذلك الفعل شيء بالقوة، فإن الشيء الأسود بالقوة إذا صار أسود بالفعل لم يبق بالقوة أسودُ من جملة الأسود الذي له، بخلاف الحركة؛ فإنه إذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بَعْدُ فيه مما يتعلّق بتلك الحركة شيء بالقوة، فإن المتحرك بالقوة إذا صار متحركًا بالفعل يبقى بَعْدُ متحركًا بالقوة من جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل.

[1] و - الواحد.
[2] ج + هو.
[3] و: ذكر.
[4] ف: عنه.

حاشية الجرجاني

والمكان الحقيقي للجسم هو ما يملؤه، / ولا يسع معه غيره،[1] ولا يكون إلا واحدًا. وغير الحقيقي ما ليس كذلك، وهو متعدّدٌ ومختلفٌ بحسب القرب والبعد من الحقيقي، كالبيت والبلد والإقليم[2] والمعمورة إلى غير ذلك.[3] [٢٦١ظ]

وقوله «ولا شكّ أن كون الشيء في مكانه تكون نسبته إلى المكان من لوازمه» منظور فيه؛ لجواز أن تكون النسبة ذاتية لذلك الكون. وقد عرفت فيما سبق ماهيةَ الحركة والسكون على رأي المتكلمين[4] وأن المتحيّز[5] لا يخلو عن الحركة والسكون إلا آن حدوثه. وأما الاجتماع والافتراق فلا يُعْقَلان إلا بين متحيّزين سواء كانا ساكنين أو متحركين أو أحدهما ساكنًا والآخر متحركًا.

[٢٤٢. ١.] **(قوله: لأن الكمال ما يكون في الشيء بالقوة، ثم يخرج إلى الفعل)** الأولى أن يقال: كمال الشيء ما يكون حاصلًا فيه بالفعل ليندرج فيه الكمالات الدائمة الحصول كما في العقول، ويتناول تعريف الحركة الحركات الأزلية على رأيهم.(1) وإنما سمي الحاصل بالفعل كمالًا؛ لأن في القوة نقصانًا، والفعل تمام بالقياس إليها، وكأنه صرّح بذكر القوة تنبيهًا على هذا المعنى، لا لأن سبق القوة شرط في الكمال؛ إذ يكفيه تصوّر القوة وفرضها، وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقًا بما حصل فيه، كما مرّ في نفسير اللذة؛ لكنه ليس بمعتبر ههنا؛ إذ لا يجب أن تكون الحركة أليق بصاحبها من عدمها.

[٢٤٢. ٢.] **(قوله: بخلاف الحركة؛ فإنه إذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بَعْدُ فيه مما يتعلّق بتلك الحركة شيء بالقوة)** أي: بقي فيه شيء بالقوة

[1] ض غ ب: لغيره.
[2] ض: والأقاليم.
[3] غ: وغير ذلك؛ ب - وهو متعدد ومختلف بحسب القرب والبعد من الحقيقي كالبيت والبلد والإقليم والمعمورة إلى غير ذلك، صح هامش.
[4] انظر: الفقرة ١٤٨. ٤.
[5] ض: المتميز.

— منهوات

(1) وفي هامش ع: وأنت خبير بأن جزئيات الحركة الأزلية حادثة، فتكون خارجة من القوة إلى الفعل من غير إشكال، وأنه لا وجود لمطلق الحركة، فافهم. "لمحرره".

والثاني أن سائر الكمالات إذا حصلت بالفعل لا تقتضي أن يكون شيء آخر بالقوة تكون[1] سائر الكمالات متأدية إليه، بخلاف الحركة؛ فإنها إذا حصلت بالفعل تقتضي أن يكون شيء آخر بالقوة تكون تلك الحركة متأدية إليه.

فالحركة حالَ حصولِها بالفعل تتعلّق[2] بقوتين: إحداهما قوة الباقي منها، والثانية قوة الأمر المتأدي إليه. وكل من الحركة وذلك الأمر كمال للمتحرك، إلا أن الحركة كمالٌ أوّلٌ، وذلك الأمر كمالٌ ثانٍ، وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة. أما الكمال الثاني فظاهر. وأما الكمال الأول الذي هو الحركة / فلأن الحركة حالَ حصولِها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء[3] منها بالقوة. [٧٨ظ]

إذا عرفت ذلك فنقول: الحركة كمالٌ أوّلُ لِما[4] بالقوة من جهة ما هو بالقوة. وإنما قيّد بقوله "من جهة ما هو بالقوة"؛ لأن الحركة ليست كمالًا أوّلَ لما هو بالقوة من كل جهة، فإنها[5] ليست كمالًا أوّلَ له من حيث هو بالفعل؛ بل كمالٌ أوّلُ من جهة ما هو[6] بالقوة. وهذا احتراز عن الصورة النوعية؛ فإنها كمالٌ أوّلُ للمتحرك الذي لم يصل إلى المقصد، فيكون كمالًا أوّلَ لما[7] بالقوة؛ لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة، فإن الصورة النوعية

[1] ج + في.
[2] ج - تتعلق، صح هامش.
[3] ج - شيء، صح هامش.
[4] ح - لما.
[5] ج: فإنه.
[6] ح - هو.
[7] ح - لما.

حاشية الجرجاني

من جملة أجزاء تلك الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل، فالقوة والفعل كلاهما في ذات شيءٍ واحدٍ هو الحركة بمعنى القطع. وأما الحركة بمعنى التوسط فإنها -كما سيأتي-[1] إذا حصلت كانت بالفعل، ولم تكن[2] هناك قوة متعلّقة بذاتها. نعم، يلزمها[3] أن تكون لها نِسَبٌ بالقوة إلى حدود المسافة؛ لكن تلك النسب عارضة لها غير معتبرة في ذاتها. وأما كون الحصول في المنتهى بالقوة فمشتركٌ بين الحركتين لازمٌ لهما؛ فإن الجسم ما دام يتحرّك لم يكن حاصلًا في منتهى المسافة، ومع الحصول فيه تنقطع الحركة بالكلية، فظهر أن الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدّى إليه ذلك الكمال.(أ)

وبقيد "الأوّلية" يخرج الكمالات الثانية، وبقيد الحيثيةِ المتعلّقةِ بالأوّل تخرج[4] الكمالاتُ الأُوَلُ[5] على الإطلاق، أعني: الصور النوعية للأجسام، فإنها كمالاتٌ أُوَلُ لِما[6] بالقوة؛ لكن لا من هذه الحيثية؛ بل مطلقًا، بخلاف الحركة، فإنها كمالٌ أوّلُ من هذه الحيثية فقط؛(ب) وذلك لأنها في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس إلى الصور النوعية. وإنما اتصفت بالأوّلية؛ لاستلزامها[7] ترتّبَ كمالٍ آخرَ عليها يجب[8] كونه بالقوة معها، / فهي أوّلُ بالقياس إلى ذلك الكمال. [٢٦٢و]

[1] انظر: الفقرة ٣٤٣. ٣.
[2] غ - تكن.
[3] ض: يلزم.
[4] ب - الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالأول تخرج، صح هامش.
[5] غ ب: الأولى.
[6] ك + هو.
[7] ب + فما.
[8] ب: بحسب.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: اعترض بأن هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الأزلية الأبدية؛ إذ لا منتهى لها إلا بالوهم، فليس هناك كمالان أوّلُ وثانٍ. نعم، إذا اعتبر وضعٌ من الأوضاع واعتبر بما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالًا بالقياس إلى ذلك الوضع، إلا أن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع، ويكون بمنزلةِ اعتبارِ حدٍّ من الحدود في أثناء المسافة وجَعْلِه منتهى للسابقة. ولا شبهة في أن المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كمالًا أوّلَ بحسب نفس الأمر لا بمجرد التوهم فقط. "علي قوشجي".

(ب) وفي هامش ك: فإن الحركة لا تكون كمالًا للجسم في جسميته أو في شكله أو نحو ذلك؛ بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة، أعني: الحصول في المكان الآخر. "علي قوشجي".

لا تكون كمالًا لما[1] بالقوة من هذه الجهة الخاصة؛ بل تكون كمالًا له مطلقًا، سواء كان من جهة أنه بالقوة أو من جهة أنه بالفعل.

وأما تعريف المتكلمين فهو أن الحركة هو حصول الجسم في مكانٍ بعد حصوله في مكان آخر.

قيل: تعريف الحركة بهذا غير معقول؛ لأن الحركة إما أن تكون عبارة عن حصول المتحرك في الحيز الأول، أو حصوله في الحيز الثاني، أو عن مجموع الحصولين، أو عن انتقال المتحرك من أحد المكانين إلى الآخر، والجميع باطل. أما الأول والثاني فلأنها لو كانت عبارة عن أحد الحصولين لتحققت ماهية الحركة كلما تحقّق ذلك الحصول؛ لكن ذلك محال؛ لأن عند حصوله في الحيز الأول لم يشرع المتحرك في الحركة، وعند حصوله في الحيز الثاني انقطعت حركته. وكذا الثالث؛ لأن الحصولين لا يجتمعان في الوجود، فيمتنع تركّب الحركة الموجودة منهما، ولأن الحصول الأول ما منه الحركة، والحصول الثاني ما إليه الحركة، وما منه الحركة وإليه[2] طرفاها، وطرف الشيء[3] لا يكون مُقوِّمًا له. وأما الرابع فلأن الانتقال عبارة عن اتصاف المتحرك بأحد الحصولين بعد اتصافه بالحصول الآخر، والاتصاف لا يكون ثبوتيًا، فلا يكون حركةً؛ لأن الحركة ثبوتية.

ولقائل أن يقول: إنها عبارة عن مجموع الحصولين. قوله "مجموع الحصولين لا يُوجِدُ ماهيةً واحدةً".[4] قلنا: ماهية الحركة على هذا الوجه، وهو أن لا تكون أجزاءُ[5] موجودةً.

[1] ج – لما.
[2] ط: وما إليه الحركة.
[3] و – وطرف الشيء، صح هامش.
[4] ج – واحدة، صح هامش.
[5] ط: أجزاؤها.

حاشيـة الجـرجاني

[٣. ٢٤٢.] (**قوله: فهو أن الحركة هو حصول الجسم في مكانٍ بعد حصوله في مكان آخر**) **أورد عليه: أنه** سيصرّح بأن الحركة هي مجموع الحصولين، فلو فرضنا جسمًا سكن في مكانٍ سنةً ثم انتقل إلى مكان آخر وسكن فيه سنةً أخرى، لزم أن يكون السكونان معًا حركةً زمانُها سنتان، والضرورة قاضية ببطلانه.[1]

ويمكن أن يجاب عنه[2] بأنه أراد بذلك المجموع مجموع الكون الأول[3] في المكان الثاني والكون الأخير في المكان الأول، وليس ما ذكرته مدةً لهما،[4] وقد تقدم أن الحركة على مذهبهم هي الكون الأول في المكان الثاني، وأن الجسم في المكان الثاني[5] يُوصَف بالحركة في الآن الأول، ويُوصَف[6] أيضًا فيه بالسكون في الآن الثاني، فانقطاع الحركة عند حصوله في الحيز الثاني ليس في الآن الأول؛[7] بل في الآن الثاني،[8] فاندفع الإشكال الذي أورده الشارح.

هذا غاية ما حقّقوه على قاعدتهم، ولا يخلو عن شَوْبٍ؛ لأن القائلين ببقاء الأعراض يلزمهم أن يكون كونٌ واحدٌ بالشخص تارةً حركةً وتارةً سكونًا، ويكون الفرق بينهما كالفرق بين الشابّ والشيخ. وأما جعل مجموع الكونين حركةً -على ما اختاره الشارح- فيستلزم أن يكون السكون -أعني: كون الجسم في مكانه الأول- جزءًا من الحركة.

فإن قلت: ويستلزم أيضًا أن يُوصَف الجسم بالحركة في المكان الأول؛ لوجود جزء من الحركة فيه حينئذٍ، كما يُوصَف[9] بها في المكان الثاني؛ لوجود جزء آخر منها فيه.

[1] غ: ببطلانها. | هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥٠و.
[2] غ – عنه.
[3] ض – الأول.
[4] ض ب: لها.
[5] ض غ ب – وأن الجسم في المكان الثاني، صح هامش ب.
[6] ك: وقد يوصف.
[7] ض – ويوصف أيضًا فيه بالسكون في الآن الثاني فانقطاع الحركة عند حصوله في الحيز الثاني ليس في الآن الأول.
[8] ب – فانقطاع الحركة عند حصوله في الحيز الثاني ليس في الآن الأول بل في الآن الثاني، صح هامش.
[9] ض – الجسم بالحركة في المكان الأول لوجود جزء من الحركة فيه حينئذٍ كما يوصف.

وأما قوله "الحصولان طرفا الحركة" قلنا: ممنوع؛ بل الحصولان مُقوِّمان للحركة.

[٢٨.٥.٢. وجود الحركة وما توقّف عليه]

[٢٤٣.] قال: ووجودها ضروري.

أقول: لفظ "الحركة" يُطلَق على معنيين: أحدهما لا يجوز أن يحصل في الأعيان، والآخر يجوز أن يحصل في الأعيان. فإن عنى بالحركة الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى -وهو الحركة بمعنى قطع المسافة- فلا تحصل في الأعيان ألبتة؛ فإن المتحرك إذا لم يصل إلى المنتهى لم يكن الأمر المتصل من المبدأ إلى المنتهى موجودًا، وإذا وصل يكون هناك قد بطل هذا المتصل المعقول من حيث الوجود، فكيف[١] له حصول حقيقي في الوجود؛ بل الحركة بهذا المعنى إنما ترتسم في الخيال بسبب نسبة المتحرك إلى مكانين: مكانٌ تركه، ومكانٌ أدركه، فإن صورة المتحرك قد ارتسمت في الخيال، ولها حصولٌ[٢] في مكان، وقربٌ وبعدٌ من الأجسام، ثم قبل زوال حصول هذه الصورة عن الخيال يلحقها من جهة الحس صورة أخرى، ولها[٣] حصولٌ في مكان آخر، وقربٌ وبعدٌ آخران، فتتخيّل الصورتان معًا على أنهما صورة واحدة لحركةٍ، ولا يكون لها في الأعيان حصول كما في الخيال.

١ ح + يكون.
٢ ح + عن الخيال.
٣ و: لها.

حاشية الجرجاني

قلت: لهم أن يقولوا: إن ماهية الحركة لا تتصف بالوجود إلا عند وجود الجزء الآخر، فلا يُوصَف الجسم بالحركة إلا عند وجوده.

[٢٤٣. ١.] (**قوله: فإن المتحرك إذا لم يصل إلى المنتهى**) دلّ على أن الحركة بمعنى القطع؛ بل الزمان الذي هو مقدارها أيضًا مما يستحيل وجودها[١] في الأعيان.

هذا، وقد اعترض عليه بأن ما ذكره يدلّ على أن أجزاءه لا توجد معًا في شيء من الآنات، وليس يلزم من عدم وجودها في الآن الذي هو وجودٌ خاصٌ أن لا توجد أصلًا؛[٢] لجواز وجودها في زمان.[٣]

وأنت تعلم أن ما ذكره يدل على أن الحركة المتصلة لا تتصف بالوجود قبل الوصول إلى المنتهى، ولا حال الوصول إليه ولا بعده، فلا تتصف بالوجود أصلًا.[٤](أ)

فإن قلت: هي حال الوصول متصفة بأنها وُجِدَتْ في جميع ذلك الزمان لا في شيء من أجزائه.

قلت: حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول؛[٥] لأن الحاصل في الجزء الأول من الزمان لابدّ أن يكون مغايرًا[٦] لما يحصل في الجزء الثاني منه؛ لامتناع أن يكون الموجود عين المعدوم، فيكون هناك أشياءُ متغايرةٌ متعاقبةٌ لا يتصل بعضُها ببعضٍ اتصالًا حقيقيًا؛ لاستحالة اتصال الموجود بالمعدوم كذلك، / وكل واحد منها حاصل دفعةً لا تدريجًا. [٢٦٣ظ]

١ غ: وجوده.
٢ غ: خاص عدم وجودها أصلا.
٣ هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥٠و.
٤ ض - أصلا.
٥ غ: مقبول.
٦ ض: متغايرا.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: الحركة توجد في زمانٍ يحدّه آنان: آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله إلى المنتهى، فإن أراد الشريف بقوله «قبل الوصول» آنًا قبل آن الوصول فالترديد غير حاصر، وإن أراد أعمّ من الآن والزمان نختار أنها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول؛ لأنه حدّه ونهايته. "من شرح علي قوشجي".

وإن عنى بالحركة حالة المتحرك[١] المتوسّطة بين المبدأ والمنتهى بحيث أيُّ حدٍّ يُفرَض فيه لا يُوجَد قبله ولا بعده فيه لا كحدَّيْ الطرفين فهي موجودة، وهي صفةٌ واحدةٌ تلزم المتحركَ، ولا تتغيّر ألبتة ما دام متحركًا.

نعم، قد تتغيّر حدود التوسّط بالفرض، وليس المتحرك متوسّطًا؛ لأنه في حدٍّ معيّنٍ دون آخر؛ بل هو متوسّط؛ لأنه بحيث أيُّ حدٍّ[٢] يُفرَض لا يكون قبله ولا بعده فيه، وكونه بهذه الصفة أمرٌ واحدٌ يلزمه دائمًا في أيّ حدٍّ كان، ليس[٣] يُوصَف بذلك في حدٍّ دون حدٍّ، والكمال الأوّل بالحقيقة هذه. وأما إذا قطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني. والحركة بهذا المعنى تُوجَد في المتحرك في آنٍ؛ لأنه يصحّ أن يقال له في كلِّ آنٍ يُفرَض: إنه في حدٍّ وسطٍ[٤] لم يكن قبله ولا بعده فيه.

وما يقال: من أن كل حركة ففي زمان، فقد يعني به أحد المعنيين: الأول: أن الحركةَ الممتدّةَ من المبدأ إلى المنتهى المرتسمةَ في / الخيال في زمانٍ، وهذه الحركة وجودها على نحو وجود [٧٩و] الأمور في الماضي، وتُخَالفُها بأن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجودٌ في آنٍ من الماضي كان حاضرًا، بخلاف هذه الحركة؛ فإنها لم يكن لها وجودٌ في آنٍ أصلًا. الثاني: أن الحركة -التي هي الحالة المتوسّطة- يلزمها الزمان، لا على معنى أنها تلزمها مطابقةُ الزمان؛ بل[٥] على معنى أنها يلزمها حصولُ قَطْعٍ، ذلك القَطْع مطابق للزمان،

[١] ح: الحركة.
[٢] ج - حد، صح هامش.
[٣] و: وليس.
[٤] ح: متوسط.
[٥] ج - بل، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٤٣. ٢.] (قوله: وإن عنى بالحركة حالة المتحرك المتوسّطة) للمتحرك[١] فيما بين المبدأ والمنتهى من المسافة حالةٌ مخصوصةٌ معلومةٌ بمعاونة الحس، ويُعبَّر عنها تارةً بأنها كون الجسم بحيث أيُّ حدٍّ[٢] من[٣] حدود المسافة يُفرَض لا يكون هو قبل آن الوصول إليه ولا بعده[٤] حاصلًا فيه، وأخرى بأنها كون الجسم بحيث أيُّ[٥] آنٍ يُفرَض يكون حالُه في ذلك الآن مخالفةً لحاله في آنين يحيطان به. ولا شكّ أن حال الجسم في المبدأ والمنتهى والآن الذي هو فيه في أحدهما ليس كذلك. وهذه الحالة المسمّاة بالتوسط[(أ)] صفةٌ واحدةٌ شخصيةٌ موجودةٌ[(ب)] دفعةً مستمرةٌ إلى المنتهى تستلزم اختلافَ نِسَبِ المتحركِ إلى حدود المسافة، فهي باعتبار ذاتها مستمرةٌ،[٦] وباعتبار نسبها إلى تلك الحدود سيّالةٌ، فهي باستمرارها وسيلانها تَفعَلُ في الخيال أمرًا ممتدًّا غيرَ قارٍّ، فهذا الأمر الممتدّ هو المقتضي للزمان والمنطبق عليه وعلى المسافة أيضًا. وقد عرفتَ أنهما معًا[٧] خياليّان[٨] لا وجود لهما في الأعيان.

[١] ض - للمتحرك.
[٢] ض - حد.
[٣] ض - من، صح هامش.
[٤] غ: وبعده.
[٥] ب - حدّ من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول إليه ولا بعده حاصلًا فيه وأخرى بأنها كون الجسم بحيث أيّ، صح هامش.
[٦] ب - إلى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك إلى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة، صح هامش.
[٧] غ - معا.
[٨] ك: حالتان.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: والتوجه أيضًا، وهي غير استبدالية الأمكنة. "منه رحمه الله".

(ب) وفي هامش ك: لا مثل وجود الوصول إلى المنتهى؛ بل بمعنى أنها لا تنطبق على الزمان؛ لكن تُوجَد في كلِّ آنٍ يُفرَض فيه، كما سيأتي بعيد ثمانية أوراق،[(١)] إلا أن قول الشريف في **شرح المواقف** «كالسواد الموجود في الآن الباقي في الزمان» يشعر بكونه مثله.[(٢)] اللّهم إلا أن يراد بوجوده غبر ابتداء حصوله؛ فإنه بعد أن حصل في الآن ابتداءً يصدق عليه في كل آنٍ من آنات زمان بقائه أنه موجود فيه. وأما بقاؤه فهو زمانيٌّ، فلا يصدق في كل آن أنه باقٍ فيه. "لي [يعني: ناسخ ك]". | [(١)] انظر: الفقرة ٢٦١. ٥.؛ [(٢)] انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ١٩٩/٦؛ إلا أنه لم يمثّل هناك بالسواد؛ بل بالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان.

فلا يخلو من حدوث زمانٍ؛ لأنه كان ثابتًا في كلِّ آنٍ من ذلك الزمان، فيكون مستمرًّا في ذلك الزمان.

فإن[1] قيل: الكون في المكان في آنٍ لا يكون قبله ولا بعده فيه أمرٌ كلّيٌّ، وكذلك إضافته إلى المكان، وكذلك الآن، وتقيّدُ الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية، فيكون المعقول من الحركة -التي قلتم: إنها موجودة في الأعيان- أمرًا كليًا، وليس بموجود بالفعل؛ بل الموجود بالفعل الكون في هذا المكان، ولم يكن قبله ولا بعده فيه، والأمر الكلي إنما يتحقّق بأشخاصه. ولا يكون الكلي شيئًا واحدًا موجودًا بعينه، فالحالة المتوسطة التي هي الكون في المكان إنما تتحقّق في ضمن الكون في هذا المكان وذاك[2] المكان، فإذا انتفى هذا الكون في المكان انتفى الكون في المكان، وإذا تحقّق الكون في ذلك المكان تحقّق الكون في المكان[3] في ضمنه، فيكون الكون في المكان صفةً متغيّرةً متجدّدةً ما دام المتحرك متحركًا، وأنتم قلتم: إنه صفةٌ واحدةٌ[4] مستمرةٌ غيرُ متغيّرةٍ ما دام متحركًا.

أجيب بأن الكون في المكان -من حيث هو مقول على متمكّنات- كلّيٌّ. وأما من حيث هو مقول على متمكّنٍ واحدٍ -ولكن لا دفعةً؛ بل في آناتٍ، في كلّ آنٍ يكون مقارنًا بتخصيص أنه في هذا المكان أو في ذاك[5] المكان- فليس كليًا[6] يتكثّر بحسب[7] هذه التخصّصات؛[8] فإنه شيءٌ واحدٌ يبقى واحدًا[9] بعينه، ويلحقه تخصّصٌ بعد تخصّص كحرارةٍ واحدةٍ قائمةٍ بموضوعٍ تارةً تفعل في هذا وتارةً[10] في ذاك،[11]

[1] ج - فإن، صح هامش.
[2] و ح: ذلك.
[3] ج - وإذا تحقق الكون في ذلك المكان تحقق الكون في المكان، صح هامش.
[4] ف - واحدة.
[5] و ح: ذلك.
[6] ف: بكلي.
[7] و - بحسب.
[8] ج - التخصصات، صح هامش.
[9] و + بحسب.
[10] و ح + تفعل.
[11] و ح ف: ذلك.

حاشية الجرجاني

[٢٤٣. ٣.] (قوله: فإن قيل: الكون في المكان) يعني: أن مفهوم الكون كلّيٌّ، وكذا مفهوم المكان والآن والقبل والبعد، فإذا تقيّد الكون بهذه القيود الكلية كان كليًا أيضًا،[1] والكلي لا وجود له في الأعيان؛ بل الموجود[2] فيها أفراده، فالموجود فيما بين المبدأ والمنتهى أفرادٌ من الكون يزول بعضها فيُوجَد بعضٌ[3] آخر منها، فلا يكون هناك للمتحرك صفةٌ واحدةٌ شخصيةٌ مستمرةٌ إلى المنتهى كما زعمتم.

ومحصل الجواب: أن تشخّص الحركة باعتبار تشخّص الموضوعِ والزمانِ وما فيه الحركة، فاتحاد هذه الأمور مُوجِبٌ لتشخّص الحركة، فالحركة[4] الواحدة بالعدد هي التوسط الحاصل لموضوعٍ واحدٍ بالشخص[5] في زمان واحد في نوع واحد، ويلزم من ذلك أن يكون بين مبدأ ومنتهى معيّنين،[6] ثم إن اختلاف نسب هذا التوسط المشخّص إلى حدود المسافة بحيث يكون المتحرّك في كلّ آنٍ في حدٍّ آخرَ لا يُوجِب تعدّدًا في ذات هذا المشخّص؛ بل في عوارضه وأحواله كما في مثال الحرارة[7] والرطوبة.

وبما فصّلناه[8] لك اندفع ما يقال من أن تخصّصه[9] بهذا المكان وذاك المكان وإن لم يقتضِ تعدّدَه؛ لكنه لا يأبى أن يتعدّد بتشخّصاتٍ أُخَر. والقول بأن وصول المتمكّن إلى كلِّ حدٍّ يوجب قسمةً في المسافة باختلاف الأعراض، ويحصل بذلك شخص آخر، وينعدم الشخص الأول[10] - مردودٌ بما تحقّقتَه من أن اختلاف الأعراض لا يوجب قسمةً خارجيةً؛ بل وهميةً، على أنا نقول: إن الضرورة حاكمة بأن للمتحرك حالة موجودة، وأن تلك الحالة تُوجَد في كلِّ[11] آنٍ في[12] الزمان الذي هو متحرّكٌ فيه،

[1] ض - أيضا.
[2] ب: الوجود.
[3] ب - بعض، صح هامش.
[4] ك: والحركة.
[5] ب: بالتشخص.
[6] غ: متعينين.
[7] ك + والبرودة.
[8] ض غ ب: حصلناه.
[9] ك: تخصيصه.
[10] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥٠و.
[11] غ - كل، صح هامش.
[12] ك: من.

أو رطوبةٍ تارةً تنفعل عن هذا وتارةً عن ذاك، وهي واحدة بعينها؛ وذلك لأن التخصّص بهذا المكان أو ذاك ليس أمرًا موجودًا بالفعل؛ إذ المسافة المتصلة التي بين المبدأ والمنتهى لا أجزاء لها بالفعل؛ بل تَعْرِضُ لها التجزئةُ لأسبابٍ.[1] وأما قبل عروض القسمة فلا أجزاء، فلا أمكنة بالفعل حتى يكون التخصّص بذاك[2] المكان أو بهذا موجودًا بالفعل. فكانت الحركة للمتحرك الواحد في المسافة الواحدة موجودةً، ولم تكن كثيرةً بالعدد، فكانت واحدةً بالعدد بالضرورة، فإذا عرض للمسافة قسمةٌ ما واختلافٌ، ولم يكن ذلك مما يتعلّق بالحركة، ولا الحركة تتعلّق به، ولا أحدهما مُوجِبًا لآخر كانت الاثنينية التي تَعرِض غيرَ متكثّرةٍ بالذات؛ بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد المشخّص بعينه إلى الأمور المتكثّرة العارضة.

إذا عرفت هذا سهل عليك ردّ الشبهة التي أوردها زينون على أن الحركة ليست بموجودة.

[1] و: بأسباب.
[2] ج ح: بذلك.

حاشيـة الجرجاني

/ فلا يخلو إما أن يكون هناك حالةٌ واحدةٌ مستمرةٌ -كما ذكرناه-[1] وإما أن يكون له في كلِّ آنٍ وفي كلِّ حدٍّ حالةٌ أخرى. والثاني باطل؛ لأن[2] تلك الحالات المتعدّدة بالشخص إن اتصل بعضُها ببعضٍ بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركّبُ المسافة من الحدود التي لا تنقسم في امتداد المسافة، وقد عرفت بطلانه؛ وإن لم يتصل بعضُها ببعضٍ كذلك كان هناك زمانُ سكونٍ، فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركًا ولا متوسّطًا؛ بل واصلًا إلى المنتهى، وهو باطل فرضًا، فوجب أن تكون حالة التوسط واحدةً بالشخص باقيةً بعينها ما دام الجسم متحرّكًا متوسّطًا بين المبدأ والمنتهى.(أ) [٢٦٣و]

لا يقال: ما ذكرتم يبطل مذهبكم أيضًا؛ لأن تلك النسب إن كانت متعاقبةً متصلةً بلا فاصلٍ لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود، وإن لم تكن متصلةً كان هناك زمانُ سكونٍ.[3]

لأنا نقول: إن المسافة متصلةٌ في ذاتها لا يمكن أن يُفرَض فيها حدّان متصلان، والزمان أيضًا متصلٌ في ذاته لا يمكن أن يُفرَض فيه آنان متتاليان بلا فاصلٍ، فالحركة الواحدة الشخصية بحيث يمكن أن تُفرَض في مسافتها حدودٌ وفي زمانها آناتٌ، ويكون بين كلِّ حدَّين من المسافة جزءٌ منها[4] قابلٌ للانقسام. وكذا بين كل آنين جزءٌ من الزمان قابلٌ للقسمة على قياس الخط والنقطة[5] المفروضة فيه.[6] وليس يلزم من ذلك انقطاع تلك الحركة في نفسها في ذينك الجزأين من المسافة والزمان؛ بل يلزم عدم اعتبار نسبتها إلى الحدود التي يمكن فرضها في ذلك الجزء من المسافة.[7] وهذه النسب التي تُفرَض للحركة في الآنات إلى الحدود[8] المفروضة في المسافة أمورٌ اعتباريةٌ، فعدم اعتبارها[9] لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث أيُّ حدٍّ يُفرَض[10] في مسافتها ينفرض لها هناك نسبةٌ في آن تُخَالِفُ النسبةَ التي يمكن أن تُفرَض لها في حدٍّ وآنٍ[11] سابقَيْن أو لَاحقَيْن، فاتضح بما ذكرنا أن الحركة بمعنى التوسط واحدةٌ بالشخص مستمرةٌ فيما بين المبدأ والمنتهى كما قرّره[12] الشارح.

[1] ض غ: ذكرنا.
[2] غ + من.
[3] ض - فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركًا... كان هناك زمان سكون.
[4] غ - منها.
[5] غ ب: النقط.
[6] ك - فيه.
[7] ب - والزمان بل يلزم عدم اعتبار نسبتها إلى الحدود التي يمكن فرضها في ذلك الجزء من المسافة.
[8] ض: حدود.
[9] غ - فعدم اعتبارها.
[10] ك: فرض.
[11] ض + كانا.
[12] ض: قرر.

— منهوات

(أ) وفي هامش ك: الظاهر أنه يستفاد من هذا الدليل كون زمان تلك الحالة أمرًا واحدًا بالشخص أيضًا؛ لكنه لم يصرّح به قبيل بحث الماهية؛ بل قال أنه أمر موجود. "لي [يعني: ناسخ ك]".

تقرير الشبهة: أن الحركة لو حصلت في الأعيان فلا تخلو إما أن تكون قابلةً للقسمة أو لا تكون، والتالي باطل. أما الملازمة فظاهرة. وأما بطلان التالي فلأنه لا سبيل إلى شيء منهما. أما إلى الثاني فلأنها لو لم تقبل القسمة لزم عدم انقسام المسافة، فيلزم الجزء الذي لا يتجزّأ، وهو ممتنع. وأما إلى الأول فلأنها لو قبلت القسمة فلا تخلو إما أن يكون شيء منها موجودًا في الحال أو لا يكون. والثاني باطل؛ لأنها لو لم يكن شيء منها موجودًا في الحال[1] لم يكن موجودًا في الماضي ولا في المستقبل. أما في الماضي فلأن الموجود في الماضي هو الذي كان موجودًا في وقتٍ كان حاضرًا، وإذا لم يكن موجودًا في الحاضر امتنع أن يكون موجودًا في الماضي. وأما في المستقبل فلأن المستقبل[2] هو الذي يتوقّع حضورُه، فإذا لم يكن له وجود في الحال امتنع أن يكون له وجود في المستقبل، فإذا لم يكن موجودًا في الحال امتنع وجوده مطلقًا، والتقدير بخلاف.[3] فتعيّن أن يكون شيءٌ منها موجودًا في الحال، فالقدر الموجود منها[4] في الحال لا يخلو إما أن يكون منقسمًا أو لا، فإن كان الأول كان أحد جزأيه سابقًا على الآخر؛ لأن الأجزاء المفروضة[5] للحركة غير موجودةٌ / معًا؛ لأنها غير قارّ الذات،[6] فلا تكون الحركة الحاضرة حاضرةً؛ بل أحد جزأيها هو الحاضر، هذا خلف. فثبت أن الحركة الحاضرة غير منقسمة، فالمسافةُ التي وقعت تلك الحركة عليها غيرُ منقسمةٍ، فيلزم الجزء الذي لا يتجزّأ، وهو ممتنع. [٧٩ظ]

والجواب: أن الحركة الموجودة في الخارج هي كون الجسم في حدٍّ متوسّطٍ بين المبدأ والمنتهى، وهي غير منقسمة؛ لأنها غير ممتدّة، فإن الممتدّة هي الحركة الموجودة في التخيّل لا في الخارج. وأما قوله "لو كانت غير منقسمة يلزم عدم انقسام المسافة" قلنا: لا نسلّم، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت منطبقةً على المسافة، وليس كذلك؛ فإن الحركة المنطبقة على المسافة هي الممتدّة الموجودة في الخيال. وأما الحركة الموجودة في الخارج فلا يكون عدم انقسامها مُوجِبًا لعدم انقسام المسافة، ولا انقسامُ المسافةِ مُوجِبًا لانقسامها؛ لما عرفت.

[٢٤٤.] قال: وتتوقّف[7] على المتقابلين والعلّتين والمنسوب إليه والمقدار.

أقول: الحركة تتوقّف على ستة أمور: ما منه الحركة وهو المبدأ، وما إليه الحركة وهو المنتهى، وإليه أشار بقوله «المتقابلين»؛ لأن المبدأ والمنتهى متقابلان؛ لأنهما لا يجتمعان في شيء.

[1] ح − أو لا يكون والثاني باطل لأنها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال، صح هامش.
[2] و − فلأن المستقبل.
[3] و: بخلافه.
[4] ج − منها.
[5] ف: المفترضة.
[6] و: بالذات.
[7] و: تتوقف.

حاشية الجرجاني

وهذا ما وعدناك بيانه فيما سلف.[1][أ] وأما تقرير شبهة زينون[2] والجواب عنها فقد مرّ من الكلام ما يطلعك على تحقيقه.

[٢٤٤. ١.] (**قوله: الحركة تتوقّف على ستة أمور**) أراد بتوقّف الحركة عليها أنه لابدّ في تحقّق الحركة

[1] انظر: الفقرة ٨١. ٢١.
[2] هو زينون الإيلي (ت. ٤٣٠ ق.م.؟)، فيلسوف يوناني، من مواليد إيليا، وهي مدينة قديمة في الجزء الجنوبي من إيطاليا. كان تلميذًا وصديقًا لبارمنيديس، وقد وضع عددًا من الشبه التي حاول فيها أن يثبت أن الحركة وهم لا حقيقة. انظر: **معجم أعلام المورد** لمنير البعلبكي، ص ٢٢٧.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: واعلم أن هذا الجواب ينفعك في جواب ابن سينا عن الكرة المدحرجة على ما ذكر في **شرح المواقف**.[1] "لي [يعني: ناسخ ك]". | [1] **شرح المواقف** للجرجاني، ٧/١٧-١٨. || وفي هامش ك: وينفعك ههنا ما قاله على برهان المسامتة: "وهل هذا إلا مثل أن يقال: لو حدثت الحركة لكان لها أوّل زمان تُوجَد فيه، وحينئذٍ فلابدّ أن يتعيّن لها ولمسافتها جزء أوّل في الوهم؛ لكنه محال" انتهى كلامه،[1] فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]". | [1] انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ٧/٢٤٠.

قوله «والعلّتين» أي: الحركة تتوقّف على العلّتين، أي: القابل وهو المتحرّك، والفاعل وهو المحرّك؛ فإن المتحرك موضوع للحركة قابل لها، والمحرِّك فاعل لها.[1]

قوله «والمنسوب إليه» أي: الحركة تتوقّف على المنسوب إليه، وهو ما فيه الحركة؛ لأن الحركة تُنسَب إلى ما فيه الحركة، وهو المقولة التي وقعت الحركة فيها، لا الموضوع للحركة. والمقولة التي وقعت فيها الحركة هو الأمر المقصود حصوله في الحركة؛ فإن المتحرّك -عندما يتحرّك- موصوفٌ بالتوسّط بين أمرين: أمر متروك وأمر مقصود: إما أين أو كيف أو وضع أو كمّ، فذلك الأمر المقصود حصوله في الحركة هو ما فيه الحركة.

قوله «والمقدار» أي: الحركة تتوقّف على المقدار، وهو الزمان؛ فإنه عبارة عن مقدار الحركة.

[٢٤٥.] **قال: فما منه وما إليه قد[2] يَتَّحِدَان محلًّا، وقد يَتَضادَّان ذاتًا وعرضًا. ولهما[3] اعتباران متقابلان: أحدهما بالنظر إلى ما يُقَالان له.**

أقول: لما عدّ الأمور الستة أراد أن يشير إلى مباحثها بالترتيب، فابتدأ بما منه وما إليه. وتَوَقُّفُ الحركةِ عليهما ظاهرٌ؛ لأن الحركة لما كانت كمالًا كان لها خروجٌ من حالةٍ تكون الحركة عندها بالقوة، فتلك هي المبدأ وما منه. ولما كان لها كمالٌ ثانٍ تتأدّى إليه فذلك هو[4] المنتهى وما إليه.

[1] ج - لها.
[2] و - قد.
[3] و: لهما.
[4] ج و - هو.

حاشيـة الجـرجاني

من هذه الأمور الستة على ما صرّحوا به، وإلا فالزمان لَمّا كان مقدارَ الحركة على ما زعموا[1] كان متوقّفًا على وجود الحركة، فكيف تتوقّف هي عليه. وأيضًا: منتهى الحركة قد يكون متأخّرًا في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبييض، فلا يتصوّر توقّف الحركة عليه.

[٢٤٤. ٢.] **(قوله: لا الموضوع للحركة)** أي: المراد بالمنسوب إليه هو المقولة / التي وقعتْ فيها الحركةُ [٢٦٣ظ] لا موضوعُ الحركةِ كما تُوهِمُه العبارةُ؛ لأن الموضوع داخل في العلّتين. ولا شكّ أن الحركة تُنسَب إلى المقولة أيضًا، فيقال: "حركة في مقولة كذا"، وسيأتي تحقيق[2] معنى وقوع الحركة فيها.

واعلم أن الحركة من حيث إنها عرضٌ لابدّ لها قطعًا من موضوعٍ هو علّة قابلية للحركة، ومن حيث إنها ممكنة لابدّ لها من علة فاعلية، ومن حيث إنها أمرٌ ممتدٌّ غيرُ قارٍّ أو مستلزمةٌ لهذا الأمرِ الممتدِّ لابدّ لها من زمانٍ، وهو ظاهر. ولابدّ لها أيضًا لذلك من مسافةٍ أو ما يجري مجراها. وأما استلزام الحركة من هذه الحيثية للمبدأ والمنتهى فإنما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل. وأما الحركة الدائمة المستمرة أزلًا وأبدًا -كحركات الأفلاك على رأي الحكماء- فلا يُتصوَّر فيها ثبوتُ مبدأٍ ولا منتهى بالفعل. نعم، إذا فُرِض فيها قطع دورات مخصوصة انفرض لها مبدأ ومنتهى.

ولا شكّ أن الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقّف على ما لا وجود له بالفعل؛ بل[3] ولا يستلزمه أيضًا، فالحركة لا يستلزم المبدأ والمنتهى إلا أن يراد أنها مستلزمة لإمكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتَي امتدادها كما ذكرنا.[4]

وما ذكره الشارح من أن الحركة لما كانت كمالًا كان لها خروجٌ من حالةٍ تكون الحركة عندها بالقوة، فتلك هي المبدأ وما منه[5] - مردودٌ بما سبق من أن الكمال

[1] غ - على ما زعموا.
[2] ض ب: تحقق.
[3] ك - بل.
[4] غ: ذكرناه.
[5] ك: فيه.

والمبدأ والمنتهى قد يتّحدان محلًّا بأن يكون محل المبدأ بعينه محل المنتهى، وذلك في الحركة المستديرة، فإن كل نقطةٍ مفروضةٍ في الجسم المستدير -كالفلك- تكون مبدأً لحركةٍ ومنتهًى لها؛ فإن الحركة منها هي بعينها حركة إليها.

وقد يكون المبدأ والمنتهى متضادّين بالذات كالحركة من السواد إلى البياض، ومن الحرارة إلى البرودة. وقد يكونان متضادّين بالعرض كالحركة من المركز إلى المحيط وبالعكس؛ فإن ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة، وليس بين النقط[1] من حيث هي نقط[2] تضادٌّ بالذات؛ بل بالعرض[3] بواسطة عروض عارضين متضادّين: أحدهما كون إحداهما -التي هي المركز- غايةَ البعدِ من الفلك، والآخر كون الأخرى -التي هي المحيط- غايةَ القربِ منه.

والمبدأ والمنتهى لكل[4] منهما اعتباران متقابلان: أحد الاعتبارين لكلّ منهما بالنظر إلى ما يُقَالان له، أعني: ذا المبدأ وذا المنتهى؛ فإن المبدأ والمنتهى إنما يُقَالان لذي المبدأ وذي المنتهى.[5] والاعتبار الآخر لكل منهما بالقياس إلى صاحبه، أي: اعتبار المبدأ بالنظر إلى المنتهى، واعتبار المنتهى بالنظر إلى المبدأ.

[1] و ح ف: النقطة.
[2] و ح ف: نقطة.
[3] ح - بالعرض، صح هامش.
[4] ج + واحد.
[5] ج - فإن المبدأ والمنتهى إنما يقالان ذي المبدأ وذي المنتهى، صح هامش.

-سواء كان حركة أو غيرها- لا يجب كونه مسبوقًا بالقوة،[1] وكذا قوله «ولما كان لها كمالٌ ثانٍ تتأدّى إليه، فذلك هو المنتهى»[2] مدخولٌ؛ لجواز أن لا يترتّب عليها ذلك الكمال الثاني أبدًا، فلا يكون لها منتهى بالفعل.

[٢٤٥. ١.] (قوله: **فإن كل نقطةٍ مفروضةٍ في الجسم المستدير -كالفلك- تكون مبدأً لحركةٍ ومنتهًى لها**) لكن ليس اتصافها[3] بكونها مبدأً لتلك الحركة ومنتهًى لها في آنٍ واحدٍ؛ بل في آنين، فلا يلزم اجتماع المتقابلين -أعني: مفهومي المبدأ والمنتهى- في تلك النقطة معًا؛ وذلك لأنها اتصفت بالمبدئية حال ابتداء الحركة، وقد تَلَاشَتْ[4] تلك الصفة عند انتهائها، واتصفت[5] حينئذٍ بصفةٍ أخرى هي كونها منتهًى لها.

[٢٤٥. ٢.] (قوله: **كالحركة من السواد إلى البياضِ، ومن الحرارة إلى البرودة**) هذان مثالان للمتضادَّين بالذات في الحركة الكيفية. وقد يتضادّان بالذات في الحركة الكمّية أيضًا كما في الحركة من أكبر[6] حجم في طبيعته إلى أصغر حجم[7] في طبيعته[8] أو بالعكس، وقد يكونان بين المتضادَّين كما في الحركة الكيفية من الصفرة إلى النِيلِيَّة،[9] فإنهما[10] بين البياض والسواد المتضادَّين، وكما في الحركة الكمّية من الذبول الذي ليس في الغاية إلى النمو الذي ليس في الغاية، وقد يكون أحدهما أحدَ المتضادَّين بالذات والآخرُ واقعًا بينهما[11] كما في الحركة من السواد[12] إلى الصفرة ومن غاية النمو إلى الذبول الذي ليس في الغاية. وأما الحركة الأينية[13] فلا تضادَّ / بالذات بين مبدأها ومنتهاها؛ بل بينهما تضادٌّ بالعرض: [٢٦٤و]

[1] انظر: الفقرة ٢٤٢. ١.
[2] انظر: الفقرة ٢٤٥.
[3] غ + حينئذٍ.
[4] ك: لا تترتب.
[5] ب - بالمبدئية حال ابتداء الحركة وقد تلاشت تلك الصفة عند انتهائها واتصفت، صح هامش.
[6] ك: أكثر.
[7] ك + لا.
[8] ب: طبيعة.
[9] النِيلُ هو نبات العِظْلِم، ونبات آخر ذو ساقٍ صلبٍ وشعبٍ دِقاقٍ وورقٍ صغارٍ مرصَّفةٍ من الجانبين. ومن العظلم يُتَّخَذ النيلج بأن يُغسَل ورقه بالماء الحارّ، فيجلو ما عليه من الزرقة، ويترك الماء، فيرسب النيلج أسفله كالطين، فيصبّ الماء عنه ويجفَّف. انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي «نيل».
[10] ك: فإنها.
[11] ك: بينها.
[12] غ: كما في السواد.
[13] ض - كما في الحركة من السواد إلى الصفرة ومن غاية النمو إلى الذبول الذي ليس في الغاية وأما الحركة الأينية.

أما اعتبارُ كلٍّ منهما بالقياس إلى ذي المبدأ وذي المنتهى فاعتبار التضايف؛ فإن المبدأ مبدأ لذي المبدأ، وذا المبدأ ذو مبدإٍ للمبدأ، والمنتهى منتهى لذي المنتهى، وذو المنتهى ذو[1] منتهى للمنتهى، ولا شكّ أن المتضايفين متقابلان.

وأما اعتبار كل من المبدأ والمنتهى إلى صاحبه لا يكون اعتبارَ التضايفِ؛ إذ تَعقُّلُ كلٍّ منهما غيرُ مستلزمٍ لتعقّل الآخر؛ فإنه ليس كلّ من تَعقَّلَ مبدأ الحركة تَعقَّلَ منتهاها وبالعكس؛ / إذ من الجائز فرضُ حركةٍ لا بداية لها ولا نهاية؛ بل يكون بينهما تقابل التضاد: إما بالذات أو بالعرض. [٨٠و]

فثبت أن لكلٍّ من المبدأ والمنتهى اعتبارين متقابلين. وإنما لم يذكر الاعتبار الذي لكلٍّ منهما بالقياس إلى الآخر؛ لأنه قد ذكرهما فيما قبل حيث قال: «وقد يتضادّان ذاتًا وعرضًا».

[٢٤٦.] **قال: ولو اتّحَدَتْ العلتان انتفى المعلولُ، وعَمَّ، بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حالٍ ما.**

أقول: العلتان -أي: المُحرِّك والمُتحرِّك- لا يكونان متّحدين، أي: لا يجوز أن يكون المتحرّك مُحرِّكًا لنفسه؛ بل إنما يكون المُحرِّك أمرًا مغايرًا للمتحرِّك. واحتجّ عليه بوجهين:

[1] ج - ذو.

حاشيـة الجـرجاني

إما لعرضين[1] لازمين كما في الحركة من المركز إلى المحيط؛ فإن هذين الوصفين لازمان لتينك النقطتين، أو لعرضين غيرِ لازمين كما في الحركة من أحد جانبي المسافة إلى الآخر؛ فإن كون أحدهما مبدأ والآخر منتهى بمجرد الاتفاق. وقد عرفت حال المبدأ والمنتهى في الحركة المستديرة، فاتضح حالهما في الحركات كلها.

[٢٤٥. ٣.] (**قوله: إذ من الجائز فرضُ حركةٍ لا بداية لها ولا نهاية**) المناسب أن يقال: "أو لا نهاية لها"؛ فإن ثبوت إحداهما دون الأخرى يدلّ على أنهما ليستا بمُتَضايِفتَيْن. وأما سلبهما معًا عن الحركة فلا دلالة له على سلب التضايف؛ بل على أن الحركة لا تستلزم شيئًا منهما[2] كما أشير إليه.[3]

[٢٤٥. ٤.] (**قوله: بل يكون بينهما تقابل التضاد**) وذلك لأن مفهومي مبدأ حركةٍ[4] ومنتهاها لا يجتمعان في ذاتٍ[5] واحدةٍ، فهما متقابلان، وقد انتفى عنهما تقابل التضايف؛ لما ذكره. وظاهر أن ليس بينهما تقابل السلب[6] والإيجاب أو العدم والملكة، فتعيّن تقابل التضادّ.

[٢٤٥. ٥.] (**قوله: لأنه قد ذكرهما فيما[7] قبل حيث قال: «وقد يتضادّان ذاتًا وعرضًا»**) فيه بحث؛ لأن ما ذكره من التضاد بالذات أو بالعرض إنما هو بين ذاتَيِ المبدأ والمنتهى كما مرّ، والكلام ههنا في مفهومَيهما.[8] قال الإمام: مبدأ الحركة ومنتهاها له ذات، ولذاته كونه مبدأً ومنتهًى، وهذان العارضان إما أن يكونا معتبرَيْن بالقياس إلى الحركة وإما أن يُعتبَر كلّ منهما بالقياس إلى الآخر، فالأول على سبيل التضايف، والثاني من التضادّ.[9] ويدلّك على ما ذكرنا أنه إذا كان بين مفهومَيْن معيّنين تضادٌّ بالذات لم يمكن[10] أن يسلب عنهما ذلك، ويثبت لهما[11] تضاد بالعرض فقط.

[٢٤٦. ١.] (**قوله: -أي: المُحرِّك والمُتحرِّك- لا يكونان متّحدين**) لا شكّ أن المعروض الحقيقي للحركة الأينية والوضعية هو الجوهرُ المالئُ للمكان المتّصفُ بالوضع، أعني: الصورة الجسمية التي هي جوهرٌ ممتدٌّ في الجهات الثلاث،

[1] ض ب: العرضين.
[2] ك: منها.
[3] غ - لا تستلزم شيئًا منهما كما أشير إليه، صح هامش.
[4] ك: الحركة.
[5] غ - وذلك لأن مفهومي مبدأ حركة ومنتهاها لا يجتمعان في ذات، صح هامش.
[6] ض - السلب.
[7] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: من.
[8] ك: مفهومها.
[9] انظر: **الملخص في المنطق والحكمة** للرازي، ١٠١و-١٠١ظ.
[10] ب: يكن.
[11] ض: لها.

الأول: لو كان المتحرّك بعينه المُحرِكَ لانتفى المعلولُ -أي: الحركة-، والتالي باطل؛ لأن الحركة ثابتة.

بيان الملازمة: أن الجسم المتحرّك إذا كان بعينه مُحرِّكًا، فإذا تحقّق الجزء الأول من الحركة يجب[1] بقاؤه ببقاء الجسم؛ لأن الجسم[2] لذاته مقتضٍ له، والجسم باقٍ، فيجب بقاء المعلول الصادر عنه. وإذا وجب بقاء الجزء الأول امتنع تحقّق الجزء الآخر؛ لأن الحركة إنما تتحقّق أجزاؤها على سبيل التجدّد والتقضّي، وإذا امتنع تحقّق الجزء الآخر من الحركة امتنع تحقّق الحركة؛ لامتناع تحقّق الشيء بدون تحقّق أجزائه، فثبت أن الجسم المتحرّك لو كان مُحرِّكًا بعينه انتفى المعلول الذي هو الحركة.

[1] ط: وجب.
[2] ح - لأن الجسم.

حاشية الجرجاني

فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتّصف حقيقةً بالمتحرّكية.[1] وأما الهيولى والصورة النوعية والأعراض الحالّة فيها فهي متحرّكةٌ بهاتين الحركتين تبعًا وبالعرض. والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محلّ للمقاديرِ والكيفياتِ قابلةٌ إياها، فهي[2] متّصفةٌ بهاتين الحركتين أصالةً وبالذات، وما يجاورها يتّصف[3] بهما[4] على سبيل التبع وبالعرض.

إذا عرفت هذا فنقول:[5] لا يجوز أن يكون المتحرّك هو بعينه المُحرِك، أي: لا يجوز أن يكون الشيء الذي عَرَضَتْ له المتحركية[6] حقيقةً هو الشيء / الذي عَرَضَتْ له المحرّكيةُ حقيقةً.[7] واستدلّ على ذلك بوجهين: [٢٦٤ظ]

حاصل الأوّل: أن الأمر المستمرّ لا يجوز أن يكون علّةً مُحرِّكةً، أي: فاعلةً للحركة، وإلا لكان علّةً للجزء الأوّل منها، فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمرّ، فلا يُوجَد الجزء الثاني منها، فلا تتحقّق الحركة المركّبة منهما،[8] ولا شكّ أن المتحرّك أمرٌ مستمرّ، فلا يكون علّةً مُحرِّكةً.

وأنت تعلم أن هذا إنما يدلّ على أن الأمرَ المستمرَّ لا يكون وحده علةً مستلزمةً لوجود الحركة، فيلزم منه أن لا يكون المتحرّكُ الذي هو مستمرٌ مُحرّكًا لنفسه كافيًا وحده[9] في هذا التحريك؛ لكن لم لا يجوز أن يكون هو مقتضيًا لوجود الحركة بشرطِ زوالِ حالةٍ ملائمةٍ، ويكون تَجدُّدُ أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة، كما زعمتموه في الطبيعة التي هي مُحرِّكةٌ عندكم[10] للجسم،[11] مع كونها مستمرّةً. وأيضًا: قد تبيّن أن الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسمّاة بالتوسّط، وأنها مستمرّةُ الوجودِ باقيةٌ بشخصها إلى منتهى المسافة، وأنها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة، وأن النسب العارضة لها بالقياس إلى الحدود المفروضة في المسافة عوارضُ مفارقةٌ إياها لا تُفيدُها تعدّدًا شخصيًّا، فلم لا يجوز أن يكون المتحرّك المستمرّ مقتضيًا لوجود هذه الحركة المستمرّة.

لا يقال: فيلزم استمرار هذه الحركة ما دام ذات هذا المتحرّك موجودًا.

لأنا نقول: جاز أن يفقد هناك ما هو شرطٌ[12] لاستمرار[13] هذه الحركة،[14] مع بقاء ذات المتحرّك الذي هو المحرّك موجودةً.

قال الكاتبي: غرض المستدلّ ههنا أن المُحرِك للجسم المتحرّك ليس هو الجسم لذاته، وإذا اعْتُبِرَ في اقتضاء الجسم للحركة زوالُ حالة ملائمة

[1] ض: المحركية.
[2] غ: أي.
[3] ض: يصف.
[4] ب: بها.
[5] غ: يقال.
[6] ك: الحركة.
[7] غ: الشيئية صفة.
[8] ب: منها.
[9] ض - علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه أن لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركًا لنفسه كافيًا وحده.
[10] ض ك: عندهم.
[11] غ - في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم.
[12] ع: ما يتوسط.
[13] ض: استمرار.
[14] ب - ما دام ذات هذا المتحرك موجودًا لأنا نقول جاز أن يفقد هناك ما هو شرط لاستمرار هذه الحركة، صح هامش.

الثاني: أن الجسم المتحرّك لو كان هو المُحرِّك بعينه لعمّ الحركة جميعَ الأجسام وفي جميع الأوقات، والتالي باطل؛ لأنا نشاهد بعض الأجسام ساكنًا دائمًا، وبعضها ساكنًا في بعض الأوقات.

بيان الملازمة: أن ذات الجسم لو كان مقتضيًا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم، فلا يُوجَد جسمٌ لم يتحرّك دائمًا.

قوله «بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حالٍ ما» إشارةٌ إلى جوابِ سؤالٍ واردٍ على الدليلين.[1]

تقريره أن نقول:[2] الطبيعة تقتضي الحركةَ، ولم يلزم من اقتضائها الحركةَ انتفاءُ الحركة، وكذا لم يلزم من اقتضائها عموم الحركة بالنسبة إلى جميع الأجسام وفي جميع الأوقات، فلم لا يجوز أن يكون الجسم أيضًا مُحرِّكًا[3] مقتضيًا للحركة، ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين؟

تقرير الجواب أن يقال: الطبيعة مختلفةٌ في الأجسام مستلزمةٌ للحركة، لا مطلقًا؛ بل في حالٍ من الأحوال، وهو الخروجُ عن المكان الطبيعي مثلًا، فيقتضيها لتَحْصُلَ فيه، فلا تكون لذاتها مقتضيةً للجزء الأول حتى يبقى الجزء الأول ببقائها؛ بل تقتضي الجزءَ الأولَ لأجل أن يحصل لها الجزءُ الثاني، فلا يبقى الجزءُ الأولُ ببقاء الذات. ولا يلزم عموم الحركة في جميع الأجسام؛

[1] انظر لهذا السؤال الوارد: المباحث المشرقية للرازي، ١/٦٧٧.
[2] ج - نقول.
[3] في المباحث المشرقية: "متحركا". انظر: المباحث المشرقية للرازي ١/٦٧٧.

حاشيـة الجـرجاني

أو شرط آخر لم يكن المُحرِّك ذاتَ الجسم[1] وحده؛ بل مع زوال تلك الحالة، فلا يقدح في ذلك الغرض؛ لكن لا يتمّ به الدلالة على أن في الأجسام قوى هي مبادئ حركاتها.[2]

والوجه الثاني مبنيٌّ على اشتراك الأجسام في حقيقةٍ واحدةٍ هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركةِ نفسِها، وهو ممنوعٌ؛ لجواز أن تكون هناك حقائقُ مختلفةٌ متشاركةٌ في كونها جواهر ممتدّة في الجهات، فيقتضي بعضها حركةَ نفسِه دون بعض آخر، وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز أن يكون اقتضاؤها للحركة بشروطٍ[3] لا تعمّ ولا تدوم،(1) فلا يلزم من كون الجسم المتحرّك هو المُحرِّك بعينه أن تعمّ الحركةُ جميعَ الأجسام في جميع الأوقات.

[٢٤٦. ٢.] (**قوله: إشارة إلى جواب سؤال واردِ على الدليلين**) هذا السؤال نقضٌ إجماليٌّ لهما؛[4] فإن الطبيعة أمرٌ مستمرُّ الوجودِ -كالمتحرّك- وعامٌّ للأجسام، فيجري الدليلان فيها مع تخلّف الحكم عنها.

وفي الجواب عن النقض نظرٌ؛ لأنه جارٍ في أصل الدليل، فيقال: -كما مرّ-[5] جاز أن تكون الجسمية / [٢٦٥و] المطلقة مقتضيةً للحركة، لا مطلقًا؛ بل في حالٍ من الأحوال إلخ.[6] والطبيعة وإن كانت مختلفةَ الحقائق في الأجسام إلا أنها قد تتّحد في أجسامٍ متعدّدةٍ مع اختلافها في الحركة، كما في حجرين: أحدهما ساكن، والآخر متحرّك، فيحتاج في دفع العموم والدوام في الأجسام المتوافقة الطبيعة إلى أن اقتضاء تلك الطبيعة للحركة مشروطٌ بأمورٍ أُخَرَ، فكذا يقال في اقتضاء الجسمية للحركة.

[1] غ: جسم.
[2] انظر: المنصص في شرح الملخص للكاتبي، ٣٨٦و-٣٨٧و.
[3] ض: شروط.
[4] غ: للدليلين.
[5] انظر: الفقرة ٢٤٦.
[6] هذا القول لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥٠ظ.

— منهوات

(1) وفي هامش ع: وأيضًا: يجوز اختلاف الأجسام المتساوية في الجسمية بحسب اختلاف تشخّصاتها في اقتضاء بعضها الحركةَ دون بعض آخر.

لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها، ولا في جميع الأوقات؛ لجواز انتفاء الحال التي تكون الطبيعة مقتضيةً للحركة فيها.

[٢.٥.٢٩. المقولات التي تقع فيها الحركة وأحكام وقوعها فيها]

[٢٤٧.] **قال: المنسوب إليه أربعٌ؛ فإن بسائطَ الجواهر تُوجَد دفعةً، ومركباتُها تُعدَمُ بعدم أجزائها. والمضافُ تابعٌ، وكذا متى. والجِدَة دفعةً. ولا تُعقَلُ حركةٌ في مَقُولَتَي الفعلِ والانفعالِ.**

أقول: أراد أن يشير إلى مباحث المنسوب إليه، أي: المقولة التي تقع فيها الحركةُ.

فنقول: المراد بقولنا «إن مقولة كذا تقع فيها الحركةُ» أن المتحرّك تَحَرَّكَ من نوعٍ لتلك المقولة إلى نوعٍ آخَرَ منها، أو من صنفٍ من نوعٍ لتلك المقولة إلى صنفٍ آخَرَ من ذلك النوع، ولا نعني بقولنا «إن مقولة كذا تقع فيها الحركةُ» أن المقولة موضوعٌ حقيقيٌّ للحركة؛ ولا أن المقولة بتوسّطها تَحْصُلُ الحركةُ للجوهر، على معنى أن الحركة تقوم أوّلًا بالمقولة، وبتوسّطها تَحْصُلُ للجوهر؛ ولا أن المقولة جنسٌ للحركة.

حاشية الجرجاني

[٢٤٧. ١.] **(قوله: المراد بقولنا «إن مقولة كذا تقع فيها الحركةُ» أن المتحرّك تَحَرَّكَ من نوعٍ لتلك المقولة إلى نوعٍ آخَرَ منها)** كما في الحركة من السواد إلى البياض مثلًا؛ لأن الألوان أنواعٌ متخالفةُ الحقيقة -كما لا يخفى-،[أ] وكما في الحركة من مقدارٍ إلى أقلّ منه إن قلنا: إن المقادير المختلفة بالصغر والكبر أنواعٌ متخالفة الماهية، وإن قلنا: إنها متوافقةُ الماهية متخالفةٌ بالأعراض الكلية كانت الحركة فيها مثالًا للحركة من صنفٍ إلى صنفٍ آخَرَ.

وأما الحركة في الأين فالظاهر أنها حركةٌ من فردٍ من المقولة إلى فردٍ آخَرَ منها، ولاسيّما إذا كان المكان هو البعد المجرّد. والاختلاف في الأمكنة بكون بعضها عِلْوًا وبعضها سِفْلًا لا يُوجِب اختلافَ الحصولات فيها نوعًا ولا صنفًا. والحركة المستديرة قد تكون انتقالًا من فردٍ من الوضع إلى فردٍ آخَرَ منه، كما في تمام الدورة، وقد تكون من صنفٍ إلى صنفٍ آخَرَ، ومن نوعٍ إلى نوعٍ آخَرَ أيضًا.

[٢٤٧. ٢.] **(قوله: ولا نعني بقولنا «إن مقولة كذا تقع فيها الحركةُ» أن المقولة موضوعٌ حقيقيٌّ للحركة)** قد[١] اعتقد جماعةٌ أن الحركة في مقولةٍ عبارةٌ عن تغيّر حال تلك المقولة المعيّنة مع بقائها بعينها، فتكون تلك[٢] المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة، سواء قلنا: إن الجوهر الذي هو محلّ تلك المقولة موصوفٌ بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع أو لم نقل به.

وهو باطل؛ لأن التسوّد مثلًا ليس هو أن[٣] ذاتَ السواد تشتدّ؛ لأن ذلك السواد إن عُدِمَ عند الاشتداد فليس فيه اشتدادٌ قطعًا؛ وإن بقي، فإن لم تحدث فيه صفةٌ زائدة فلا اشتداد فيه أيضًا،

١ ك: وقد.
٢ ض: فتلك.
٣ ض - أن.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: واعلم أنه قد مرّ في بحث الوجود قولُه «ثم إن تَبدُّل الأنواع مخصوصٌ بالحركة في الكيف؛ لقبوله الشدّة والضعف، دون الحركة في الأين والوضع والكمّ؛ إذ فيها تبدّل أفراد نوع واحد»،[١] فلابدّ أن يجعل الباء داخلًا على المقصور، أي: الحركة في الكيف مخصوصة بتبدّل الأنواع، أي: لا يُوجَد فيها تبدّلُ الأفراد، والحركةُ في الكمّ والأين والوضع غيرُ مخصوصةٍ بتبدّل الأنواع؛ إذ يُوجَد فيها تبدّلُ أفرادِ نوعٍ واحدٍ، كما يُوجَد تبدّلُ الأنواع، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]". | انظر: الفقرة ١٠. ٤. || وفي هامش ك: واعلم أن هذا الكلام لا يخالف ما سبق في اشتداد الوجود من اتحاد الأين والكيف والكمّ، ولا ما سيأتي بعد ورق ونصفه،[١] فتأمل، والله الهادي. | [١] انظر: الفقرة ٢٤٧. ٧.

إذا عرفت ذلك فنقول: المقولات التي تقع فيها الحركةُ أربعٌ: كم، وكيف، وأين، ووضع. أما مقولة الجوهر فلا تقع فيها حركةٌ؛ لأن الجوهر إما بسيط أو مركّب، وبسائطُ الجواهر تُوجَد دفعةً وتَفْسُدُ دفعةً، فلا يُوجَد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمالٌ متوسّطٌ؛ ....

حاشية الجرجاني

وإن حدثت فيه صفةٌ زائدةٌ فلا تبدّلَ ولا اشتدادَ ولا حركةَ في ذات السواد؛ بل في صفته،[1](1) وهو خلاف المفروض، فظهر أن الاشتداد إنما هو لموضوع السواد، كما تقدّم في صدر الكتاب حيث بيّن فيه أن الوجود لا يقبل اشتدادًا وضعفًا.[2]

وذهب آخرون إلى أن معنى وقوع الحركة في المقولة[3] هو أن المقولة[4] جنس لتلك الحركة. قالوا: إن الأين منه قارٌّ ومنه سيّالٌ، وهو الحركة المكانية. وكذا الكيف منه قارٌّ ومنه سيّالٌ، وهو[5] حركة[6] الاستحالة. وكذا الكمّ والوضع، فالسيّال من كلّ جنسٍ من هذه / الأجناس الأربعة هو الحركة، فتكون تلك الحركة نوعًا من ذلك الجنس. [٢٦٥ظ]

وهو أيضًا باطلٌ؛ إذ لا معنى للحركة إلا تغيّر الموضوع في صفاته على سبيل التدريج. ولا شكّ أن التغيّر والتبدّل ليس من جنس المتغيّر والمتبدّل؛ لأن التبدّل حالةٌ نسبيةٌ إضافيةٌ،[7] والمتبدّل ليس كذلك، فإذا كان المتبدّل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيءٌ منها جنسًا للتبدّل الواقع فيها.

[٢٤٧. ٣.] (قوله: **أما مقولة الجوهر فلا تقع فيها حركة**) الجوهر إن لم يكن حالًا في جوهرٍ آخَرَ لم يتصوَّر وقوع الحركة فيها بالمعنى المراد من وقوع[8] الحركة في المقولة؛ لأن تلك الحركة إنما هي لمحلّ المقولة تنتقل بها من نوعٍ إلى نوعٍ،[9] أو صنفٍ إلى صنفٍ، أو فردٍ إلى فردٍ، كما تَحقّقْتَه.[10] وإن كان حالًا في جوهرٍ آخَرَ -كالصورة الجسمية الحالّة في الهيولى والصورة النوعية الحالّة فيها-، فإن لم يقع تبدّلٌ في ذلك الجوهر الحالّ فلا حركة فيه أيضًا، كما في الأفلاك عند الحكماء، وإن وقع فيه[11] تبدّلٌ وتعاقبٌ على الهيولى الواحدة -كما في الصورة الجسمية العنصرية[12] بالاتّصال والانفصال، وكما في صورها النوعية بالكون والفساد-، فإن كان ذلك التبدّل والانتقال[13] من صورة إلى أخرى دفعيًّا لم يكن حركةً، وإن كان تدريجيًّا كان حركةً.[14]

إذا عرفتَ هذا فنقول: معنى قولنا «إنّ[15] مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة» أن محلّ الجوهر لا ينتقل من جوهرٍ حالٍّ فيه إلى جوهرٍ آخَرَ يحلّ فيه انتقالًا تدريجيًّا؛ بل يجب أن لا يكون له انتقالٌ من حال إلى آخر أصلًا، أو يكون له انتقالٌ دفعيٌّ.

[٢٤٧. ٤.] (قوله: **فلا يُوجَد بين قوتها الصرفة**) أي: لا يتوسّط بين كون بسائط الجواهر[16] في محالّها بالقوّة الصرفة وبين كونها فيها بالفعل الصرف كمالٌ

[1] ض - وإن حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدّل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته.
[2] انظر: الفقرة ١٠.
[3] ك: المقدار.
[4] ب - هو أن المقولة، صح هامش؛ ك: المقدار.
[5] ض غ: هو.
[6] ب: الحركة.
[7] غ - على سبيل التدريج ولا شكّ أن التغيّر والتبدّل ليس من جنس المتغيّر والمتبدّل لأن التبدّل حالة نسبية إضافية.
[8] ب - الجوهر إن لم يكن حالًا في جوهر آخر لم يتصوّر وقوع الحركة فيها بالمعنى المراد من وقوع، صح هامش.
[9] ض: أنواع؛ غ - إلى نوع.
[10] انظر: الفقرة ٢٤٧. ١.
[11] ض: فيها.
[12] ب: والعنصرية.
[13] غ - والانتقال؛ ك: والانفعال.
[14] غ: الحركة.
[15] غ - إن.
[16] ض غ: الجوهر.

— منهوات

(1) وفي هامش ك: ومن ههنا يظهر أن ليس معنى قوله سابقًا «وإن بقي وقد عرض عليه زيادة»(1) أنه عرض على ذلك السواد سواد آخر، وإلا يلزم قيام السواد بسواد؛ بل معناه حدوثُ صفةٍ زائدةٍ، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (1) انظر: الفقرة ١٠. ٥.

وذلك لأن الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتدادَ والتنقّصَ؛ لأنها إن قبلت الاشتداد والتنقّص فلا يخلو إما أن يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتنقّص[١] أو لا يبقى، فإن كان / الأول فما تغيّرت الحقيقة الجوهرية؛ بل إنما تغيّر عارضٌ لها فقط، فيكون هذا استحالةً لا كونًا؛ وإن كان الثاني فيكون الاشتداد قد حلّ جوهرًا آخَرَ، فكذلك في كل آنٍ يُفرَض الاشتدادُ[٢] يَحدُثُ جوهرٌ آخَرُ، ويَبطُل الأوّلُ، فيكون بين جوهرٍ وجوهرٍ إمكانُ أنواعٍ جوهريةٍ غيرِ متناهية -كما في الكيفيات-، وذلك محالٌ في الجواهر دون الكيفيات. [٨٠ظ]

وأما بيان إحالته في الجواهر فلأن الجواهرَ البسيطةَ المتعاقبةَ في الآنات لا يُوجَد شيءٌ منها في زمان، وإلا لما وقعت الحركةُ حال الحركة؛ لأن الاستقرار في الزمان ينافي الحركة. وإذا كان كل منها في آنٍ فلا يخلو من أن يكون بين جوهرين متعاقبين كلٌّ منهما في آنٍ زمانٌ لا يكون شيءٌ من الجوهرين المتعاقبين[٣] موجودًا فيه، أو لا يكون. والثاني يلزم منه تتالي الآنات، وهو محال، والأول يلزم أن لا يكون ذات المتحرّك موجودًا حالَ الحركة، وهو محال بالضرورة.

[١] ح ف: أو التنقص.
[٢] ف: للاشتداد.
[٣] ج - كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين، صح هامش.

حاشية الجرجاني

هو التأدّي من القوّة إلى الفعل والخروج منها إليه على سبيل التدريج، كما في المقولات التي تقع فيها الحركةُ.

[٢٤٧. ٥.] (**قوله: وذلك لأن الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقّص**) أي: لو كانت الحقيقة الجوهرية قابلةً للحركة لكانت قابلةً للاشتداد والتنقّص،[١] فيشتدّ محلّ الصور[٢] الجوهرية أن تحرّك إلى صورةٍ[٣] أَقْوَى، وينتقص[٤] أن تحرّك إلى صورةٍ أَضْعَفَ على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركةُ؛ لكنّها[٥] لا تقبلهما؛ لما ذكره.

[٢٤٧. ٦.] (**قوله: بل إنما تغيّر عارضٌ لها فقط**) وذلك لأن المفروض أن هناك اشتدادًا وتنقّصًا،[٦] فإذا كانت الحقيقة الجوهرية باقيةً بنوعها؛ بل بشخصها، فلابدّ على تقدير الاشتداد من حدوثِ عارضٍ لم يكن،(أ) وعلى تقدير التنقّص من زوال عارضٍ قد كان، فقد حصل هناك تغيّر في العارض فقط إما بالحدوث أو بالزوال، فيكون هذا التغيّر الحاصل في العارض استحالةً وتغيّرًا في الأعراض، لا كونًا وتغيّرًا في ذات الجوهر، والمفروض خلافه.

[٢٤٧. ٧.] / (**قوله: وإن كان الثاني**) أي: وإن لم يبق نوعُ الجوهر؛ بل شخصُه في وسط الاشتداد والتنقّص،[٧] فلابدّ أن يحلّ في محلّ ذلك الجوهر الزائل جوهرٌ آخَرُ، وإلا لم يكن هناك اشتداد ولا تنقّص؛ بل مجرّد زوال ذلك الجوهر عن محلّه، وهكذا نقول في كلّ آنٍ يُفرَض للاشتداد[٨] أو التنقّص[٩] يجب أن يحدث جوهرٌ آخَرُ، ويَبطُلَ الجوهرُ[١٠] الأوّلُ، فيلزم أن يكون بين جوهرٍ هو مبدأ[١١] الاشتداد أو التنقّص وبين جوهرٍ آخَرَ هو منتهى أحدهما إمكانُ أنواعٍ جوهريةٍ غيرِ متناهيةٍ،[١٢] كما في الكيفيات، [٢٦٦و]

[١] ض - أي لو كانت الحقيقة الجوهرية قابلةً للحركة لكانت قابلةً للاشتداد والتنقص.
[٢] ك: الصورة.
[٣] ك + أخرى.
[٤] ض ب: وتنقص.
[٥] غ: لكنهما.
[٦] ض: أو تنقصا.
[٧] ب ك: أو التنقص.
[٨] ض: الاشتداد.
[٩] غ: للتنقص.
[١٠] ب - عن محلّه وهكذا نقول في كلّ آنٍ يفرض للاشتداد أو التنقّص يجب أن يحدث جوهر آخر ويبطل الجوهر، صح هامش.
[١١] غ - مبدأ، صح هامش.
[١٢] ك + قوله.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: وهذا بعينه هو ما مرّ في بحث عدم قبول الوجود الاشتداد، ويظهر منه معنى قوله «وقد عرض عليه زيادة»،(١) فلا تغفل عنه. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ١٠. ٥.

وأما بيان[1] عدم إحالته في الكيفيات فلأنه على تقدير أن يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كلٌّ منهما في آنٍ زمانٌ لا يكون شيءٌ منهما[2] موجودًا فيه لم يلزم منه محال؛ لأن الذات المتحرّك هو موضوع الكيفيات، وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤها بدون الكيفيات، بخلاف الجواهر؛ فإن الذات المتحرّك هو الجوهر المنعدم[3] أو مادته، وعلى التقديرين لا يبقى زمانَ انعدام الجوهرين المتعاقبين، فلا يكون المتحرك موجودًا.

[1] ج - بيان.
[2] ج - منهما، صح هامش.
[3] ف: المتقدم.

حاشية الجرجاني

يعني:[1] كما أن بين البياض الزائل والسواد الحاصل بالتسوّد زمانًا يمكن أن تُفرَض فيه آناتٌ غيرُ متناهيةٍ يكون الموجود في كلّ آنٍ منها كيفيةً مخالفةً بالنوع أو بالصنف أو بالشخص للكيفيات الموجودة في الآنات الأخر، كذلك يلزم على التقدير المذكور أن يكون مثلًا بين الصورة المائية الزائلة والصورة النارية الحاصلة بالحركة في الجوهر زمانٌ يمكن أن تُفرَض فيه آناتٌ غيرُ متناهيةٍ،[2] ويكون الموجود في كلّ آنٍ منها صورةً جوهريةً مخالفةً بأحد الوجوه المذكورة للصور الموجودة في الآنات الأخر، وهو محالٌ؛ لأن تعاقب الصور الموجودة في الآنات لا يجوز أن يكون على سبيل التتالي في الآنات؛ لاستحالته؛ بل لابدّ أن يكون بين كلّ آنين منها زمانٌ،[3] ففي ذلك الزمان لا يُوجَد[4] شيءٌ من الجوهرين المتعاقبين بلا واسطة؛ إذ لو وُجِدَ فيه أحدُهما كان المتحرّك في الجوهر باقيًا في ذلك الزمان على حالة واحدة مستمرّة، فلا يكون متحرّكًا في الجوهر حالَ ما فُرِضَ متحرّكًا فيه، وإذا لم يُوجَد شيءٌ منهما[5] في ذلك الزمان يلزم أن لا يكون المتحرّك موجودًا في ذلك الزمان الذي فُرِضَ فيه حركته؛ لأن المتحرّك إما الجسم أو مادّته، ولا وجود لهما[6] مع زوال الصورة الجوهرية، وكونُ المتحرّك معدومًا حالَ كونه متحرّكًا محالٌ بالبديهة.

فإن قلت: هذا الدليل منقوضٌ بالحركة في الكيف وغيره من المقولات.

قلت: قد أجيب عن ذلك بما ذكره من أن بقاءَ الموضوع بدون الكيفيات وسائر الأعراض جائزٌ، فلا يلزم من خلوّه عن الكيفيات المتعاقبة مثلًا انتفاءُ المتحرّك حالَ كونه متحركًا، كما لزم[7] من خلوّ المتحرّك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مرّ.

وفيه بحث؛ لأنه وإن لم يلزم ههنا ذلك المحال؛ لكنّه لزم محالٌ آخَرُ، وهو أنه إذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلًا لم يكن له في ذلك الزمان حركةٌ في[8] الكيف؛ لأن الحركة كما تنتفي[9] بانتفاء المتحرّك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها؛ بل يلزم أن لا يكون هناك إلا كيفياتٌ هي موجوداتٌ آنيةٌ لا يُوجَد شيءٌ منها في الأزمنة الواقعة بين تلك الآنات،(1) / فإن سمّيت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة لم تكن الحركة[10] منطبقةً على الزمان، ولا منقسمةً بانقسامه، وقد صرّحوا بأن الحركة والزمان والمسافة متطابقةٌ بحيث ينقسم كلّ منها بانقسام الآخر، ويكون قطعة منه بإزاء قطعة من[11] الآخر، فمثل هذه لا تكون حركةً؛

[ظ٢٦٦]

[1] ض - يعني.
[2] ض - الزائلة والصورة النارية الحاصلة بالحركة في الجوهر زمانٌ يمكن أن تفرض فيه آنات غير متناهية.
[3] غ - زمان، صح هامش.
[4] ض: يجوز.
[5] ض: منها.
[6] ب: لها.
[7] ض: يلزم.
[8] ض - في.
[9] ض ب: ينبغي.
[10] ب: بالحركة.
[11] ك - من.

منهوات

(1) وفي هامش ك: على ما صرّح به الإمام فيما سيأتي بعد ورق ونصف،(1) فلا تغفل. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (1) انظر: الفقرة ٢٤٨، ٤.

حاشيـة الجـرجـاني

لانتفاء لازم الحركة عنها. **ولا مخلص إلا بأن يقال:** -كما مرّ-[١] للمتحرّك الأيني فيما بين المبدأ والمنتهى أينٌ واحدٌ مستمرٌ؛(أ) لكنه غيرُ مستقرٍ يمكن أن يُفرَض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره أيونٌ غيرُ متناهيةٍ كل واحد[٢] منها ينفرض في آنٍ فقط. وكذا للمتحرّك[٣] الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفيةٌ واحدةٌ سيّالةٌ[٤] يمكن أن تُفرَض فيها كيفياتٌ غيرُ متناهيةٍ ينفرض كلّ منها في آنٍ فقط. وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية، فتعدّد أفراد الأيون والكيفيات والأوضاع والكميات في الحركة إنما هو بالقوّة دون الفعل، كالنقط[٥] التي يمكن فرضها في خطٍ واحدٍ متناهٍ، وكما إذا فُرِضَ عليه نقطتان وجب أن يكون بينهما خطٌّ يمكن أن تُفرَض فيه أيضًا نقطٌ لا تقف على حدّ،[٦] كذلك إذا فُرِضَ في الحركة أينان أو كيفان[٧] وجب أن يكون ما[٨] بينهما بحيث يمكن أن تُفرَض فيه أيونٌ أو كيفياتٌ لا تقف على حدّ.

قالوا: ومثل هذا الحال السيّال(ب) الذي يتبدّل أفراده على محلّه مع بقائه بشخصه[٩] لابدّ أن يكون عرضًا؛ لتقوّم محلّه بدونه، فلا تُتصوَّر حركةٌ في الجوهر.[١٠]

وفيه نظر؛ لأن المادّة الشخصية العنصرية إنما تتوقّف على مطلق الصورة، لا على[١١] صورةٍ شخصيةٍ، فجاز أن تتبدّل عليها[١٢] الصورة الحالّة فيها على نحو تبدّل الكيفيات مع بقائها بشخصها،[١٣] فتكون متحركةً في الجوهر[١٤] كتحرّكها في الكيف. والفرق بينهما هو أن موضوع الكيف يجوز أن يخلو عن تلك الكيفيات بأسرها مع بقائه موجودًا بشخصه، بخلاف المادّة؛ إذ لا يجوز خلوّها عن تلك الصور بأسرها مع بقائها موجودةً، وهذا القدر كافٍ في كون تلك الصور جواهرَ[١٥] مقوّمةً لمحلّها، فليس يلزم من تبدّل الحال على الوجه المذكور أن يكون محلّه متقوّمًا بدونه حتى يلزم كونه عرضًا، كما زعمتم.

١ انظر: الفقرة ٢٤٧. ٢.
٢ غ - واحد.
٣ ض - أن يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره أيون غير متناهية كل واحد منها ينفرض في آن فقط وكذا للمتحرّك.
٤ ض ك: سيالة.
٥ غ: كالنقطة.
٦ ض: خط.
٧ ب: كيفيان؛ ض: الكيفيان.
٨ ض - ما.
٩ ض: مع بقاء تشخصه.
١٠ ب: الجواهر.
١١ ك - على.
١٢ غ - عليها.
١٣ ض: شخصا.
١٤ ب: الجواهر.
١٥ غ: جوهرا.

— منهوات —

(أ) وفي هامش ك: والظاهر أن المراد به ليس هو المتحرّك فيه، أعني المسافة؛ بل المراد به هو الحصول في المكان على ما صرّح به في أوائل الكتاب؛(١) لكن الاشتباه في المراد بالكيفية الواحدة أهو المتحرك فيه -كما هو المتبادر- أم الحصول فيه، كما يقتضيه القياس على الأين. **أقول:** يدلّ على أن المراد هو المتحرك فيه قولُه في تقرير السؤال: «لأن الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرّك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات»، فتأمل. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ٢٠. ٨. | | وفي هامش جار: قوله «ولا مخلص إلا بأن يقال» إلى قوله «أين واحد مستمرّ». قال بعض الأفاضل(١) القول بأن للمتحرّك في الأيون المتباينة في النوع أينًا واحدًا من أوّل تحرّكه إلى منتهاها فما تأباه الضرورة. هذا، وأنت خبير بأن القول بتباين الأيون في النوع سيما عند القائلين بالبعد المجرّد لا يدلّ عليه دليل. نعم، يخطر بالبال في الحركة في الكيف الشبهة التي ذكرتها في صدر الكتاب. "أخوين". | (١) المراد منه المولى الخيالي على ما صرّح به في حاشية الحاشية في أوّل الكتاب وإلى هنا بلغت حاشية الخيالي. "ولي الدين جارالله".

(ب) وفي هامش ك: الظاهر أن المراد به هو تلك الكيفية الواحدة السيالة. وقد مرّ تصريحٌ من الشريف في أوائل الكتاب(١) -خصوصًا في عبارة شرح المواقف، فلا تغفل عنها- بأن هذا الحال هو السخونة مثلًا، فظهر أن المراد بتلك الكيفية هو المتحرّك فيه، لا الحصول فيه، كما تُوُهِّمَ؛ وأن ما نقل من الشريف من أنها هي الاشتداد فِزيَةٌ بلا مِزيَةٍ. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ١٠. ٤.

وأما الجواهر المركّبة فلأنها تنعدم بانعدام جزءٍ من أجزائها، وانعدامُ كلِّ جزءٍ منها دفعةً؛ لما مرّ، فانعدامُ المركّب دفعةً، فلا تقع فيها حركةٌ.

وأما المضاف فهو طبيعة غير مستقلّةٍ بالمفهومية، فهي تابعةٌ لمتبوعها، فإن كان متبوعُها قابلًا للحركة كان المضاف أيضًا قابلًا[1] لها؛ لأنه[2] لو بقي

[1] و – للحركة كان المضاف أيضًا قابلًا.
[2] و ح – لأنه، صح هامش ح.

حاشية الجرجاني

وربما يجاب عنه بأن الهيولى لا تتحصّل ذاتًا معيّنةً بالفعل إلا بأن تُتصوَّر بصورةٍ معينةٍ، والذات إذا لم تكن متحصّلةً بالفعل لم يُتصوَّر تحرّكها من شيءٍ إلى شيءٍ، فإذا تحرّكت الهيولى فلابدّ من أن يكون حالَ تحرّكها متحصّلةً بالفعل، أي: متصوّرةً بصورةٍ معيّنةٍ من ابتداء الحركة إلى انتهائها، فيمتنع أن يتحرّك في الصورة بالضرورة.

لا يقال: سلّمنا وجوب تحصّلها[1] بالفعل حالَ تحرّكها؛ لكن لم لا يجوز أن يكون[2] تحصّلها بالفعل بصور متعاقبة، لا بصورة واحدة، فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها.

[٢٦٧و] لأنا نقول: هي مع إحدى / تلك الصور ذاتٌ متحصّلةٌ، ومع الصورة الأخرى ذاتٌ متحصّلةٌ أُخرَى، وليس لشيء من تلك الذوات المتحصّلة حركةٌ وانتقالٌ من حالةٍ إلى حالةٍ[3] أُخرَى،[4] فليس هناك حركةٌ أصلًا.

وهذا الجواب -كما يرى- مبنيٌّ على أن الهيولى ليست إلا شيئًا بالقوة، لا تتحصّل موجودةً بالفعل إلا بالصورة المعيّنة؛[5] وذلك لما تقدّم من أنها في وحدتها وتعدّدها واتّصالها وانفصالها تابعةٌ للصورة،[6] فلو كانت في ذاتها متحصّلةً بالفعل لما كانت كذلك، وللبحث في ذلك بعدُ مجالٌ.[7](أ)

[٢٤٧. ٨.] (قوله: وأما الجواهر المركّبة) وقوع الحركة فيها إما أن يكون لوقوعها[8] في بعض بسائطها وحده أو في جميعها معًا، وقد عرفتَ استحالته،[9] فلا حركة في الجواهر المركبة أيضًا، وما ذكره من «أنها تنعدم بانعدام جزء منها» فمعناه أنه إن وقعت الحركة في جوهرٍ مركّبٍ فلابدّ أن يزول ذلك المركّب عن محلّه تدريجًا حتى يحصلَ مركّبٌ آخَرُ، وانعدامُه إنما يكون بانعدام جزءٍ من أجزائه، وانعدامُ كلِّ جزء منها دفعيٌّ؛[10] لما مرّ[11] من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة، فانعدام المركّب أيضًا دفعيٌّ، فلا حركة فيه.

[٢٤٧. ٩.] (قوله: فهي تابعةٌ لمتبوعها، فإن كان متبوعُها قابلًا للحركة كان المضاف أيضًا قابلًا لها) مثلًا إذا كان ماءٌ أشدَّ سخونةً(ب) من ماءٍ آخَرَ، فإذا تحرّك

[1] ض: تحصيلها.
[2] ض – يكون.
[3] غ – حالة.
[4] ض: وانتقال حالة إلى أخرى.
[5] غ – المعينة.
[6] انظر: الفقرة ١٤٦. ١.
[7] ض: محال.
[8] ض: بوقوعها.
[9] انظر: الفقرة ٢٤٧.
[10] ض – دفعي.
[11] انظر: الفقرة ٢٤٧.

منهوات

(أ) وفي هامش غ د جار: بأن يمنع عدم تحصّل الهيولى ذاتًا بالفعل إلا بصورة معيّنة، لم لا يجوز أن يحصل لها ذات بالفعل، مع كونها متحصّلة[1] بصورة متعاقبة أيضًا؛ بل هذا مذهبهم يُفهَم ذلك من قولهم "الهيولى قديمة بالشخص، مع كون الصور المتعاقبة حادثة بالشخص"،[2] فعلم أنّها في حدّ[3] ذاتها متحصّلة بالفعل، ومن قولهم "أن للهيولى تشخّصين: تشخّص في حدّ ذاتها، وتشخّص من جهة الصورة". "منه رحمه الله". | [1] د جار – مع كونها متحصّلة؛ [2] غ- مع كون الصور المتعاقبة حادثة بالشخص؛ [3] د جار – حدّ. | | وفي هامش ك: وهو أن الهيولى لما كانت موجودةً في الخارج وجب أن تكون متشخّصةً في نفسها؛ لأن كلّ موجود خارجي كذلك، فإذا كانت متشخّصةً يجوز أن تنتقل من صورة إلى أخرى، فتقع الحركة في مقولة الجوهر. "منه رحمه الله".

(ب) وفي هامش ك: واعلم أن السخونة بمعنى الحرارة، لا بمعنى الحصول فيها، كما توهّمه بعض الناس في أوائل الكتاب في بحث عدم اشتداد الوجود،[1] فلا تغفل. "لي [يعني: ناسخ ك]". | [1] انظر: الفقرة ١٠. ٤.

على حالةٍ واحدةٍ عند تغيّر الموضوع لكان المضاف مستقلًّا بالمفهومية، وقد فُرِضَ بخلافه.

وكذا "متى" تابعٌ لمتبوعه، فإن كان متبوعُه تقع فيه الحركةُ كان "متى" تقع فيه[1] الحركةُ بتبعيته.

[1] ج: فيها.

حاشيـة الجـرجاني

حتى صار سخونتُه أضعفَ من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الإضافة -أعني: الأشديّة- إلى نوع آخر منها -أعني: الأضعفية- انتقالًا على سبيل التدريج، فقد تحرّك الجسم في الإضافة تبعًا لحركته في[1] متبوعها، أعني: السخونة. وكذلك إذا كان جسمٌ في مكانٍ أَعْلَى، ثم تحرّك في الأين حتى صار في مكانٍ أسفلَ؛ أو كان أصغرَ مقدارًا من جسم آخر، ثم تحرّك في الكمّ حتى صار أعظمَ مقدارًا منه؛ أو كان على أشرف أوضاعه مثلًا، ثم تحرّك إلى وضعٍ هو أخسّ أوضاعه، فقد انتقل في هذه الصور أيضًا من إضافة إلى أخرى تدريجًا وتبعًا لمعروض الإضافة. وكما لا يُتصوَّر بقاءُ هذه الإضافات بأعيانها مع تغيّر متبوعاتها[2] لا يُتصوَّر أيضًا انتقال الجسم وتغيّره في هذه الإضافات مع بقاء متبوعاتها بحالها، فظهر أن الإضافة تابعةٌ لمعروضها في الحركة؛ بل في التغيّر مطلقًا؛ إذ لو لم تتغيّر الإضافةُ بتغيّر متبوعها[3] لكانت مستقلةً بالمفهومية، فإن كانت عارضةً لإحدى المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعًا لها، كما مرّ، وإلا فلا؛ لأنها لو تغيّرت في نفسها بلا تغيّر في معروضها لكانت أيضًا مستقلةً بالمفهومية.

وهذا الدليل بعينه جارٍ في سائر الأعراض النسبية؛ لعدم استقلالها بالمفهومية.[4]

ومنقوضٌ بالأين والوضع؛ فإنهما من الأعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما[5] بلا تبعية، وحينئذٍ نقول: لم لا يجوز أن ينتقل / الموضوعُ من مضافٍ إلى آخر تدريجًا، وكونُه غيرَ مستقلّ بالمفهومية لا ينافي ذلك. [٢٦٧ظ]

[٢٤٧. ١٠.] (قوله: وكذا "متى" تابعٌ لمتبوعه) جوّز[6] وقوع الحركة في متى[7] تبعًا لمتبوعه على قياس المضاف. وقال الشيخ في الشفاء: يُشبِه أن يكون الانتقال في مقولة متى واقعًا دفعةً؛ لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعةً.[8] وقال[9] في النجاة: إن الحركة إنما تكون في متى، فلو كان في متى حركةٌ[10] لكان لمتى متى آخر، وإنه محال.[11]

وتحقيقه: أن أجزاء الزمان متّصل بعضها ببعض، والفصل المشترك بينها[12] هو الآنُ، فإذا فُرِض زمانان يشتركان في آنٍ فقبل ذلك الآن يستمرّ للموضوع مَتَاه بالقياس إلى الزمان الأوّل، وبعده يستمرّ له مَتَاه بالقياس إلى الزمان الثاني، فذلك الآن نهايةُ وجود الأوّل وبدايةُ حصول الثاني، فلا تدريج في الانتقال؛ بل هو دفعيٌّ، ولا يلزم من ذلك إلا أن يكون للزمان آنٌ، وليس بمحذور؛ بل هو واقعٌ. وأما التدريج فيقتضي أن يكون للزمان زمانٌ آخَرُ.

[1] ض: من.
[2] ض ب: متبوعها.
[3] غ - لا يتصوّر أيضًا انتقال الجسم وتغيّره في هذه الإضافات مع بقاء متبوعاتها بحالها فظهر أن الإضافة تابعةٌ لمعروضها في الحركة بل في التغيّر مطلقًا إذ لو لم تتغيّر الإضافةُ بتغيّر متبوعها، صح هامش.
[4] ض - وهذا الدليل بعينه جارٍ في سائر الأعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية.
[5] ض: فيها.
[6] ك: جوزوا.
[7] ض - في متى.
[8] انظر: السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء لابن سينا، ص ١٤٤. العبارة في السماع الطبيعي هكذا: «وأما مقولة متى فيشبه أن يكون الانتقال من متى إلى متى آخر أمرًا واقعًا دفعةً، كانتقال من سنة إلى سنة، أو من شهر إلى شهر».
[9] ض - وقال.
[10] ض - فلو كان في متى حركة.
[11] انظر: كتاب النجاة لابن سينا، ص ١٤٣؛ العبارة في كتاب النجاة هكذا: «وأما متى فإن وجوده للجسم بتوسط الحركة، فكيف تكون فيه الحركة؟ فإن كل حركة -كما نبين- تكون في متى، فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر، وهذا خلف».
[12] ض: بينهما.

وأما الجِدَةُ فتقع دفعةً، فلا تقع فيها حركةٌ.

وأما مقولتا[1] الفعل والانفعال فلا يُتصوَّر فيهما حركةٌ؛ وذلك لأن الشيء لو انتقل من التبرّد إلى التسخّن فلا يخلو إما أن يكون التبرّد باقيًا عند التسخّن أو لا يكون. والأول باطلٌ؛ لأن التبرّد توجّهٌ إلى البرودة، والتسخّن توجّهٌ إلى السخونة، ويمتنع أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجّهًا إلى الضدّين. وكذا الثاني؛ لأن التبرّد إذا لم يكن باقيًا عند التسخّن فالتسخّن إنما يُوجَد عند وقوف التبرّد، فبينهما زمانُ سكونٍ، وإلا[2] يلزم تتالي الآنات.[3]

[٢٤٨.] **قال: ففي الكمّ باعتبارين؛ لدخولِ[4] الماءِ القَارُورَةَ المَكْبُوبةَ عليه، ولصَدْعِ[5] الآنيةِ عند الغَلَيان. وحركةُ أجزاء المغتذي في جميع الأقطار على التناسب.**

أقول: أراد أن يشير إلى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الأربع، فبدأ بالكمّ. والحركة تقع في الكمّ باعتبارين: أحدهما التخلخل والتكاثف، والآخر النموّ والذبول. أما التخلخل فهو أن يزيد مقدار الجسم من غير أن يُضَمَّ إليه غيرُه. والتكاثف أن[6] يَنْقُص مقدارُ الجسم من غير أن ينفصل جزءٌ منه. أما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلأن الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدارٌ؛ لأن حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصور،[7] فيجوز أن لا يتخصّص لذاته بمقدار دون ما هو أكبر وأصغر منه، فيجوز أن يَخْلَع مقدارًا صغيرًا ويَلْبَس كبيرًا، وبالعكس.

والذي يدلّ على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان:

أحدهما: دخول الماء في القَارُورَة المَكْبُوبَة على الماء.

[1] و: مقولة.
[2] ط - وإلا.
[3] ف - فلا يتصور فيهما حركة... وإلا يلزم تتالي الآنات؛ ف + فلا يمكن عروض الحركة فيه بالذات من غير اعتبار عروض الحركة لما يكون الفعل والانفعال بحسبه مثلًا التسخن والتبرد لا يمكن عروض الحركة لهما بالذات من غير اعتبار الحركة في السخونة أو البرودة التي يكون التسخن والتبرد بحسبهما فإن التسخن عبارة عن هيئة الشيء بحسب انفعاله عن الغير بزوال البرودة وحصول السخونة فعند عدم الحركة في البرودة لا يتصور ذلك.
[4] ح: كدخول.
[5] ح: وكصدع.
[6] ج - يضم إليه غيره والتكاثف أن، صح هامش.
[7] ح: الصورة.

حاشية الجرجاني

[٢٤٧. ١١.] **(قوله: وأما الجِدَةُ فتقع دفعةً، فلا تقع فيها حركةٌ) قد يقال:** إن العمامة إذا تحرّكت إلى النزول أو الصعود فلا شكّ أنه تتغيّر هيئةُ إحاطتِها تبعًا لحركتها في الأين.

[٢٤٧. ١٢.] **(قوله: وأما مقولتا الفعل والانفعال)** اختار أن الحركة[1] فيهما[2] تكون تبعًا للحركة فيما يكونان بحسبه، ولا تكون عارضةً لهما بالذات، فالحركة في التسخّن تابعةٌ للحركة في السخونة، فإذا تحرّك الجسم من سخونة إلى أشدّ منها تحرّك من تسخّن إلى أقوى منه، وإذا لم يتحرّك في السخونة لم تُتصوَّر حركةٌ في التسخّن. وكذا الحال في التبرّد، وقس على ذلك التسخين والتبريد.

وما ذكره إنما يدلّ على أن الحركة في هاتين المقولتين لا تُوجَدُ إلا مع الحركة فيما يتعلّقان به. وأما على أن عروض الحركة لهما[3] لا يكون بالذات فكلّا.[4]

[٢٤٨. ١.] **(قوله: أما التخلخل فهو أن يزيد)** التخلخل بهذا المعنى والتكاثف الذي[5] يقابله يُسمَّيان حقيقيين، وغير الحقيقي منهما أن يزيد مقدارُ الجسم أو ينقص بدخول جسم غريب بين أجزائه وخروجه عنها، كالقطن إذا نُدِفَ؛ فإنه يدخل الهواء فيما بين أجزائه ويزيد مقداره، وإذا لُفَّ خرج وانتقص.

[1] ض: حركة.
[2] ض ك: فيها.
[3] ب: لها.
[4] غ: وأما على أن الحركة فيهما تابعة لتلك الحركة فكلا.
[5] ض - الذي.

تقرير ذلك: أن القارورة إذا مُصّتْ فكُبَّتْ على الماء يدخل الماءُ فيها، ودخولُ الماء فيها لا يُتصوَّر إلا بوجهين: أحدهما أن القارورة إذا مُصّت خرج منها الهواء، وبقي مكان الهواء الخارج[1] خاليًا، فدخل فيها الماءُ عند الكَبِّ. والثاني أن الهواء الباقي[2] فيها بعد المصّ زاد مقدارُه بسبب المصّ ليشغلَ المكان، وتكاثف ببرد الماء أو بطبعه عند صعود الماء، فرجع إلى حجمه الطبيعي. والأول محال؛ لامتناع الخلاء، فتعيّن الثاني، فيقع التخلخل والتكاثف.

والوجه الثاني: صَدْعُ الآنية عند الغليان.

تقريره: أن الآنية إذا مُلِئَتْ ماءً وشُدَّ رأسُها وأُغلِيت فعند الغليان تنصدع. والانصداع لا يُتصوَّر إلا من ثلاثة وجوه: أحدها بسبب حركة ما هو فيها[3] إلى خارج، والثاني بسبب حركة ما هو خارج[4] / عنها إلى [٨١و] داخل، والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها. والأوّلان محالان. أما الأول فلأن تلك الحركة إن كانت إلى جهة وجب أن تُنْقَلَ الآنيةُ إليها؛ لأن نقلها أسهل من صَدْعِها، وإن كانت إلى جهات لزم صدور الأفعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة. وأما الثاني فلأنه لا ثُقْبة فيها، فيمتنع أن يدخل فيها ما هو خارج عنها.

وأما النموّ فهو أن يزيد مقدار الجسم بسبب اتصالِ جسمٍ آخَرَ به[5] -بحيث أحدث فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته- زيادةً في جميع الأقطار على تناسب طبيعي. والذُّبول يقابله، وهو أن ينتقص مقدارُ الجسم في الأقطار الثلاثة على التناسب بسبب انفصال بعض أجزائه. ووقوع النموّ والذبول ظاهرٌ، لا حاجة إلى دليلٍ يقام عليهما.

[٢٤٩.] قال: وفي الكيف؛ للاستحالة[6] المحسوسة مع الجزم ببطلان الكُمُون والبُرُوز؛ لتكذيبِ الحسِّ لهما.

أقول: أراد أن يشير إلى مباحث الحركة في الكيف، واستشهد على وجودها بالحسّ؛ فإنا نشاهد الماءَ البارد صار حارًّا بالتدريج، وبالعكس، أي: الماءَ الحارَّ صار باردًا بالتدريج. والحركة في الكيف هي الاستحالة.

[1] ط + منها.
[2] ح - الهواء الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني أن الهواء الباقي، صح هامش.
[3] ج - والانصداع لا يتصور إلا من ثلاثة وجوه أحدها بسبب حركة ما هو فيها، صح هامش.
[4] ج - خارج، صح هامش.
[5] و: فيه.
[6] ج: الاستحالة.

حاشيـة الجـرجـاني

[٢٤٨. ٢.] (**قوله: لا يُتصوَّر إلا بوجهين**) يرد عليه أن الوجهين ليسا على طرفي النقيض، فجاز أن يكون هناك أمرٌ آخَرُ لا نقف[1] عليه. وكذا الحال في الثلاثة التي ذكرها في الدليل الثاني.[2]

[٢٤٨. ٣.] (**قوله: زاد مقدارُه بسبب المصّ ليشغلَ المكان**) يريد أن بعض الهواء يخرج بالمصّ، وأن البعض الباقي يزداد مقداره بسبب أن المصّ يُفِيدُه تلطيفًا، فيشغل مكان الخارج لئلا يلزم الخلاء، فإذا أصابه بردُ الماء / تكاثف، فصعد الماء؛ لتلازم سطوح الأجسام دفعًا للخلاء، وقد يتكاثف بطبعه إذا اتّصل به سطحُ جسمٍ يصعد إليه. [٢٦٨و]

[٢٤٨. ٤.] (**قوله: عن الطبيعة المتشابهة**) إنما يتمّ إذا كان الماء الذي في الآنية بسيطًا ذا طبيعةٍ[3] واحدةٍ. وقوله «لا ثُقْبَةَ فيها» ممنوعٌ؛ إذ يجوز أن يكون لها مَسَامُّ صغيرةٌ جدًّا لا يخرج منها الماء؛ لكن يدخل فيها النار، فتصدعها.[4]

[٢٤٩. ١.] (**قوله: والحركة في الكيف هي الاستحالة**) إثبات هذه الحركة يتوقّف على بيان أمرين: إحداهما أن محالّ الكيفيات قد يتغيّر فيها مع بقاء طبائعها النوعية، ثانيهما أن ذلك التغيّر تدريجيٌّ لا دفعيٌّ.

[1] غ ب: يقف.
[2] المعترض هو نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥١و.
[3] ب - يصعد إليه (قوله: عن الطبيعة المتشابهة) إنما يتمّ إذا كان الماء الذي في الآنية بسيطًا ذا طبيعةٍ، صح هامش.
[4] ك: فتصعدها. | قارن: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥١و.

قوله «مع الجزم ببطلان الكمون والبروز» إشارة إلى جوابِ دَخَلٍ مقدّرٍ.[١]

توجيهه: أنا[٢] لا نسلّم أن الماء البارد إذا صار حارًّا مثلًا يكون تغيّرًا في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم أن يكون استحالةً، أي: حركةً في الكيف، وإنما يكون تغيّرًا في هذا النوع من الكيفية أن لو لم يكن ظهورُ الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز، كما هو مذهب أصحاب الكمون والبروز؛ فإنهم يقولون الأجسام لا يُوجَد فيها شيءٌ من العناصر بسيطًا صرفًا؛ بل كل جسم فإنه مختلط من[٣] جميع الطبائع، إلا أنه يُسمّى باسم الغالب عليه، فإذا لَقِيَه جسمٌ من جنسِ ما كان مغلوبًا فيه فإنه يظهر ذلك المغلوبُ من الكمون إلى البروز، ويقاومُ الغالبَ، ويختلط به، فيُحَسُّ بالمجموع إحساسًا لا يمكن التمييز بين آحادها، فيُتخيَّل هناك أمرٌ بين الحرارة والبرودة.

تقرير الجواب: أنا نجزم ببطلان القول بالكمون والبروز لتكذيب الحسّ لهما؛ وذلك لأن الماء لو كان فيه أجزاءٌ ناريةٌ فإذا لاقته البشرةُ فلا يخلو إما أن يصل إلى تلك الأجزاء سطحُ البشرة حال كونها كامنةً أو لا، والقسمان باطلان. أما الأول فلأن البشرة لو وصلت إليها لوجب أن يُحَسَّ بسخونتها، كما يُحَسُّ بها إذا صار الماء حارًّا، والحسّ يُكَذِّبه. وأما الثاني فلأن الماء لطيفٌ[٤] يَسهُل تفريقُ اتصال بعض أجزائه عن البعض، لا سيّما تفريق اتصاله عما يكون اتصاله[٥] به غيرَ طبيعيّ؛ فإن اتصال الماء بالنار غيرُ طبيعيّ.

١ شرح الإشارات للطوسي، ٢/٣٠٩.
٢ ح - أنا.
٣ ح: بين.
٤ و: اللطيف.
٥ و - عما يكون اتصاله.

حاشيـة الجـرجاني

ولم[١] يتعرّض أحدٌ منهم لبيان الأمر الثاني؛ بل قنعوا فيه بما يحسّ من انتقال الماء من البرودة إلى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج، ومن انتقال الحِصْرِم من الحموضة إلى الحلاوة، ومن الخضرة إلى الحمرة[٢] كذلك.[٣] قال الإمام:[٤] لا اعتماد على ذلك؛ لجواز أن تكون هناك كيفياتٌ متجدّدةٌ في آناتٍ بينها أزمنةٌ قصيرةٌ،(I) فلا يشعر الحسّ بتفاصيل تلك الكيفيات؛ بل يدركها على أنها متواصلةٌ، فلا يكون هناك تغيّرٌ تدريجيٌّ؛ بل تغيّراتٌ دفعيةٌ متعاقبةٌ، فلا تكون حركةً.

وأما بيان الأمر الأوّل فيحتاج إلى إبطال مذهبي الكمون والبروز والفشوّ[٥] والنفوذ، وقد مرّ إبطال كلّ منهما بوجهٍ في مباحث المزاج،[٦] وأبطلهما ههنا بوجهين آخرين، ويحتاج أيضًا إلى إبطال[٧] احتمالٍ آخَرَ، وهو أن ينقلبَ بعض أجزاء الماء نارًا، ويختلطَ بالباقي، فيحسّ بحرارته في الماء، وأبطل ذلك بأن أجزاء الماء متشابهةٌ، فلا يكون انقلاب بعضها نارًا أولى من الباقي. والقول بأن القريب من النار أولى بذلك يرد عليه أنه كان[٨] يجب حينئذٍ أن يظهر أوّلًا كلّ السخونة في بعض الماء حتى يصير ذلك البعض نارًا، مع كون الباقي على كمال برودته، وليس كذلك؛ بل يظهر بعض السخونة في كلّ الماء. وإذا بطل هذان المذهبان مع الاحتمال الثالث ثبت[٩] القول بالاستحالة.

١ ض: فلم.
٢ ض - ومن الحضر إلى الحمرة.
٣ ض: وكذلك؛ ك: ولذلك.
٤ ك - الإمام، صح هامش. | انظر: الملخص في المنطق والحكمة للرازي: ١٠٢ظ.
٥ ض ب: النشور.
٦ انظر: الفقرة ١٥٦. ١٥. - ١٥٦. ١٩.
٧ ب - كلّ منهما بوجهٍ في مباحث المزاج وأبطلهما ههنا بوجهين آخرين ويحتاج أيضًا إلى إبطال، صح هامش.
٨ ب: أن كان.
٩ ض: يثبت.

— منهوات

(I) وفي هامش ك: لا يكون كل كيفية منها ثابتةً مستقرةً في هذا الزمان من تلك الأزمنة. وإنما احتاج الإمام إلى تلك الأزمنة لئلا يلزم تتالي الآنات، فإنه باطل قطعًا. وإنما قلنا «لا يكون كل كيفية منها ثابتةً إلخ.»؛ لأنه صرح به الشريف قبل ورق ونصف،(١) فلا تغفل عنه. "لي [يعني: ناسخ ك]". | (١) انظر: الفقرة ٢٤٧. ٧.

واعلم أن المانعين من الاستحالة فرقتان:[1] أصحابُ الكمون والبروز، وفرقةٌ تزعم أن الحرارة في الماء الحارّ ليست على سبيل البروز؛ بل إنما يَسْخُن الماء بسبب نفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له. وهذا المذهب أيضًا باطل؛ لتكذيب الحسّ له؛ فإن الجسم لو كانت حرارته بسبب ورود الأجزاء النارية عليه من الخارج لكانت الأجزاء النارية الظاهرة فيه مساويةً للأجزاء النارية الواردة عليه، وليس كذلك؛ فإن جبلًا من الكبريت إذا لاقته نارٌ صغيرةٌ -كشعلةِ مصباحٍ- يصير كله نارًا ويحترق.

[٢٥٠.] **قال: وفي الأين والوضع ظاهرٌ.**

أقول: وقوع الحركة في مقولة الأين والوضع ظاهرٌ. أما في الأين فلكونه معلومًا بالضرورة[2] مُدرَكًا بالحس. وأما في الوضع فلأن الأفلاك تتحرّك، فحركتها إما أن تكون مكانيةً، أي: أينيةً، أي: يتبدّل مكانُ المتحرّك بتلك الحركة؛ أو وضعيةً، أي: يتبدّل وضعُ المتحرّك بتلك الحركة دون مكانه بالتدريج. والأول باطل؛ لأنه لا يتبدّل مكانها، فتعيّن الثاني؛[3] ضرورةَ انحصار حركتها فيها؛ وذلك لاستحالة الحركة في الكيف والكمّ عليها.

فإن قيل: إن الفلك كلُّ جزءٍ منه متحرّكٌ في المكان، وكلُّ ما كان كل جزء منه متحرّكًا في المكان فالكلُّ منه متحرّكٌ في المكان.

أجيب بأن الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرّك، ولو فُرِضَ له أجزاء فهي لا تُفَارِقُ أمكنتَها؛ بل يُفَارِق كلُّ جزءٍ منها جزءًا من مكان الكلّ إن كان كله في مكان، وليس مكانُ الجزء جزءَ مكان الكل؛ بل جزءُ مكان الكل جزءُ مكان الجزء؛ وذلك لأن جزء مكان الكل[4] لا يحيط بالجزء، والمكان محيط، فليس إذا فارق كلُّ جزء مكانَ نفسه / فالكلُّ يفارق مكانَ نفسه؛ لأنه فرقٌ[5] بين قولنا "كل جزء" وبين قولنا "مجموع الأجزاء"؛ وذلك لأن كل جزء قد يكون نصفَ المجموع، والمجموع لا يكون نصفَ نفسه؛ [٨١ظ]

[1] ط + فرقة.
[2] ف: للضرورة.
[3] ح - الثاني، صح هامش.
[4] ج - إن كان كله في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء وذلك لأن جزء مكان الكل، صح هامش.
[5] ح + بين.

حاشية الجرجاني

[٢٥٠. ١.] (**قوله: وأما في الوضع فلأن الأفلاك**) **تلخيصه: أن الجسم** -الذي لا مكان له كالفلك الأعظم، والذي له مكانٌ؛ ولكنه لا يخرج عنه كسائر الأفلاك- إذا تحرّك بحيث تغيّر نسبة أجزائه إلى أمورٍ خارجةٍ عنه حاويةٍ أو محويةٍ فلا شكّ أنه تتغيّر الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة -أعني: الوضعَ- على سبيل التدريج.

[٢٥٠. ٢.] (**قوله: بل يُفَارِق كلُّ جزءٍ منها جزءًا من مكان الكلّ**) يعني: أن كلّ جزء من تلك الأجزاء مماسّ لمكان الكلّ، فإنه يُفَارِق جزءًا من مكان الكلّ، وذلك الجزء من مكان الكلّ جزءٌ من مكان ذلك الجزء، لا مكانٌ له، فهو لا يفارق مكانه؛ بل جزء مكانه. وأما الأجزاء[1] التي لا تماسّ مكان الكل فهي لا تفارق مكانها، ولا جزء مكانها، كما[2] لا يخفى.

وقوله «إن كان / كلّه في مكانٍ» احترازٌ عن الفلك الأعظم. [٢٦٨ظ]

وإذا قيل: "المكانُ[3] هو البُعدُ" كان كلّ جزء منه مفارقًا لمكانه،[4] إلا أنه لا يلزم من ثبوت الحكم لكلٍّ واحدٍ ثبوتُه[5] للكلّ من حيث هو كلّ إذا كان كلّ واحد موجودًا في الخارج، فكيف[6] يلزم ذلك إذا كان كلُّ واحدٍ أمرًا مفروضًا كالأجزاء الفلكية.

[1] ض: الجزء.
[2] ب - كما، صح هامش.
[3] ض - المكان.
[4] ض: لمكان.
[5] غ - لكلّ واحد ثبوتُه.
[6] ب - أنه لا يلزم من ثبوت الحكم لكلّ واحد ثبوتُه للكلّ من حيث هو كلّ إذا كان كلّ واحد موجودًا في الخارج فكيف، صح هامش.

لأن للكلية حقيقةً[1] خاصةً مباينةً لحقيقة كل واحد من الأجزاء.[2]

[٢.٥.٠٣. وحدة الحركة وتعددها]

[٢٥١.] **قال: وتَعرِضُ لها وحدةٌ باعتبار وحدةِ المقدارِ والمحلِّ والقابلِ. واختلافُ المتقابلين والمنسوبِ إليه مقتضٍ للاختلاف. وتضادُّ الأوّلين للتضادّ. ولا مَدْخَلَ للمتقابلين والفاعلِ في الانقسام.**

أقول: أراد أن يشير إلى وحدة الحركة وتعدّدها، فقال: «وتعرض لها»، أي: تعرض للحركة وحدةٌ شخصيةٌ[3] باعتبار وحدة المقدار، أي: الزمان؛ فإنه لو تعدّد لم تكن الحركة واحدةً بالشخص؛ فإن الجسم إذا انتقل من مكانٍ إلى مكانٍ أو استحال من بياضٍ إلى سوادٍ في زمانٍ ثم انتقل أو استحال من المكان الأول إلى المكان الثاني أو استحال[4] من البياض إلى السواد لم يكن الانتقال الأوّل أو الاستحالة الأولى بعينه الثاني؛ لامتناع إعادة المعدوم؛ لأن الانتقال الأوّل والاستحالة الأولى قد انعدم بانقضاء الزمان الأوّل.

وباعتبار وحدة المحلّ -أي: ما فيه الحركة- أي: الحركة تعرض لها وحدةٌ بالشخص باعتبار وحدة المقولة التي وقعت فيها الحركة؛ لأنه لو تعدّدت المقولة لم يجب أن تكون الحركة واحدةً بالشخص؛ فإنه يمكن أن يقطع متحرّكٌ مسافةً معيّنةً، ومع ذلك يستحيل وينمو بحيث يكون زمان هذه الحركات واحدًا،[5] فيكون الزمان واحدًا والمقولة متعدّدةً، فلم تتّحد الحركة بالشخص.

وباعتبار القابل -أي: الموضوع الذي يتحرّك- أي: الحركةُ تعرِضٍ لها وحدةٌ بالشخص باعتبار وحدة المتحرّك؛ فإنه لو تعدّد المتحرّك لم تكن الحركة واحدةً بالشخص؛ لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين، فثبت أن وحدة الحركة بالشخص تتوقّف على وحدة الزمان والمحلّ والقابل.

وأما وحدة المحرّك فغير معتبرة في وحدة الحركة الشخصية؛ فإنا لو قدّرنا محرّكًا حرّك جسمًا وقبل انقطاع حركته حرّكه محرّكٌ آخَرُ كانت الحركة واحدةً بالشخص مع تعدّد المحرّك. وإنما كانت واحدةً بالشخص؛ لأن الحركة المتصلة وإن صدرت عن محرّكين لكن[6] تبقى هويّتها الاتصالية، فتكون واحدة بالشخص.

[1] ج - حقيقة، صح هامش.
[2] نقل الشارح هذا الاعتراض وجوابه بتصرف يسير من السماع الطبيعي من كتاب الشفاء. انظر: السماع الطبيعي من كتاب الشفاء لابن سينا، ص ١٤٥.
[3] ح: ينحصر.
[4] ح - أو استحال.
[5] ف: واحدة.
[6] و - لكن.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٥١. ١.] (قوله: **قد انعدم بانقضاء الزمان الأوّل**) وذلك لأن الحركة سيّالةٌ غيرُ قارّةٍ منطبقةٌ على الزمان، فينعدم بانقضاء[1] زمانها قطعًا.[2]

[٢٥١. ٢.] (قوله: **لم يجب أن تكون الحركة واحدةً بالشخص**) بل لا يجوز ذلك؛ لامتناع أن تكون الحركة في مقولةٍ عينَ الحركة في مقولةٍ أُخرَى.

[٢٥١. ٣.] (قوله: **فثبت أن وحدة الحركة بالشخص تتوقّف على وحدة الزمان والمحلّ والقابل**) أي: لا تتحقّق وحدتها الشخصية إلا عند وحدة هذه الأمور الثلاثة؛ لأن تعدّد كلّ واحدٍ[3] منها يستلزمُ[4] تعدّدها بالشخص، كما عرفتَ.

[٢٥١. ٤.] (قوله: **لكن تبقى هويّتها الاتصالية**) إشارة إلى دفع ما يقال من أن المحرّك الثاني إن لم يكن له أثرٌ لم يكن محرّكًا، وإن كان له أثرٌ، فإما أن يكون أثره[5]

[1] غ: بانعدام.
[2] ض - منطبقةٌ على الزمان فينعدم بانقضاء زمانها قطعًا، صح هامش.
[3] غ - واحد.
[4] ض: استلزم.
[5] ب - فإما أن يكون أثره.

واتحاد المبدأ والمنتهى لازمٌ عند اتّحاد الأمور الثلاثة؛ لكن وحدةَ كل منها غيرُ كافيةٍ؛ فإن المتحرّك من مبدأ[1] واحد قد ينتهي إلى شيئين، وبالعكس، أي: والمنتهي إلى شيء واحد قد يتحرّك من مبدأين.

واختلاف المتقابلين -أي: المبدأ والمنتهى- والمنسوب إليه -أي: ما فيه الحركة- يقتضي اختلافَ الحركة بالنوع؛ فإن الحركةَ من المركز تُخَالِفُ بالنوع الحركةَ من المحيط، وكذلك الحركة إلى المركز تُخَالِفُ بالنوع الحركةَ إلى المحيط، والحركة في السواد إلى البياض تُخَالِف الحركةَ في الحرارة إلى البرودة. ولا يشترط اختلاف الموضوع في اختلافها بالنوع؛ لأن إضافة الحركة إلى الموضوع أمرٌ خارجٌ عن ماهية الحركة عارضٌ لها، واختلافُ العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية؛ وذلك لأن أفراد النوع الواحد مختلفةٌ بالعوارض مع اتحادها بالماهية. ولا يشترط أيضًا اختلافُ الأزمنة في اختلافها بالنوع؛ لأنها من عوارض الحركة، واختلافُ العوارض لا يوجب اختلافَ المعروضات بالماهية. ولا يشترط أيضًا اختلافُ المحرّكات، وإلا لكان كلّما اتحد المحرّك اتحدت الحركات بالنوع، وليس كذلك؛ لأن المحرّك الواحد قد يفعل حركاتٍ مختلفةٍ بالماهية، والمحرّكات المختلفة قد يفعل كلُّ واحد منها حركةً موافقةً في النوع لحركة آخر.

[1] ح: المبدأ الأول.

حاشية الجرجاني

عينَ الحركة التي وجدت، وهو محال؛ لأنه يلزم إعادةُ المعدوم بعينه واستنادُ الواحد بالشخص إلى مُؤثِّرين مستقلّين بالتأثير؛ وإما أن يكون غيرَ تلك الحركة، فيكون تعدّد المحرّك موجبًا لتعدّد الحركة.

وتقرير الدفع أن أثر الثاني متّصلٌ بأثر الأوّل، ولا نعني[1] بوحدة الحركة الشخصية إلا وحدتها الاتّصالية. نعم، يلزم من نسبة تلك الحركة إلى المُحرِّكين عروضُ الانقسام لها فرضًا؛ وذلك لا يقدح في وحدتها الاتصالية، كما في الحركات الفلكية؛ فإنها متّصلةٌ في نفسها مع عروض انقساماتٍ كثيرةٍ لها بحسب الطلوع والغروب والمسامتات.

[٢٥١. ٥.] (قوله: واتّحاد المبدأ والمنتهى لازمٌ عند اتّحاد الأمور الثلاثة) وذلك لأن الجسم الواحد في زمان واحد في مقولة واحدة لا يُتصوَّر أن يتحرّك إلا بين مبدأ ومنتهى معيّنين.

[٢٥١. ٦.] (قوله: فإن المتحرّك من مبدأ واحد) يعني: أن وحدة المبدأ وحده[2] غيرُ كافيةٍ في وحدة الحركة؛ فإن الحركة من ذلك المبدأ إذا انتهت بمنتهى معيّن كانت مغايرةً بالذات للحركة من ذلك المبدأ إذا انتهت بمنتهى آخر، وكذا الحال في وحدة المنتهى وحده، وليست[3] وحدتهما معًا كافيةً أيضًا في وحدة الحركة؛ فإن الجسم الواحد قد يتحرّك في زمانين من مبدأ إلى منتهى معيّنين، وتكون الحركة متعدّدةً بالشخص قطعًا.

[٢٥١. ٧.] (قوله: يقتضي اختلافَ الحركة بالنوع إلخ.) يريد أن اختلاف موضوع الحركة[4] بالماهية لا يقتضي اختلافَ ماهية الحركة؛ لأن إضافة الحركة إلى موضوعها أمرٌ خارجٌ عن ماهيتها عارضٌ لها، واختلافُ العوارض لا يقتضي اختلافَ المعروضات. ألا يرى أن أفرادَ نوعٍ واحدٍ متّحدةٌ في الماهية مع اختلافها في العوارض / المتنوّعة،[5] والزمانُ ليس مختلفًا بالنوع، وعلى تقدير تنوّعه لا مدخلَ له في تنوّع الحركات؛ لأن الزمان من عوارضها. [٣٦٩و]

وكذا اختلاف المُحرّكات بالنوع لا مدخل له في اختلاف الحركات؛ لأن المحرّكاتِ المتنوّعةَ قد تُؤثِّر في حركاتٍ متّفقةٍ في الماهية. والمحرّك الواحد قد يفعل حركاتٍ مختلفةً بماهياتها،

[1] ب: يعني.
[2] ض ك: وحدة.
[3] ض: ليست.
[4] ض - الحركة.
[5] غ: المتنزعة.

وتضادّ الأوّلين -أي: المبدأ والمنتهى- يقتضي تضادَّ الحركة، كالحركة من السفل إلى العلو، وبالعكس. ولا مدخل للمبدأ والمنتهى في انقسام الحركة، ولا للفاعل[١] فيه؛ بل انقسام الحركة بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة؛ لانطباقهما على الحركة، وبحسب انقسام الموضوع؛ لأن الحركة عرَض حالٌّ في الجسم، والجسم منقسمٌ، والحالُّ في المنقسم منقسمٌ.

[٣١.٥.٢. انقسام الحركة إلى السريعة والبطيئة]

[٢٥٢.] قال: وتَعرِض لها كيفيةٌ تشتدّ فتكون الحركةُ[٢] سريعةً، وتَضعُفُ فتكون بطيئةً، ولا تختلف بهما الماهيةُ. وسببُ البُطْءِ الممانعةُ الخارجيةُ أو الداخليةُ، لا تخلُّلُ السَّكَنَاتِ، وإلا لما / أُحِسَّ بما اتصف بالمقابل. [٨٢و]

١ ح: الفاعل.
٢ ح - الحركة.

حاشيـة الجـرجاني

فإذا خرجت هذه الأمور الثلاثة عن الاعتبار لم يبق سببٌ لتنوّع الحركات إلا اختلاف ما منه وما إليه[١] وما فيه، فإذا اتّحدت هذه الثلاثة -أعني: المتقابلين والمنسوب إليه- بالنوع في الحركات كانت تلك الحركات واحدةً بالنوع، وإذا اختلف واحد منها اختلفت؛ فإن الحركة الصاعدة تُخَالِفُ الهابطةَ بالنوع؛ لاختلاف المتقابلين مع كون الطريق واحدًا، والحركة من السواد إلى البياض تُخَالِفُ الحركةَ من الحرارة إلى[٢] البرودة؛ لاختلاف الثلاثة معًا. والحركة من مبدأٍ إلى منتهى معيّنين في الأين مثلًا تُخَالِفُ الحركةَ منه إليه إذا اختلفتا استقامةً واستدارةً. وعليك باستخراج سائر الأمثلة.

وأما اتّحاد الحركات بالجنس فهو بحسب اتّحاد ما فيه بالجنس القريب أو البعيد،[٣] فالتبيّض والتسوّد متّحدان بالجنس القريب؛ لاتّحاد ما فيه الحركة بالجنس القريب، أعني: الكيفية المبصرة، وجميعُ الحركات الواقعة في مقولةٍ[٤] واحدةٍ متّحدةٌ بالجنس البعيد.

وتضادّ الحركات لتضادّ ما منه وما إليه(أ) إما بالذات، كما في الحركة من السواد إلى البياض وبالعكس؛ وإما بالعرض، كالمحيط والمركز؛ لا لتضادّ المحرّكات؛ فإن المحرّك الواحد قد تصدر[٥] منه حركاتٌ متضادّةٌ كالصاعدة والهابطة؛ ولا لتضادّ القابل؛ فإن القابل الواحد قد يتّصف بمتضادّين في وقتين؛ ولا لتضادّ الأزمنة؛ إذ لا تضادّ فيها، وبتقدير تضادّها فهي عارضةٌ للحركات، وتضادُّ العارض لا يقتضي تضادَّ المعروض؛ ولا لتضادّ ما فيه؛ فإن الصاعدة تضادّ الهابطةَ مع وحدة الطريق.

[٢٥١. ٨.] (قوله: ولا مدخل للمبدأ والمنتهى في انقسامِ الحركة) إذ ليست الحركة منطبقةً عليهما، بل على ما بينهما، أعني: ما فيه الحركة؛ ولا للفاعل؛ إذ ليست الحركة قائمةً به ولا منطبقةً عليه، ففرضُ الانقسام فيه لا يوجب فرضَ انقسامها، كما لا يخفى؛ بل انقسامها بحسب انقسامِ ما فيه وانقسامِ الزمان؛ لانطباقها عليهما،[٦] وانقسامِ موضوعها؛ لأن حلولها سريانيٌّ.

١ ض: وإليه.
٢ ب - إلى، صح هامش.
٣ ض: والبعيد.
٤ ض: مقولة.
٥ ض: تصدر.
٦ ض: انقسام ما فيها الزمان لانطباقها عليها.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: وهذا هو الموعود في بحث الكيفيات في قوله «ولا تكون هاتان الحركتان متضادّتين لما سيأتي إلخ.».(١) |
(١) انظر: الفقرة ١٩٦. ٤.

أقول: أراد أن يشير إلى انقسام الحركة إلى السريعة والبطيئة، فقال: وقد تَعْرِض للحركة كيفيةٌ تشتدّ الحركةُ بسبب عروض تلك الكيفية، وتُسمَّى تلك الكيفية سرعةً، فتكون الحركة سريعةً، وقد تعرض لها كيفيةٌ تَضْعُفُ الحركةُ بسبب عروض تلك الكيفية، وتُسمَّى تلك الكيفية البُطْءَ، فتكون الحركة بطيئةً.

والحركة السريعة هي التي تقطع المسافةَ المساويةَ في زمانٍ أَقْصَرَ أو مسافةً أَطْوَلَ في الزمان المساوي أو الأقصر. والبطيئة بالعكس، أي: هي التي تقطع المسافةَ المساويةَ في الزمان الأطول أو المسافةَ الأقصرَ في الزمان المساوي أو الأطول.

ولا تختلف ماهيةُ الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء؛[1] وذلك لأن السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقّص، ولا شيءَ من الفصول بقابلٍ لهما، فلا شيءَ من السرعة والبطء بفصلٍ، وإذا لم يكن شيءٌ منهما فصلًا لم يكن اختلاف الحركات في السرعة والبطء موجبًا لاختلاف الماهية.

وسببُ البطء الممانعةُ الخارجيةُ[2] إن كانت الحركة طبيعيةً، والممانعةُ الداخليةُ[3] -أي: الطبيعة-[4] إن كانت الحركة قسريةً، وكلاهما إن كانت الحركة إراديةً.

وقيل: إن سبب البطء تخلّل السكنات في الحركة البطيئة.[5]

وردّه **المصنف** بأنه لو كان البطء بسبب تخلّل السكنات في الحركة البطيئة لما أُحِسّ بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطء، والتالي باطل بالحسّ.

بيان الملازمة: أنه لو كان البطء لأجل تخلّل السكنات لكانت نسبةُ السكنات المتخلّلة بين حركات الفرس -الذي يتحرّك من أوّل اليوم إلى نصف النهار خمسين فرسخًا- إلى حركاته في ذلك الوقت كنسبةِ فَضْلِ حركة الفلك الأعظم إلى حركات الفرس؛ لكنّ الفلك الأعظم قد قطع في ذلك الوقت قريبًا من رُبْعِ مقداره، ولا[6] شكّ أنه أزيدُ من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بألفِ ألفِ مرّة. وإذا كان كذلك وجب أن تكون السكنات المتخلّلة في حركات الفرس في ذلك الوقت أزيدَ من حركاته بألفِ ألفِ مرة، فيلزم أن لا تكون حركات الفرس[7] محسوسةً مع أنها متصفةٌ بالسرعة.

[1] ج - والبطء، صح هامش.
[2] ح: الخارجة.
[3] ح: الداخلة.
[4] ح: الطبيعة.
[5] انظر لهذه المسألة: الجوهر الفرد للرازي، ص ١٤٧-١٤٨.
[6] و: فلا.
[7] ح - الفرس.

حاشية الجرجاني

[٢٥٢. ١.] **(قوله: تشتدّ الحركةُ بسبب عروض تلك الكيفية)** الظاهرة من عبارة المتن استناد الاشتداد والضعف إلى الكيفية، لا إلى الحركة، إلا أن المقصود لا يختلف.

[٢٦٩ظ] ثم إن / هذه الكيفية تستلزم الإضافة؛ ضرورةَ أن الحركة السريعة إنما تُوصَف بالسرعة مقيسةً إلى بطيئةٍ محقّقةٍ أو مقدّرةٍ. وقد عرفتَ أن الذاتي لا يقبل الشدّة والضعف بالقياس إلى ما هو ذاتي له، وهذه الكيفية قابلةٌ لهما، فلا تكون من ذاتيات الحركة، فلا يوجب اختلافُها[1] اختلافَ ماهيتها،[2] والحركةُ الطبيعيةُ لا تُتصوَّر فيها ممانعةٌ[3] داخليةٌ، ولابدّ في القسرية من الممانعة[4] الخارجية أيضًا؛ والإراديةُ إذا كانت على وفق الطبيعية لم تكن فيها ممانعةٌ داخليةٌ، فكلامه لا يخلو عن المساهلة.[5]

[٢٥٢. ٢.] **(قوله: أن لا تكون حركات الفرس محسوسةً)** لكونها قليلةً مغمورةً بسكناتٍ تزيد عليها بألفِ ألفِ مرّة؛[6] وليس الأمر كذلك؛ لأنا نشاهد حركته سريعةً في الغاية، ولا نُدرِك شيئًا من تلك السكنات.

[1] ض: اختلافهما.
[2] غ: ماهية الحركة.
[3] ب: مانعة.
[4] ض: المانعة.
[5] غ ب: مساهلة.
[6] ض - مرة.

[٢.٥.٣٢. زمان السكون بين الحركتين المستقيمتين المختلفتين]

[٢٥٣.] قال: ولا اتّصالَ لِذَوَات الزوايا والانعطافِ؛ لوجودِ زمانٍ بين آنَي المَيْلَين.

أقول: أراد أن يشير إلى أن كل حركتين مستقيمتين مختلفتين -كالحركة الصاعدة والهابطة- بينهما زمانُ سكونٍ، فقال: لا اتّصال لحركاتٍ ذواتِ زوايا، وهي الحركات المختلفة التي لا تكون على خطٍّ مستقيمٍ؛ ولا لذواتِ انعطافٍ، وهي الحركات المختلفة[١] التي تكون على خطٍّ[٢] مستقيمٍ. وبالجملة لا اتصال للحركات المختلفة بعضها ببعض؛[٣] بل يكون بينها[٤] زمانٌ.

وهذه المسألة مُختلَفٌ فيها، فذهب أفلاطون[٥] إلى نفي زمان السكون بينها،[٦] وذهب أرسطو إلى إثباته، واختاره المصنّف، واحتج عليه بأن الجسم المتحرّك إلى حدٍّ ما من حدود المسافة وصوله إلى ذلك الحدّ آنيٌّ؛ إذ لو كان الوصول في الزمان -والزمان منقسم- ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو إما أن يكون الجسم واصلًا إلى ذلك الحدّ أو لا، فإن كان الأول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع، وإن كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان، فزمان الوصول[٧] هو الباقي، لا المجموع. وإذا كان الوصول في آنٍ فلابدّ وأن يكون الميل المُوصِل إلى ذلك الحدّ موجودًا في آن الوصول؛ لأن الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرّك إلى ذلك الحدّ، ويجب تحقّق العلة القريبة[٨] عند تحقق المعلول. ثم إن الجسم إذا تحرّك عن ذلك الحدّ ورجع عنه بعد أن كان واصلًا فلابدّ وأن يفارق عنه

[١] ف - المختلفة.
[٢] و - خط.
[٣] و ح - بعضها ببعض، صح هامش.
[٤] ح: بينهما.
[٥] أفلاطون (٤٢٧ ق.م. - ٣٤٧ ق.م.) هو أرسطن بن أرسطوقليس، فيلسوف يوناني، وهو آخر المتقدمين الأوائل الأساطين. وقد أخذ العلم من سقراط وطيماوس، وضم إليه العلوم الطبيعية والرياضية، ويعتبر مؤسس لأكاديمية أثينا. وتلمذ له مثل أرسطوطاليس وطيماوس وثاوفرسطيس، كاتب لعدد من الحوارات الفلسفية. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ٤٠٧/٢.
[٦] و: فيها؛ ط: بينهما.
[٧] ح - البعض هو زمان الوصول لا المجموع وإن كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول، صح هامش.
[٨] ج - لوصول المتحرك إلى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة، صح هامش.

حاشيـة الجـرجـاني

[٢٥٣. ١.] **(قوله: ولا اتّصالَ لِذَوَات الزوايا والانعطاف)** إذا تحرّك المتحرّك على الخطّ المستقيم حتى[١] انتهى إلى نقطةٍ ثم رجع من تلك النقطة على خطٍّ آخر حصل هناك زاويةٌ عند النقطة، وإن رجع على ذلك الخطّ كان هناك انعطافٌ بلا زاويةٍ.

[٢٥٣. ٢.] **(قوله: وصوله إلى ذلك الحدّ آنيٌّ؛ إذ لو كان) الأظهر في الاستدلال أن يقال:** حدّ المسافة يجب أن لا يكون منقسمًا[٢] في امتداد المسافة، وإلا لما كان حدًّا حقيقةً،[٣] وإذا لم يكن منقسمًا كان الوصولُ إليه آنيًّا؛ إذ لو كان زمانيًّا لكان الحدّ منقسمًا في ذلك الامتداد؛[٤] لتعلُّق الوصول به شيئًا فشيئًا.

وأما ما ذكره فقد يُورَد عليه أنك إن أردتَ الوصولَ التامَّ اخترنا الثاني، ومنعنا أنَّ الوصول في الباقي من الزمان؛ بل في مجموعه، وإن أردتَ[٥] الوصول الناقص أو الأعمّ اخترنا الأول، ومنعنا أن ذلك البعض هو زمان الوصول التامّ الذي كلامنا فيه.[٦]

[٢٥٣. ٣.] **(قوله: لأن الميل هو العلة القريبة)** لم يرد أنها علّةٌ فاعليةٌ لينافي ما صرّح به المصنّف في بعض تصانيفه من أن الميل[٧] آلةٌ للطبيعة في التحريك؛[٨]

[١] ك - حتى.
[٢] غ: أن لا ينقسم.
[٣] ب: حقيقية.
[٤] ض + الحد.
[٥] ض ب: أراد.
[٦] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥١و.
[٧] غ: المبدأ.
[٨] انظر: شرح الإشارات للطوسي، ٢٧١/٢، حيث قال: «وتوسّط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ، لأنه بمنزلة آلة لها».

بميلٍ آخَرَ هو علةُ رجوعه عن ذلك الحدّ، ويكون ذلك الميل مخالفًا للميل الأوّل؛ لامتناع أن يكون الميل الواحد علةً للوصول إلى حدٍّ واللاوصول إليه. وذلك الميل موجود في آن اللاوصول، ويكون آنُ اللاوصول مغايرًا لآن الوصول؛ لامتناع وجود ميلين مختلفين لجسمٍ واحدٍ في آنٍ واحدٍ، فلا يخلو إما أن يكون بين الآنين زمانٌ أو لا. والثاني باطل، وإلا لزم / تتالي الآنات، فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو محال، فتعيّن الأول. [٨٢ظ] والمتحرّك المذكور ليس بمتحرّك في ذلك الزمان؛ لأنه ليس بمتحرّك إلى ذلك الحدّ، ولا عنه، فوجب زمانُ سكونٍ بين الحركتين، فلا تتصل الحركة الثانية بالأولى، وهو المطلوب.

[٢٥٤.] **قال: والسكونُ حفظُ النِّسَبِ، فهو ضدٌّ يقابل الحركتين. وفي غير الأين حفظُ النوع.**

أقول: اختلفوا في أن السكون هل هو ضدّ للحركة أو عدمُها عما من شأنه أن يتحرّك؟

واعلم أن الجسم إذا لم يكن متحرّكًا عن مكانه كان هناك أمران متلازمان: أحدهما عدم الحركة عنه مع أن من شأنه أن يتحرّك، والثاني أينٌ له موجودٌ زمانًا، فإن كان السكون هو الأول -والثاني لازم له- كان السكون عدميًا، وإن كان بالعكس كان السكون وجوديًا، فالحكماء ذهبوا إلى الأول، والمتكلّمون ذهبوا إلى الثاني، فيكون حينئذٍ[1] النزاع لفظيًا.

لكن الحكماء قالوا: إن العقلاء أجمعوا على[2] أن الحركة مقابلة للسكون، والمقابلة بينهما لا تتحقّق إلا إذا تُصُوِّرَ من السكون الأمرُ العدميُّ؛ لأن المتقابلين لابدّ أن يكون حدّاهما متقابلين، فحينئذٍ **إما أن نَحُدّ الحركة أوّلًا،**

[1] ج - حيئذ.
[2] ج ح ف - على، صح هامش ج.

حاشية الجرجاني

بل أراد أنه أمرٌ يتمّ به اقتضاءُ الحركة، ولا يتوقّف وجودُها مع الميل إلا على ارتفاع المانع.[1]

واعترض[2] بأنه لم لا يجوز أن يكون علةً قريبةً للحركة مُعِدّةً للوصول إلى ذلك الحدّ، فلا يجب تحقّقه[3] عند تحقّق الوصول إليه.[4]

[٢٥٣. ٤.] (قوله: وذلك الميل موجود في آن اللاوصول) يعني: أن اللاوصول أيضًا آنيٌّ؛ ضرورةَ أنه[5] زوال الوصول الذي لا ينقسم،[6] فلا يكون زواله زمانيًا، وإلا لكان الوصول منقسمًا زمانيًا، فالميل الذي هو علّة اللاوصول يكون أيضًا آنيًا، فآن ميل اللاوصول لا يكون عينَ[7] آنِ ميلِ الوصول؛ لامتناع اجتماع الميلين المختلفين؛ بل آنًا آخَرَ، ولابدّ أن يكون بينهما زمانٌ.

قال الإمام: هذه الحجة لا تتمشى في الحركات الكيفية والكمية؛ إذ لا ميل فيها. وأيضًا: لا نسلّم امتناعَ اجتماعِ الميلين.[8](أ)

[٢٥٤. ١.] / **(قوله: لأن المتقابلين لابدّ أن يكون حدّاهما متقابلين)** يرد عليه أنه لا يُشترَط في تحديد أحدهما ملاحظةُ حدّ الآخر؛ لجوازِ أن يحدّ بمحمولاته الذاتية مع الغفلة عن جميع ما عداه من المفهومات، سواء كان مقابلًا له أو غير مقابل.[9] [٢٧٠و]

[1] هذا جواب عن سؤالٍ ذكره نصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥١و.
[2] ب: واعتراض.
[3] ض: ولا يجب تحقيقه.
[4] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥١و.
[5] ض - ضرورة أنه، صح هامش.
[6] غ - فلا يجب تحقّقه عند تحقّق الوصول إليه (قوله: وذلك الميل موجود في آن اللاوصول) يعني أن اللاوصول أيضًا آني ضرورة أنه زوال الوصول الذي لا ينقسم.
[7] ض: غير.
[8] الملخص في المنطق والحكمة للرازي، ١٠٦ظ.
[9] هذا الاعتراض لنصير الحلّي. انظر: الحاشية لنصير الحلّي، ٢٥١ظ.

منهوات

(أ) وفي هامش ك: فإن الحجر المرمي إلى فوق له ميلٌ طبيعيٌّ إلى المركز وميلٌ قسريٌّ عنه. "ع ق" [يريد به علي قوشجي].

ثم نطلب للسكون حدًا يقابل ذلك الحدّ، أو بالعكس، فإن كان الأول -وكان[1] حدّ الحركة أنها كمالٌ أوّلُ لما بالقوة- ففي الحدّ ثلاثة ألفاظ: الكمال والأول والقوة، فالحدّ الذي يكون للسكون لابدّ وأن يكون مقابلًا لشيء منها، فعلى تقدير أن يكون السكون هو الأمر الثبوتي لا يكون حدّه مقابلًا للكمال؛ لأن مقابله عدمي؛ بل لابدّ وأن يعتبر الكمال في حدّه، فتعيّن أن يُؤخَذ في حدّه ما يقابل أحد اللفظين الآخرين، هكذا: السكون كمالٌ ثانٍ لما بالقوة، أو كمالٌ أوّلُ لما بالفعل. والأول يقتضي أن يكون قبل كل سكون حركةٌ، وإلا لم يكن السكون كمالًا ثانيًا، والثاني يقتضي أن يكون بعد[2] كل سكون حركةٌ، وإلا لم يكن السكون أوّلًا، ومفهوم السكون لا يقتضي شيئًا من الأمرين، فيكون الحدّ باطلًا، فبقي أن يُورَد في تعريف السكون ما يقابل الكمالَ، وهو عدمي، فيلزم أن يكون السكون عدميًا. وإما أن نحدّ السكونَ أوّلًا، ثم نحدّ الحركةَ[3] بما يقابله، فعلى تقدير أن يكون السكون ثبوتيًا لا يمكننا تعريفه إلا بما يتصوَّر منه استمرار ذلك الأمر الثبوتي، وذلك لا يمكن إلا بذكر الزمان أو لواحقه، مثل أن نقول: إنه الحصول في المكان الواحد زمانًا أو أكثر من آن واحد، أو الحصولُ في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه، وكل ذلك لا يُعْرَف إلا بالحركة التي فرضنا أنها لا تُعْرَف إلا بعد معرفة السكون، فيلزم منه الدور، وهو محال، فتعين أن نحدّ الحركةَ أوّلًا، ثم نطلب ما يقابل ذلك الحدَّ للسكون، ولا يمكن ذلك إلا بأن يكون السكون عدميًا.

والمصنّف اختار أن التقابل بين الحركة والسكون تقابلَ التضادّ، وفسّر السكون بحفظ النسب بين الأجسام الثابتة على حالها.

وفيه نظر؛ فإنه يلزم أن يكون التعريف الذي للحركة مقابلًا لهذا، فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرّكٍ ولا ساكنٍ.

[1] ج: كان.
[2] ج - بعد، صح هامش.
[3] ح + ثانيا.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٥٤. ٢.] (**قوله: وكان حدّ الحركة أنها كمالٌ أوّلُ**) للمتكلّم أن لا يسلّم صحّة هذا الحدّ، فلا يتمّ ما يُبْتَنَى عليه.

[٢٥٤. ٣.] (**قوله: ومفهوم السكون لا يقتضي شيئًا من الأمرين**) أي: لا يقتضي أن تكون قبل كلّ سكون أو بعده حركةٌ. وكذا لا يقتضي أيضًا أن يكون قبله أو بعده كمالٌ آخَرُ غيرُ الحركة.

[٢٥٤. ٤.] (**قوله: لا يمكننا تعريفه**) **قيل**: امتناعُ تعريفه إلا بما يتصوَّر فيه[1] استمرارُ ذلك الأمر الثبوتي ممنوعٌ،[2] ولئن[3] سُلِّم فلا نسلّم أن ذلك لا يمكن إلا بذكرِ الزمان أو لواحقه.[4]

[٢٥٤. ٥.] (**قوله: والمصنّف اختار أن التقابل بين الحركة والسكون تقابلَ التضادّ**) وليس يلزم أن ينتفي في حدّ أحد المتضادّين ما أثبت في حدّ[5] الآخر.

[٢٥٤. ٦.] (**قوله: فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرّكٍ ولا ساكنٍ**) إذ ليس يُتصوَّر للجسم الواحد حفظُ النسب مع غيره حتى يكون ساكنًا، ولا تغيّر نسبة مع غيره حتى يكون متحرّكًا.

وقد يجاب بأن تقدير الغير كافٍ، فالجسم الواحد إما أن يكون بحيث إذا قُدِّر معه جسمٌ آخَرُ ثابتٌ على حاله كان حافظًا للنسبة معه أو لا، فهو على الأوّل ساكنٌ، وعلى الثاني متحركٌ.

نعم، يتّجه أن حفظ النسب مُعلَّلٌ بالسكون، فلا يكون عينه.

[1] ض غ ب: منه.
[2] ب: فممنوع.
[3] غ: وإن.
[4] ك: ولواحقه.
[5] ض - حد.

واختلفوا في أن المقابل للحركة هل هو السكون فيما عنه الحركةُ وهو المبدأ، أو السكون فيما إليه الحركةُ وهو المنتهى؟ فذهب بعضهم إلى الأول، وآخرون إلى الآخر.

واحتج الأوّلون بأن المقابل للحركة لا يخلو عنهما، والثاني مُنتفٍ؛ لأن الحركة متأديةٌ إلى السكون في نهايتها، والشيء لا ينتهي إلى مقابله، فتعيّن الأوّل.

وفيه نظر؛ فإن الحركة تنتهي إلى عدمها؛ وذلك لأن كل ما هو مقابل للعدم فبالضرورة ينتهي إليه.

واختار المصنّف أن السكون يقابل الحركتين، أي: الحركةَ عنه والحركةَ إليه، أي: الحركةَ عن المبدأ والحركةَ إلى المنتهى. وإليه أشار بقوله «يقابل الحركتين»، ويلزم منه[1] أن يكون السكون في المبدأ والمنتهى مقابلًا للحركة.

أما بيان أن[2] الحركة عنه وإليه مقابلةٌ للسكون فلأن السكونَ ليس عبارةً عن عدمِ حركةٍ خاصّةٍ، وإلا لكان كل متحرّك بغير تلك الحركة ساكنًا؛ لأن كل متحرّك بغير تلك الحركة / فقد عُدِمَ عنه تلك الحركة؛ بل هو عبارة عن عدم كل حركة، فتكون الحركة عن المبدأ والحركة إلى المنتهى كلٌّ منهما يقابل السكونَ، ولزم[3] منه أن يكون السكون في المبدأ والمنتهى مقابلًا للحركة. [٨٣و]

والسكون في غير الأين من المقولات الأُخَر التي وقعت فيها الحركةُ عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي وقعت فيها الحركة.

[٢٥٥.] **قال: ويَتَضادُّ لِتَضَادِّ ما فيه.**

أقول: السكون قد يعرض له تضادٌّ، كما يعرض للحركة؛ لكن تضادّ السكون إنما هو لتضادّ ما فيه السكونُ، أعني: المكانَ الذي فيه سكون الجسم أو النوعَ الذي يكون السكون فيه؛

[1] و - منه.
[2] ج - أن، صح هامش.
[3] ج: فيلزم.

حاشية الجرجاني

[٢٥٤. ٧.] **(قوله: فإن الحركة تنتهي إلى عدمها)** فلا[1] استحالة في انتهاء الشيء إلى ما يقابله، فجاز أن يكون السكون في المنتهى مقابلًا للحركة. وأما من زعم أن المقابل لها هو السكون في المنتهى دون المبدأ فلم يُنقَل[2] منه تمسّك في هذه الدعوى.

[٢٥٤. ٨.] **(قوله: فلأن السكونَ ليس عبارةً عن عدمِ حركةٍ خاصّةٍ)** المناسب لكون السكون ثبوتيًا أن يقال: السكون في مكان لا يجامع الحركةَ إليه ولا الحركةَ عنه، فهو يضادّهما معًا تضادًّا مشهوريًا،(1) ويلزم منه أن يكون كلّ واحد من السكون في المبدأ والسكون في المنتهى مقابلًا للحركة.

[٢٥٤. ٩.] **(قوله: عبارة عن حفظ النوع)** فيه بحثٌ؛ لما عرفته[3] من أن الحركة في سائر المقولات قد تكون من صنفٍ إلى صنفٍ أو فردٍ إلى آخر، فيكون النوع هناك محفوظًا ولا سكون.

[1] ض: ولا.
[2] ض: ينتقل.
[3] ض: عرفت. | انظر: الفقرة ٢٤٧. ١.

منهوات

(1) وفي هامش د جار: لأن المصنّف لما اختار أن بين السكون والحركة تضادًّا كان السكون ثبوتيًا، وإلا لكان التقابل(1) بينهما تقابلَ العدم والملكة، وإذا كان كذلك كان الأنسب(2) أن يقال: "السكون في المكان إلخ."، لا أن يقال:(3) "بل هو عبارة عن عدم كلّ حركة". "منه رحمه الله". | (1) د: لكان في التقابل؛ (2)جار: فالأنسب؛ (3) جار: إلا أن يقال.

فإن السكونَ في المكان الأعلى يضادّ السكونَ في المكان الأسفل، وسكونَ الجسم في الحرارة يضادّ سكونَه في البرودة.

[٢. ٥. ٣٣. مبحث الكون وأنواعه]

[٢٥٦.] **قال: ومن الكون طبيعي، وقسري، وإرادي، فطبيعيُّ الحركةِ إنما يحصل عند مقارنة أمرٍ غيرِ طبيعيٍّ لِيَرُدَّ الجسمَ إليه، فيقفَ، فلا تكون دوريةً. وقسريتُها تستند إلى قوةٍ مستفادةٍ قابلةٍ للضعف. وطبيعيُّ السكونِ يستند[١] إلى الطبيعة مطلقًا.**

أقول: الكونُ -أعني: حصولَ الجوهر في الحيز، أعني: الجنسَ الشاملَ للحركة والسكون -كما اصطلح عليه المتكلّمون- ينقسم إلى طبيعي، وقسري،[٢] وإرادي؛ لأن مبدأه إما خارج عن ذات الكائن أو لا، والثاني إما أن يكون بالشعور أو لا، فالذي مبدؤه غير خارج وبدون[٣] الشعور هو الطبيعي، والذي مبدؤه خارج هو القسري، والذي مبدؤه غير خارج وبالشعور هو الإرادي، فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمرٍ غيرِ طبيعيٍّ؛ لأن الحركة أمرٌ غيرُ قارّ الذات، والطبيعة ثابتةٌ قارّةُ الذات، وغيرُ الثابت لا يكون مقتضيًا للثابت بالذات؛[٤] بل لابدّ من مقارنة أمرٍ آخَرَ إلى الطبيعة، ويكون ذلك غيرَ طبيعيٍّ لِتَرُدَّ الطبيعةُ الجسمَ إلى الأمر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الأمر الغير[٥] الطبيعي، كحصول الماء في مكان الهواء، فإنه أمرٌ غيرُ طبيعيٍّ لطبيعة الماء، فالطبيعة تقتضي الردَّ إلى الأمر الطبيعي، وهو حصول الماء في مكانه بالحركة؛ فإنه لو كان في[٦] مكانه الطبيعي لم يقتض الحركةَ، فيقف الجسم عن الحركة عند ردّه إلى الحالة الطبيعية، فغاية الحركة الطبيعية رَدُّ الجسم إلى الأمر الطبيعي بعد عدمه، فلا[٧] تكون الحركة الدورية طبيعيةً؛ لأن نفس الحركة ليست مطلوبةً بالطبع؛ بل المطلوب بالطبع الردُّ إلى الأمر الطبيعي عند حصول الأمر الغير الطبيعي بالحركة،

١ ط: مستند.
٢ ج - وقسري، صح هامش.
٣ ج: بدون.
٤ ح: في الذات.
٥ ح - الغير، صح هامش.
٦ و - في.
٧ و: ولا.

حاشية الجرجاني

[٢٥٥. ١.] (**قوله: وسكونَ الجسم في الحرارة يضادّ سكونَه في البرودة**) هذا ظاهرٌ؛ لأن ما فيه السكون -أعني: الحرارة والبرودة- متضادّان.[١] وأما المكان الأعلى فليس ضدًّا للأسفل.[٢] نعم، إن فُسِّرَ العِلْو بقرب المحيط والسِفْل بقرب المركز كانا متضادّين، إلا أن ما فيه الحركة هو المكانان[٣] لا وصفاهما، فلا يكون تضادُّ السكونين[٤] فيهما / لتضادّ ما فيه السكونُ إلا على سبيل المجاز. [٢٧٠ظ]

[٢٥٦. ١.] (**قوله: كما اصطلح عليه المتكلّمون**) قد مرّ أن أنواع الكون عندهم أربعةٌ: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق.[٥]

[٢٥٦. ٢.] (**قوله: والذي مبدؤه غير خارج وبالشعور**) يعني: أن الشعورَ يكون[٦] له مدخلٌ في ذلك الكون حتى يكون إراديًا؛ فإن مجرّد كون المبدأ شاعرًا لا يكفي، كما مر، والحركةُ لا تكون طبيعيةً على الإطلاق؛ بل لابدّ في اقتضاء الطبيعة للحركة من أمرٍ غيرِ طبيعيٍّ بخلاف السكون.

وقوله «لأن الحركة أمرٌ غيرُ قارّ إلخ.»، قد سلف توضيحُه وتحقيقُه بما فيه غنية عن إعادته.[٧]

١ ك: يتضادان.
٢ ض: الأسفل.
٣ ض: المكان.
٤ غ: السكون.
٥ انظر: الفقرة ٢٤١.
٦ ض - يكون.
٧ انظر: الفقرة ١٤٢. ٤.، ١٤٩. ٩.، ٢٤٣. ٢.

فكل حركة طبيعية[1] تستدعي هربًا عن حالةٍ غيرِ طبيعيةٍ وطلبًا لحالةٍ طبيعيةٍ، ولا[2] شيءَ من الحركات الدورية كذلك؛ لأن كل نقطةٍ تُفرَض أن تكون مطلوبةً بالحركة يكون[3] مهروبًا عنها بتلك الحركة، ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع مهروبًا عنه بالطبع.[4]

فإن قيل: الحركة المستقيمة يُطلَب بها نقطةٌ، وعند الوصول إليها تفارقها بالطبع، فيكون المطلوب بالطبع مهروبًا عنه بالطبع.[5]

أجيب بأن كل نقطةٍ تُفرَض في الحركة المستقيمة فإنها وإن كانت مطلوبةً بالطبع مهروبًا عنها بالطبع لكن لا تكون بحركة واحدة؛ لأن الهرب عنها بحركةٍ غيرُ الحركة التي بها يُطلَب الوصولُ إليها بالطبع.

والحركة القسرية تستند إلى قوةٍ في المتحرّك مستفادةٍ من مبدأٍ خارجيٍ، وتلك القوة قابلة للضعف، فلا تزال تَضْعُفُ بمُصادِمات الجرم المخروق بالحركة إلى أن تصير مغلوبةً للطبيعة، فتَستَوْلِيَ الطبيعةُ، وتُعِيدَ الجسمَ بالحركة الطبيعية إلى مكانه الطبيعي.

والسكون الطبيعي يستند إلى الطبيعة مطلقًا،[6] بخلاف الحركة الطبيعية؛ فإنها تستند إلى الطبيعة بشرطِ مقارنةِ أمرٍ غيرِ طبيعيٍ.

[٢.٥.٣٤. الحركة بالذات والحركة بالعرض]

[٢٥٧.] قال: وتَعْرِض البساطةُ ومقابلُها للحركة خاصّةً.

أقول: الحركة قد تكون بالذات، وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة؛ وقد تكون بالعرض، وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقةً؛ بل فيما يقارنه؛ لكن يلزم من حركة ذلك المُقَارِن عدمُ بقاء مُسامَتته مع الأمور الخارجة. والمتحرّك بالعرض قد يكون قابلًا لأن تَعرِض له الحركةُ بالفعل، وقد لا يكون قابلًا له، مثال الأول حركة النملة على الرَّحَى، مثال الثاني حركة الصورة الحالّة / في الهيولى. [٨٣ظ]

إذا عرفتَ ذلك فنقول: الحركة قد تكون بسيطةً، وهي مثل حركة الحجر إلى فوق؛ وقد تكون مركّبةً، مثل حركة النملة على الرّحى إذا كانت مخالفةً لحركة الرّحى في الجهة؛ فإن كلًّا من حركة الرّحى وحركة النملة بالنظر إلى نفسها بسيطةٌ؛ لكن إذا نُظِرَ إلى حركة النملة[7] من حيث هي حاصلةٌ من حركتها بالذات وحركتها بالعرض بسبب حركة الرّحى تكون مركّبةً.

والحركتان إذا تركّبتا وكانتا إلى جهة واحدة أَحْدَثَتَا حركةً تساوي مجموعهما، وإن كانتا في جهتين متضادّتين أَحْدَثَتَا حركةً مساويةً لفضل البعض

[1] و + فهي.
[2] ج: فلا.
[3] ج - يكون، صح هامش.
[4] و - بالطبع.
[5] و - عنه بالطبع.
[6] ج - فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية إلى مكانه الطبيعي والسكون الطبيعي يستند إلى الطبيعة مطلقا، صح هامش.
[7] ج - بالنظر إلى نفسها بسيطة لكن إذا نظر إلى حركة النملة، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٥٧. ١.] (قوله: للحركة خاصّةً) إشارةٌ إلى أن السكون لا يتصوَّر فيه التركيب.[1]

[٢٥٧. ٢.] (قوله: أَحْدَثَتَا حركةً تساوي مجموعهما) فهذه الحركة المساوية للمجموع مركّبةٌ منهما تركّبًا ظاهرًا. وأما فضل إحداهما على الأخرى فإنه يُسمّى مركّبًا منهما لحصوله باجتماعهما. وإذا لم يكن هناك فضلٌ تَوَلّدَ منهما سكونٌ.

[1] ض ب: التركب.

على البعض،[1] أو سكونًا إن لم يكن فصل، فالحركة المركّبة لا تُتصوَّر إلا في متحرّك بالعرض؛ لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات إلى جهتين مختلفتين.

[٢.٥.٣٥. تعليل الحصول وأنواعه]

[٢٥٨.] قال: ولا يُعَلَّلُ الجنسُ ولا أنواعُه بما يقتضي الدورَ.

أقول: اختلف المتكلمون في أن الحصول في الحيّز -الذي هو جنس للأنواع[2] الأربعة- هل هو مُعلَّل بمعنى غير الاعتماد؟ فذهب أبو هاشم وأتباعه إلى أنه يُوجَدُ معنًى آخرُ تُعَلَّل به الحركةُ والسكونُ، وذهب أبو الحسين[3] وباقي المتكلمين إلى انتفاء ذلك المعنى، وتوهّم طائفةٌ أن المعنى المذكور هو الكائنية، فأشار المصنّف إلى إبطال هذا التوهّم بقوله «ولا يُعَلَّلُ الجنسُ» أي: الحصول في الحيّز، «ولا أنواعُه» أي: الحركةُ والسكونُ «بما يقتضي الدورَ»، وهو الكائنية؛ وذلك لأن الكائنيةَ -عندهم- معلّلةٌ بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيّز، فلو عُلِّلَ الحصولُ في الحيّز وأنواعُه بها[4] لزم الدور. هذا ما فهمتُه منه.[5]

[٢.٥.٣٦. مقولة متى]

[٢٥٩.] قال: الخامس: متى، وهو النسبة إلى الزمان أو طرفه.

أقول: الجنس الخامس من المقولات التسع متى، وهو نسبة ما للشيء إلى الزمان، وهو كونه فيه نفسه أو في طرفه؛ فإن كثيرًا من الأشياء يقع في طرف الزمان، أعني: الآن، ولا يقع في الزمان، ويُسأل عنه بمتى.

وإذا نُسِبَ الشيءُ إلى الزمان، فإما أن يُنْسَبَ إلى[6] زمانٍ يُطَابِقُه ولا يَفْضُلُ عليه، كقولهم "كان هذا الأمر وقت الزوال"؛ أو إلى زمانٍ أَعَمَّ من ذلك،[7] كقولهم "كان هذا الأمر في سنة كذا"، ولم يكن في جميع السنة؛ بل في جزء منها. والأول حقيقي، والثاني غير حقيقي كالأين؛ لكنّ الزمانَ المطابقَ مخالفٌ للمكان المطابق في أنه يُنسَب الزمان الواحد الحقيقي إلى أشياءٍ كثيرةٍ، بخلاف المكان الحقيقي الواحد؛ فإنه لا يمكن أن يُنسَب إلى أكثر من شيء واحد.

[٢.٥.٣٧. ماهية الزمان]

[٢٦٠.] قال: والزمان[8] مقدار الحركة من حيث التقدّمُ والتأخّرُ العارضان لها باعتبار آخر.

[1] و - على البعض.
[2] و: الأنواع.
[3] أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت. ٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، أخذ عن القاضي عبد الجبار، ودرس ببغداد. كان أحذق متأخري المعتزلة، وله كتاب المعتمد في أصول الفقه، وكتاب تصفح الأدلة في علم الكلام. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ١١٨-١١٩.
[4] ج - بها، صح هامش.
[5] ج - منه.
[6] ج - الزمان فإما أن ينسب إلى، صح هامش.
[7] ج - كقولهم كان هذا الأمر وقت الزوال أو إلى زمان أعم من ذلك، صح هامش.
[8] و: الأزمان.

حاشية الجرجاني

[٢٥٩.١.] (قوله: وهو نسبة ما للشيء إلى الزمان) قد مرّ أنه يُفسَّر تارةً بتلك النسبة، وأخرى بهيئةٍ متفرّعةٍ عليها. وليس متى مخصوصًا بما يقع في زمانٍ من التدريجيات؛[1] بل يتناول ما يقع في آنٍ من الدفعيّات. وتحقيقُ ماهيةِ الزمان وكونِه[2] مقدارَ الحركة من حيث التقدّم والتأخّر العارضان لها باعتبارٍ آخَرَ غيرِ اعتبار عروضهما لها بحسب المسافة قد استوفيناه[3] فيما سبق[4] بما لا مزيد عليه، فارجع إليه.[5]

[1] ض غ ك: التدريجات.
[2] غ: وكون.
[3] ك: استفيناه.
[4] انظر: الفقرة ٢٦٠. من الشرح، و٤٦٠.١. من الحاشية.
[5] غ - بما لا مزيد عليه فارجع إليه.

أقول: لما كان متى[1] نسبةً[2] إلى الزمان أراد أن يشير إلى ماهية الزمان، فقال: «الزمان مقدار الحركة من حيث التقدّمُ والتأخّرُ العارضان للحركة باعتبار آخر». والحركة تتجزأ وتنقسم باعتبارِ تَجَزُّؤِ المسافة، ويصير بعضها متقدّمًا وبعضها متأخرًا بحسب تقدّم بعض أجزاء المسافة وتأخّر بعضها بحسب الوضع. والمتقدّم من الحركة ما يُوجَد في المتقدّم من المسافة، والمتأخّر منها ما يُوجَد في المتأخّر من المسافة؛ لكن المتقدّم من المسافة يُوجَد مع المتأخّر منها، بخلاف المتقدّم والمتأخّر من الحركة؛ فإنهما لا يُوجَدان معًا، فيكون للتقدّم والتأخّر[3] خاصيةٌ تلحقهما[4] من جهة عروضهما لأجزاء الحركة، ويكون للحركة مقدارٌ بحسب التقدّم والتأخر العارضين لها باعتبارٍ آخَرَ غيرِ اعتبارِ عروضِهما[5] للمسافة، ولها مقدارٌ آخَرُ من جهة المسافة؛ فإن الحركة تزيد بزيادة المسافة، وتنقص بنقصانها، فالزمان مقدار الحركة من حيث التقدّم والتأخّر العارضان[6] لها باعتبار أنهما لا يجتمعان في الوجود معًا.

ولما كان الزمان ظاهرَ الإنية[7] خفيَّ الماهية أشار إلى بيان ماهيته، ولم يتعرّض لوجوده.

[٢٦١.] **قال: وإنما تَعرِضُ المقولةُ بالذات للمتغيّرات، وبالعرض لمعروضها. ولا يَفتقِرُ وجودُ معروضها وعدمُه إليه. والطرفُ كالنقطة، وعدمُه في الزمان. وحدوثُ العالم يستلزم حدوثَه.**

أقول: مقولة متى إنما تَعرِضُ بالذات للمتغيّرات كالحركة وما يتبعها من الأمور، وتَعرِضُ لمعروض المتغيرات -كالأجسام- بالعرض؛ فإن ما لا تَغيُّر / فيه لا تَعْرِضُ له متى إلا باعتبارِ صفاتٍ متغيّرةٍ له، كالأجسام، فإنها بواسطة عروض المتغيّرات لها تعرض لها متى. [٨٤و]

ولا يَفتقِر وجودُ معروض المتغيّرات ولا عدمُه إلى الزمان؛ لأن معروض المتغيّرات متقدّم على المتغيّرات؛ ضرورةَ تقدّم المعروض على عارضه، والمتغيّرات متقدّمة[8] على الزمان؛ لأن الشيء متقدّم على مقداره القائم به، فيكون معروض المتغيّرات متقدّمًا على الزمان؛ لأن المتقدّم على المتقدم متقدم، فلو افتقر وجود المعروض أو عدمه إليه لزم الدور.

والطرف -يعني: الآن- لا يكون جزءًا للزمان؛ لأنه فصلٌ مشتركٌ بين الماضي والمستقبل، فلو كان جزءًا للزمان[9] لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين، مثلًا نقول: "من الغداة إلى الآن، ومن الآن إلى العشاء"، فإن كان الآن جزءًا

[1] ج - متى، صح هامش.
[2] ط + الشيء.
[3] و: المتقدم والمتأخر.
[4] و: تلحقها.
[5] ج - لأجزاء الحركة ويكون للحركة مقدار بحسب التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخر غير اعتبار عروضهما، صح هامش.
[6] و ح ف: العارضين.
[7] ح: الأينيّة؛ ط: الآنيّة.
[8] ج - على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة، صح هامش.
[9] ج - لأنه فصل مشترك بين الماضي والمستقبل فلو كان جزءا للزمان، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٦١. ١.] **(قوله: فإن ما لا تَغيُّر فيه لا تَعرِضُ له متى)** إذا كان الشيء ثابتًا على حالةٍ واحدةٍ بلا تغيّرٍ تدريجيٍ أو دفعيٍ لم يكن له تعلّقٌ بالزمان وطرفه، فلا تَعرِضُه[1] مقولة متى؛ بل إنما تَعرِض بالذات للتغيّر التدريجي الذي هو الحركة التي لا يُتصوَّر وجودُها إلا منطبقةً على زمانٍ؛ وللتغيّر الدفعي الذي لا يُتصوَّر إلا في آنٍ، وبتوسّطهما تَعرِض لمعروضهما كالأجسام.

[٢٦١. ٢.] **(قوله: لا يكون جزءًا للزمان)** قد تقدّم[2] أن الحدود المشتركة بين الكميات المتّصلة ليست أجزاءً لها، وإلا لما أمكن تقسيمُها إلى أقسامٍ يُراد تقسيمُها إليها؛ بل يكون التنصيف تثليثًا والتثليث تخميسًا، فالآن أيضًا كذلك؛ فإنه فصلٌ مشتركٌ بين أجزاء الزمان.

[1] غ: تعرض.
[2] انظر: الفقرة ١٨٦. ٢.

لم تكن هذه القسمة صحيحةً؛ لأنه حينئذٍ يكون غيرَ داخل في القسمين، وهو جزء من الشيء المنقسم إلى قسمين، فيلزم التثليث، فالآن عرضٌ حالٌّ في الزمان كالنقطة؛ فإنه فصلٌ مشتركٌ بين الخطّين، وهو عرضٌ حالٌّ في الخطّ.

قوله «وعدمُه في الزمان» إشارة إلى جوابِ دَخَلٍ مُقدَّرٍ.

توجيهه أن يقال: الآن جزء من الزمان؛ لأن الآنات متتاليةٌ، فيكون الآن جزءًا له. وإنما قلنا: "إن الآنات متتاليةٌ"؛ لأن عدم الآن إما على التدريج أو دفعةً. والأول باطل، وإلا لكان الآن زمانيًا،[1] والثاني يقتضي[2] أن يكون[3] آن[4] عدمه متّصلًا بآن وجوده، فيلزم تتالي الآنين، فيلزم أن يكون الآن جزءًا من الزمان؛ لأن عروضه إنما يكون على تقدير أن يكون الزمان متّصلًا،[5] وعلى تقدير تتالي الآنين لا يكون الزمان متّصلًا في نفسه.

توجيه الجواب أن يقال: قولكم «عدم الآن إما أن يكون على التدريج أو دفعةً» تقسيمٌ غيرُ منحصرٍ؛ لأن هناك قسمًا ثالثًا، وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده، لا على معنى أن عدمه شيءٌ واحدٌ متّصلٌ منطبقٌ على زمان، لا يمكن أن يُوجَد إلا في زمان كالحركة؛ بل بمعنى أن لا يُوجَد في ذلك الزمان آنٌ إلا ويكون عدمُه فيه، فيكون عدمُ الآن إنما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآنُ طرفَه، وذلك كالنقطة؛ فإنها موجودة في طرف الخطّ وليست بموجودة في نفس الخطّ المتصل، فيصدق أنها معدومة في نفس الخطّ ولا يصدق أنها معدومة في طرفه.

وحدوث العالم يستدعي حدوثَه، أعني: إذا ثبت أن العالَم -وهو ما سوى الله تعالى- حادثٌ يلزم منه أن الزمان أيضًا حادثٌ؛ لأن الزمان أيضًا من جملته.

[1] ج: زمانا.
[2] ح - يقتضي، صح هامش.
[3] ج - يكون، صح هامش.
[4] ح ف - آن.
[5] ح - بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين فيلزم أن يكون الآن جزءا من الزمان لأن عروضه إنما يكون على تقدير أن يكون الزمان متصلا، صح هامش.

حاشية الجرجاني

[٢٦١. ٣.] **(قوله: وإلا لكان الآن زمانيًا)** لأن الآن إذا انعدم شيئًا فشيئًا يكون له امتدادٌ قطعًا، فيكون زمانيًا، أي:[1] منقسمًا؛ بل يكون زمانًا[2] لا آنًا.

[٢٦١. ٤.] **(قوله: والثاني يقتضي أن يكون آن عدمه متّصلًا بآن وجوده)** إذ لو لم يتّصل به لكان الآن[3] الأوّل في الزمان الذي بينهما لا موجودًا ولا معدومًا، وهو محال.

[٢٦١. ٥.] **(قوله: لأن هناك قسمًا ثالثًا)** الحصولُ[4] التدريجي حصول ما له هويةٌ اتصاليةٌ تنطبق على الزمان، كالحركة التي لا يُتصوَّر حصولُها في الآن أصلًا.

[٢٧١و] وغيرُ التدريجي إما أن يكون حصولًا في / طرف الزمان -أعني: الآن- لا في الزمان، ككون المتحرّك في حدٍّ معيّنٍ من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى؛ فإنه يُوجَد في آن، ولا يُوجَد في زمان قطعًا؛ أو حصولًا في الآن والزمان معًا، كالوصول إلى المنتهى؛ فإنه يُوجَدُ في آنٍ ويبقى زمانًا، وكلا هذين الحصولين آنيّ دفعيّ، إلا أن أحدَهما يستمرّ في زمانٍ بعد ذلك الآن دون الآخر؛ وإما أن يكون حصولًا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه؛ بل على وجهٍ يُوجَد في كل آنٍ يُفرَض في ذلك الزمان، مثل كون الشيء متحرّكًا؛ فإنّ[5] هذا لا يصدق على الشيء في طرف[6] الزمان؛ لأن الحركة زمانيةٌ؛ بل يصدق ذلك على الجسم في كلِّ آنٍ يُفرَض من آناتِ زمانِ حركتِه وإن لم يصدق عليه في شيءٍ من الآنين المحيطين بزمان تلك الحركة، فهذا القسمُ واسطةٌ بين التدريجي الذي هو القسم الأول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين، فظهر أن الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي.

[1] ض - أي.
[2] ب: زمانيا.
[3] غ - الآن، صح هامش.
[4] ب: لحصول.
[5] ض: كان.
[6] غ: طرفي.

[٢.٥.٣٨. مقولة الوضع]

[٢٦٢.] قال: السادس: الوضع، وهو هيئةٌ تَعرِض للجسم[١] باعتبار نسبتين، وفيه تضادٌّ وشدّةٌ وضعفٌ.[٢]

أقول: الجنس السادس من المقولات التسع الوضعُ، وهو هيئةٌ تَعْرِض للجسم لأجل نسبتين: نسبةٍ تقع بين أجزائه وبين جهات أجزائه[٣] في أن يكون لبعضٍ[٤] منها موازاةٌ وانحرافٌ، ونسبةٍ لها بالقياس إلى أمورٍ خارجةٍ عن موضوع تلك الهيئة إما أمكنة حاوية أو متمكّنات محويّة، كالقيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح.

والوضع يُطلَق على معنيين آخرين: أحدهما: كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه إشارةً حسيّةً، فالنقطة بهذا المعنى ذاتُ وضعٍ دون الوحدة، والثاني: هيئةٌ تَعْرِض للشيء بالقياس إلى نسبة أجزائه بعضها إلى البعض.[٥] والأوّل منها واحد من المقولات التسع.

وفي الوضع تضادٌّ؛ لأن وضعَ الإنسان ورجلاه على الأرض ورأسُه في الهواء مضادٌّ لوضعه إذا كان بالعكس من ذلك؛ لأنهما أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد، ولا يجتمعان فيه، وبينهما غاية الخلاف.

وفي الوضع شدّةٌ وضعفٌ؛ لأن الشيء قد يكون أشدّ انتصابًا وانحناءً من غيره.

[٢.٥.٣٩. مقولة الملك]

[٢٦٣.] قال: السابع: المِلْكُ، وهو نسبة التملّك.

أقول: الجنس السابع من المقولات التسع الملكُ، وهو نسبة الشيء إلى مُلاصِقٍ ينتقل بانتقاله، كالتسلّح والتعمّم والتختّم والتقمّص.[٦] ومنه جزئيٌّ، كهذا التسلّح؛ وكليٌّ، كالتسلّح. ومنه ذاتيٌّ، كحال الهِرّة عند إهابها؛ ومنه عرضيٌّ، كحال الإنسان عند قميصه.

[٢.٥.٤٠. مقولة أن يفعل وأن ينفعل]

[٢٦٤.] قال: الثامن والتاسع: أن يَفْعَلَ وأن يَنْفَعِلَ، والحقُّ ثبوتُهما ذهنًا، وإلا لزم التسلسل.

[١] و: الجسم.
[٢] ج - وضعف.
[٣] ج - أجزائه، صح هامش.
[٤] و: البعض.
[٥] ط: بعض.
[٦] ج: والتقمص والتختم.

حاشيـة الجـرجـاني

فعدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزمَ انقسامُ الآن وكونُه زمانًا؛ بل[١] بمعنى أن لا يُوجَد في ذلك الزمان[٢] آنٌ إلا ويكون عدمه فيه، فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان، ولا محذور فيه، وذلك مثلُ النقطة؛ فإنها طرف الخطّ، ولا تُوجَد في نفس الخطّ، وليس يلزم أن يكون لذلك الخطّ طرفٌ آخَرُ متّصلٌ بالطرف الأوّل يكون عدم النقطة واقعًا فيه ليلزمَ تتالي النقطتين.

[٢٦٢. ١.] (قوله: والأوّل منها) أي: من هذه المعاني الثلاثة (واحد من المقولات التسع) العرضية، والثالث منها جزءٌ للمقولة.

[٢٦٣. ١.] (قوله: وهو نسبة الشيء إلى مُلاصِقٍ ينتقل بانتقاله) أي: هو هيئةٌ تحصل بسبب نسبته إلى مُلاصِقٍ يحيط به إحاطةً ما وينتقل بانتقاله، وليس المراد بالتسلّح وأخواته معانيها المصدرية؛[٣] بل ما يترتّب عليها من الهيئات الثابتة.

[١] ب - بل.
[٢] ب - الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزمَ انقسامُ الآن وكونُه زمانًا بمعنى أن لا يوجد في ذلك الزمان، صح هامش.
[٣] ض - تحصل بسبب نسبته إلى ملاصقٍ يحيط به إحاطةً ما وينتقل بانتقاله وليس المراد بالتسلّح وأخواته معانيها المصدرية.

أقول: الجنس الثامن والتاسع من المقولات التسع هو أن يَفعَلَ / وأن يَنفَعِلَ. أما أن يَفعَلَ فهو عبارةٌ عن تأثير الشيء في غيره تأثيرًا غيرَ قارِّ الذاتِ، فحالُه ما دام تُؤثِّرُ هو أن يفعل ذلك مثل التسخين ما دام يُسخِّن، والقطع ما دام يقطع. وأما أن يَنفَعِلَ فهو عبارةٌ عن تأثّر الشيء عن غيره ما دام يَتَأثَّرُ،[1] كالتسخُّنِ ما دام يتسخَّن، والتبرّدِ ما دام يتبرّد، والتقطّعِ ما دام يتقطّع.[2] [٨٤ظ]

واختلفوا في أن هاتين المقولتين هل هما[3] من الموجودات الخارجية أو اعتباريتان لا وجودَ لهما إلا في الذهن؟ واختار المصنّف الثاني، فقال:[4] والحقُّ[5] ثبوتُهما ذهنًا، إذ لو كانتا موجودتين في الخارج[6] لزم التسلسل، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أنهما لو كانتا موجودتين في الخارج فالمؤثّرية من لواحق المؤثّر، والمتأثّرية[7] من لواحق المتأثّر، فيفتقران إليهما، فيكون تأثير كل واحد منهما فيما يلحقه زائدًا عليه، والكلام فيهما كالكلام في الأولين، ويلزم التسلسل.

[1] ج - ما دام يتأثر، صح هامش.
[2] و - ما دام يتقطع.
[3] ج - هل هما، صح هامش.
[4] و ح - فقال.
[5] ج: الحق.
[6] ج - في الخارج، صح هامش.
[7] ج: والتأثرية.

حاشيـة الجـرجاني

[٢٦٤. ١.] (قوله: ذلك[1] مثل التسخين ما دام يُسخِّن) أي:[2] ما دام يسخّن المسخِّن.[3] والمراد أن الفعل والانفعال حالتان غير قارّتين؛ ولذلك عبّر عنهما بأن يفعل وأن ينفعل؛ لدلالتهما على التجدّد والتقضّي. وأما الحالة المستمرّة المترتّبة عليهما فخارجةٌ عنهما، يقالُ: "في هذا الخشب قَطْعٌ"، و"في هذا الثوب احتراقٌ"،[4] ويرادُ به أمرٌ قارّ فيهما هو من مقولة[5] الكيف.

[٢٦٤. ٢.] (قوله: فيفتقران) أي: المؤثّرية والمتأثّرية إليهما، أي: إلى المؤثّر والمتأثّر، يعني: إذا كانت المؤثّريةُ صفةً موجودةً في الخارج قائمةً بذات المؤثّر احتاجت إلى أن يُؤثّر فيها المُؤثِّر،[6] فتكون هناك مؤثريةٌ / أُخرَى، وننقل الكلام إليها، وكذا المتأثّرية إذا كانت صفةً موجودةً في المتأثّر احتاجت إلى أن يتأثّر المتأثّر بقبول تلك الصفة، فتكون هناك متأثّريةٌ أُخرَى، وهكذا،[7] ويلزم[8] التسلسل. [٣٧١ظ]

الحمد[9] لله على وصول الكلام إلى هذا المقام، وبه الاستعانة في التوفيق للإتمام، وصلّى الله على سيّدِ[10] الأنام[11] محمدٍ وآلِه الكرام، وصحبِه العِظَام.[12]

[1] كذا في الشرح، وفي جميع نسخ الحاشية: وذلك.
[2] غ: لأن التسخين؛ ب - أي.
[3] ض: المتسخن.
[4] غ: إحراق.
[5] ض: مقولة.
[6] ك + بقبول تلك الصفة.
[7] ك - وهكذا.
[8] غ: فيلزم.
[9] ك: والحمد.
[10] غ: سيدنا.
[11] غ - الأنام.
[12] ض: تم الكتاب بعون الملك الوهاب، وإليه المرجع والمآب، على يد العبد الضعيف النحيف الفقير إلى حضرة الباري مظفر بن محمد بن شهاب الدين السبزواري يوم الثلثاء من شهر ربيع الأول سنة إحدى وخمسين وثمانمائة ببلدة هراة -حماها الله تعالى- عن الآفات والبليات بحق محمد وآله أجمعين الطيبين الطاهرين. | غ: وقعت من فراغه وقت ضحوة الكبرى يوم الثلثاء، وليس عندي شيء من الفلساء في شهر المبارك الشوال، والله الموفق ومحول الأحوال، وأنا الضعيف الحقير حاجي خليل بن الحاج أمير المغلوي سنة ٨٥٤. | ب: فقد تمت في يوم السبت الثامن عشر من شهر ذي قعدة الحرام، سنة ست وستين وثمانمائة الهجرية النبوية. | وفي هامش ب أيضًا: قد صعدت بمطالعة بعضها ذروة التحقيق حيث مساعدة الأزمنة والتوفيق بعد أن سعدت بمقابلتها مع نسختين شريفتين: إحداهما قرأت على المصنف -رحمه الله-، فصارت حروفه وكلماته معراةً عن التحريف والتصحيف. وثانيهما مزيّنة بزينة خطّ الشريف -بعون الملك اللطيف- في المدرسة المسماة بدار الأنام بشراز في ٦ رمضان المبارك سنة ٨٦٧. وأما المقابل المذنب ابن محمود عبد الرزاق المتطيب -غفر لهما الله-. | ك: فرغت من تحريرها في بيت الأستاذ علي القوشجي -رحمه الله-، بعد موته -يوم السبت قبيل العصر شهرًا كاملًا- يوم السبت قبيل الظهر لسابع شهر رمضان المبارك سنة ٨٧٩. | وفي هامش ك: قابلته بنسخةٍ كتبت في شهر المحرم سنة ٨٥٩.

[٣. المقصد الثالث:]
[في إثبات الصانع وصفاته وآثاره]

[٣.١. الفصل الأول: في إثبات الصانع]

[٢٦٥.] **قال: المقصد الثالث في إثبات الصانع وصفاته وآثاره. وفيه فصولٌ.[١] الأول في وجوده. الموجود إن كان واجبًا فهو المطلوب، وإلا استلزمه؛ لاستحالة الدور والتسلسل.**

أقول: لما فرغ من المقصد الثاني شرع في المقصد الثالث، وذكر فيه ثلاثة فصول: الأول في إثبات الصانع، الثاني[٢] في صفاته مما يجوز عليه ومما لا يجوز عليه، الثالث في أفعاله وآثاره، وابتدأ بإثبات وجوده؛ لأنه هو الأصل.

والدليل عليه أنه لا شكّ في وجود موجود، فذلك الموجود لا يخلو إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا، فإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فله مُؤثِّرٌ موجودٌ[٣] بالضرورة، فذلك المُؤثِّر الموجود لا يخلو إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا، فإن كان الأوّل فهو المطلوب، وإن كان الثاني فله مُؤثِّرٌ موجودٌ، فذلك المُؤثِّر الموجود إن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فلابدّ وأن ينتهي إلى مُؤثِّرٍ موجودٍ واجبٍ، وإلا لدار أو تسلسل.[٤] وكل منهما باطل؛ لما مرّ في المقصد الأول في فصل العلة والمعلول.[٥]

[١] ج + الفصل.
[٢] ج: والثاني.
[٣] و − موجود.
[٤] و: وتسلسل.
[٥] انظر: الفقرة ١١٩. - ١٢٢.

[٣ .٢. الفصل الثاني: في صفاته تعالى]

[٣ .٢ .١. كونه تعالى قادرًا]

[٢٦٦.] قال: الثاني في صفاته تعالى. وجودُ العَالَمِ بعد عدمه يَنْفِي الإيجابَ، والواسطةُ غيرُ معقولةٍ. ويمكن عروضُ الوجوبِ والإمكانِ للأثر باعتبارين. واجتماعُ القدرة على المستقبل مع العدم. وانتفاءُ الفعل ليس فعلَ الضدِّ.

أقول: لما فرغ من الفصل الأول شرع في الفصل الثاني، فبدأ بالقدرة. ذهب جميع الملّيين إلى أن تأثيره تعالى في إيجاد العَالَم بالقدرة[1] والاختيار، على معنى أنه يصح منه فعل العالم وتركه، وذهبت الفلاسفة إلى أن تأثيره في وجود العالم بالإيجاب، على معنى أن العالم لازم لذاته، كتأثير الشمس بالإضاءة، فإنه لازم لذاتها.

واحتجّ على أنه تعالى قادر بأن وجودَ العالم بعد عدمه يَنْفِي كونَ تأثيره سبحانه وتعالى فيه بالإيجاب، والأول ثابت؛ لما بيّنّا من قبلُ أن العالم حادث،[2] فانتفى الثاني.

بيان المنافاة: أن تأثيرَه في وجود العالم إن كان بالإيجاب يلزم قِدَمُه؛ لأنه حينئذٍ لا يخلو إما[3] أن لا يتوقّف وجودُه عنه على شرطٍ؛ أو يتوقّف على شرطٍ قديمٍ، وعلى التقديرين يلزم قِدَمُه، وإلا لزم تخلّف الأثر عن المُؤثِّر التامّ، وهو محال؛ أو يتوقّف على شرطٍ حادثٍ، وهو باطل، وإلا لـم يكن العالم عَالَمًا بل بعضَه، ولأنه لو توقّف على شرطٍ حادثٍ فالكلام فيه كما في العالم، ولزم التسلسل إما معًا إن كان حدوثه بحدوث شرطٍ آخَرَ مقارنٍ، أو لا إلى أوّل إن كان بحدوثِ شرطٍ زائلٍ؛ لأنه حينئذٍ يكون كل حادث مشروطًا بحادثٍ آخَرَ قبله، ويلزم منه حوادثُ لا إلى أول، وكلاهما محال؛ لما مرّ،[4] فثبت أن تأثيره في وجود العالم يلزم منه[5] قِدَمُه، ونفيُ اللازم منافٍ لعين الملزوم، وإذا انتفى كونُه موجبًا تعيّن أن يكون قادرًا مختارًا؛[6] إذ لا واسطة بينهما؛ لأن صدور الفعل إما مع جواز أن لا يصدر عنه أو مع امتناع أن لا يصدر عنه، فإن كان الأول كان المُؤثِّر قادرًا، وإن كان الثاني كان المُؤثِّر موجبًا.

قوله «والواسطة غير معقولة» إشارة إلى جوابِ اعتراضٍ على الدليل المذكور.

توجيهه[7] أن يقال: ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي إلا أن يكون[8] المُؤثِّر في العالم هو القادرَ، ولم يقتض أن يكون واجب الوجود سبحانه وتعالى هو القادرَ، فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل / الإيجاب موجودًا قديمًا ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍ قادرًا، وذلك القادر هو الذي أَوْجَدَ العالمَ بالقدرة.

[٨٥و]

تقرير الجواب أن يقال: الواسطة بين الواجب تعالى والعالم غير معقولة؛ لأن ذلك القادرَ الذي هو الواسطةُ يمتنع أن يكون واجبَ الوجود؛ لامتناع اجتماع واجبَي الوجود[9] في الوجود، ولأنه حينئذٍ لا يكون صادرًا عن الواجب تعالى، وإذا لم يكن واجبًا يكون ممكنًا، فيكون من جملة العَالَم؛ لأن المراد من العالم[10] ما سوى الله تعالى، فلا يكون واسطةً بين الله تعالى وبين العالم، وإلا يلزم أن يكون واسطةً بين الله تعالى وبين نفسه، وهو محال.

[1] ج - ذهب جميع المليين إلى أن تأثيره تعالى في إيجاد العالم بالقدرة، صح هامش.
[2] انظر: الفقرة ١٦٣. - ١٦٤.
[3] ج - إما، صح هامش.
[4] انظر: الفقرة ١٢٠. - ١٢٢.
[5] ح - منه.
[6] ج - مختارا، صح هامش.
[7] ج: وتوجيهه.
[8] ح: المقتضي أن لا يكون.
[9] ج - واجبي الوجود، صح هامش.
[10] و ح: بالعالم.

قيل في دفع هذا الاعتراض: لا يجوز أن يكون واجب الوجود مقتضيًا لقادرٍ على سبيل الإيجاب؛ لأن القادرَ من شأنه التغيّر والاختلاف، والموجب لا يقتضي إلا أمرًا ثابتًا على نهجٍ واحدٍ غيرِ مختلِف.

وفيه نظر؛ إذ يجوز أن يكون الاختلاف والتغير راجعًا إلى قدرة القادر، لا إلى الموجب.

قوله «ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين» هذا جوابُ معارضةٍ للدليل[١] المذكور.

توجيه المعارضة أن يقال: الدليل[٢] الذي ذكرتم وإن دل على أن واجب الوجود قادر لكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأن القادر على التفسير الذي ذكرتم -وهو أنه الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك- محال؛ وذلك لأن المُؤثِّر في وجود الشيء إن استجمع جميع ما لابدّ منه في المؤثّرية -وجوديًا كان أو عدميًا- امتنع منه التركُ؛ لامتناع عدم الأثر عند وجود المُؤثِّر التامّ بالضرورة، فلا يكون متمكّنًا من الترك، فلا يكون قادرًا؛ وإن لم يستجمع امتنع الفعل؛ لامتناع وجود الأثر عند عدم المُؤثِّر التامّ بالضرورة، فلم يتمكّن من الفعل، فلا يكون[٣] قادرًا، وإذا امتنع أن يكون المُؤثِّر قادرًا امتنع أن يكون الواجب قادرًا؛ لأنه مُؤثِّر.

توجيه الجواب أن يقال: نختار أن المُؤثِّر مُستجمِعٌ لجميع الشرائط التي لابدّ منه في المؤثّرية، واستجماعُه بأن يكون المُؤثِّر المختار مأخوذًا مع قدرته التي يستوي بالقياس إليها طرفا الفعل والترك، ومع داعيه الذي يُرجِّح أحدَ الطرفين، وحينئذٍ يجب وقوعُ الفعل بعدهما، فالوجوب بالقدرة والداعي.[٤] والوجوبُ بالقدرة[٥] والداعي[٦] لا ينافي تمكّنَه من الفعل والترك، واستواءُ الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها، فإن وجوبَ الفعل باعتبار القدرة والداعي، والإمكانَ -أي: استواء الطرفين-[٧] وتمكّنَه من الفعل والترك بالنسبة إلى القدرة وحدها.

قيل[٨] في جواب هذه المعارضة: المُؤثِّر المُستجمِع لجميع ما لابدّ منه في المؤثّرية يكون تارةً مصدرًا للأثر، وتارةً لا يكون من غير تغيّر حالٍ ألبتةَ في حالين، فلا يمتنع الترك حينئذٍ.

وفيه نظر؛ لأنه حينئذٍ يكون ترجيحًا لأحد طرفي الممكن على الآخر، وتجويزُه يقتضي تجويزَ انقلاب الممكن لذاته في وقتٍ واجبًا لذاته في وقتٍ آخَرَ، فانسدّ باب إثبات المصدر.

لا يقال: المختارُ يجوز أن يختارَ أحد الجائزين لا لمرجِّحٍ؛ وذلك لأن الجائعَ يختار أحد القُرصَين المتساويين من غير ترجّح[٩] أحدهما على الآخر،[١٠] وكذلك الهارب من السَّبُعِ أو العدوِّ يختار أحد الطريقين المتساويين من غير ترجّح[١١] أحدهما على الآخر.[١٢]

لأنا نقول: المختار هو الذي يكون فعله تبعًا لإرادته وداعيه، والداعي يكفي في الترجيح، والجائع[١٣] والهارب لم يختر كلٌّ[١٤] منهما أحدَ المتساويين؛ بل غايتُه أن الترجّح غير معلوم، وعدمُ العلم لا يقتضي عدمَ الوقوع.[١٥]

قوله «واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم» جوابُ معارضةٍ أخرَى للدليل المذكور.

١ ح: الدليل.
٢ ج - الدليل، صح هامش.
٣ ج - فلا يكون، صح هامش.
٤ ط - والداعي.
٥ ط - والوجوب بالقدرة.
٦ ج - والوجوب بالقدرة والداعي، صح هامش.
٧ ج - بالنسبة إلى القدرة وحدها فإن وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والإمكان أي استواء الطرفين، صح هامش.
٨ ح: وقيل.
٩ ح: ترجيح.
١٠ و + على ترجح الآخر.
١١ و ح: ترجيح.
١٢ ف - بالنسبة إلى القدرة وحدها فإن وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والإمكان أي استواء الطرفين، صح هامش. | انظر لهذا القول: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، ص ١٥٢.
١٣ ج - والجائع، صح هامش.
١٤ ط + واحد.
١٥ انظر لهذا الجواب: تلخيص المحصل للطوسي، ص ١٥٣.

وتوجيهها[1] أن يقال: ما ذكرتم وإن دلّ على أنه قادر لكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأن المُؤثِّر في الشيء لو كان قادرًا فتمكّنه إما أن يكون ثابتًا حال حصول أحد الطرفين أو قبلَ حصول شيء منهما، والأول محال؛ لأن حال حصول ذلك الطرف يكون ذلك الطرف واجبَ الحصول، وإذا كان ذلك الطرف واجبَ الحصول[2] كان الطرف الآخر ممتنعَ الحصول، فلا يكون متمكّنًا من الطرفين؛ لاستحالة التمكّن من الواجب والممتنع، والثاني أيضًا محال؛ لأنه حينئذٍ يكون متمكّنًا / من الطرفين بالنسبة إلى الاستقبال؛ لكن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال، والاستقبال في الحال محال، فشرط الحصول في الاستقبال[3] محالٌ، والموقوف على المحال محالٌ، فالحصول في الاستقبال محالٌ، فلا يكون مقدورًا. [٨٥ظ]

تقرير الجواب أن يقال: إن اجتماعَ القدرة على الفعل في الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكنٌ في الحال، ومع الوقوع في الحال ممتنعٌ في الحال، والمحال إنما لزم من[4] جمع الوقوعين في الحال، وهو وقوعُ القدرة ووقوعُ الفعل.

والحاصل أن شرط الحصول في الاستقبال التمكّنُ بالنسبة إلى الاستقبال في الحال، لا حصولُ الاستقبال في الحال، واجتماعُ التمكّن من الفعل بالنسبة إلى الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكنٌ في الحال.

قوله «وانتفاء الفعل ليس فعلَ الضّد» جوابُ معارضةٍ أخرَى للدليل المذكور.

توجيهها أن يقال:[5] لو كان المُؤثِّر قادرًا لكان الفعل والترك مقدورين؛ لأن القادر متمكّن منهما، والتالي باطل؛ لأن الترك غير مقدور؛ لأن الترك عدمٌ،[6] والعدم[7] نفيٌ محضٌ، والنفي المحض لا يكون مقدورًا.

تقرير الجواب: أن القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعلَ ويصحّ منه أن لا يفعلَ، لا أن يفعلَ التركَ؛ فإن انتفاء الفعل غيرُ فعل الضّد، أي: غيرُ فعل الترك.

[٢٦٧.] **قال: وعموميةُ العلةِ تستلزم عموميةَ الصفةِ.**

أقول: لما بيّن أنه تعالى قادر أراد أن يبيّن أنه قادر على كل الممكنات.

والدليل عليه: أن علة المقدورية عامّةٌ في جميع الممكنات، وعموميةُ العلة تستلزم عموميةَ الصفة، أي: المقدورية بالنسبة إلى جميع الممكنات. وإنما قلنا: إن علة المقدورية عامّة في جميع الممكنات؛ لأن علةَ المقدورية الإمكانُ؛ لأن الامتناع والوجوب يُحِيلان المقدوريةَ، والإمكانُ وصفٌ مشتركٌ بين جميع الممكنات، فيكون جميع الممكنات مقدورًا له تعالى، فيكون قادرًا على جميع الممكنات.

[٢.٢.٣. كونه تعالى عالمًا]

[٢٦٨.] **قال: والإحكامُ والتجرّدُ واستنادُ كل شيء إليه دلائلُ العلم، والأخيرُ عامٌّ.**

أقول: لما فرغ من بيان كونه قادرًا أراد أن يشير إلى أنه تعالى عالم. اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم إلا قدماء الفلاسفة؛ فإنهم قالوا: العلم حصول صورة المعلوم في العَالِم، وهو يستدعي إضافةً ما للعَالِم إلى المعلوم، والعَالِم والمعلوم إن كانا متغايرين فلابدّ من[8] أن يتصوَّر العالِمُ بصورة المعلوم، ولا يمكن أن[9] يَقْبَل واجبُ الوجود شيئًا من غيره، وإن كانا واحدًا

[1] ج ف: توجيهه.
[2] ج - وإذا كان ذلك الطرف واجب الحصول، صح هامش.
[3] ح - محال فشرط الحصول في الاستقبال، صح هامش.
[4] و - من.
[5] و ح - أن يقال.
[6] و + مستمر.
[7] و - والعدم.
[8] ح - من.
[9] و - أن.

فلابدّ فيه من تغاير اعتبارين، حتى تُتصوَّرَ الإضافةُ بينهما، ولا كثرةَ في واجب[1] الوجود بوجهٍ من الوجوه، فهو لا يُوصَف بالعلم بوجهٍ من الوجوه.[2]

واحتجّ المصنّف على مذهب الجمهور بوجوه:

الأول تقريره: أن أفعال الله تعالى مُحكَمَةٌ مُتقَنةٌ فيها ترتيبٌ عجيبٌ وتأليفٌ لطيفٌ، يظهر لمن يتأمّل أحوالَ الخلق وتشريحَ الأعضاء، ويتفكّر في هيئة الأفلاك ووجودِ النيّرات العلوية وحركاتِها، وبديهةُ العقل حاكمةٌ بأن أمثال ذلك لا يصدر عن الجاهل، ولا يتكرّر وقوعُ الفعل المُحْكَم المُتقَن من فاعلٍ جاهلٍ.

الثاني: أنه تعالى مجرّدٌ؛ لما عرفتَ،[3] ولما سيأتي،[4] وكلُّ مجرّدٍ عَالِمٌ؛ لما عرفتَ[5] أيضًا.

الثالث: أنه تعالى مبدأ لجميع الموجودات؛ لأنه إما مستند إليه تعالى بلا وسطٍ أو بوسطٍ، والله تعالى عالمٌ بذاته؛ لأن[6] العلم عبارة عن حصول[7] المُدرَك عند المجرّد، والله تعالى لا يغيب عن ذاته، فيكون عالِمًا بذاته، وقد عرفتَ أن العلم بالعلة يستدعي العلمَ بالمعلول، فيلزم أن يكون عالِمًا بجميع الموجودات.

والوجه الثالث عامٌّ، أي: يدل على أنه تعالى عالمٌ بجميع الموجودات، بخلاف الوجه الأول والثاني؛ فإنهما يدلّان على أنه تعالى عالم، ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة إلى جميع الموجودات.

[٢٦٩.] **قال: والتغاير اعتباري.**

أقول: هذا جوابُ اعتراضٍ واردٍ[8] على كونه تعالى عَالِمًا بذاته.

تقرير الاعتراضِ: أن العلم يستدعي إضافةً، والإضافةُ لا تُتصوَّر بدون المنتسبين، والله سبحانه وتعالى منزهٌ عن الكثرة / واحدٌ حقيقيٌّ لا اثنينيةَ فيه أصلًا، فيمتنع أن يكون عَالِمًا بنفسه. [٨٦و]

تقرير الجواب: أن علمه تعالى بذاته عينُ ذاتِه بالذات، ومغايرٌ له بنوعٍ من الاعتبار، وتغايرُ الاعتبار كافٍ في تحقّق الإضافة؛ فإن الإضافة لا تستدعي تغايرَ المنتسبين بالذات.

قيل: تغايرُ الاعتبار إنما يكون بحسب تَغَايُرِ كونه عَالِمًا ومعلومًا، وتغايرُ كونه عالِمًا ومعلومًا إنما يتحقّق باعتبار قيام العلم به، فيكون تغاير الاعتبار فرعًا لقيام العلم به، فلو كان قيام العلم به فرعًا لِتَغَايُرِ الاعتبار لزم الدور.

أجيب بأن تغاير الاعتبار إنما يتوقّف على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار، وتغايرُ العالم والمعلوم بالاعتبار لا يتوقّف على قيام العلم به؛ بل يتوقّف على اعتبار كونه عَالِمًا ومعلومًا، واعتبار كونه عَالِمًا ومعلومًا لا يتوقّفُ على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار، فلا يدور.

[٢٧٠.] **قال: ولا يستدعي العلمُ صورًا مُغايِرةً للمعلومات عنده؛[9] لأن نسبةَ الحصول إليه أشدُّ من نسبةِ الصورِ المعقولةِ لنا.**

أقول: هذا جوابُ اعتراضٍ على أنه سبحانه وتعالى عَالِمٌ بغيره من الموجودات.

تقرير الاعتراض: أنه تعالى لو كان عَالِمًا بغيره من الموجودات، والمعلومات لا تتّحد بالعَالِم، ولا بعضُها مع بعض؛ بل تكون صورًا مغايرةً له متقرّرةً في ذاته سبحانه وتعالى، فتكون ذاته فاعلًا وقابلًا معًا، ويكون موصوفًا بصفاتٍ حقيقيةٍ، ويكون محلًّا لمعلولاته الممكنة المتكثّرة.

[1] ج: الواجب.
[2] ج و ف - من الوجوه، صح هامش ج | نقل الشارح مذهب القدماء ودليلهم بتصرف يسير من تلخيص المحصّل للطوسي، ص ١٦٦.
[3] انظر: الفقرة ١٦٦.
[4] انظر: الفقرة ٢٧٨.
[5] ح - لما عرفت.
[6] ط: لأنه.
[7] ط: حضور.
[8] و - وارد.
[9] ج - عنده، صح هامش.

تقرير الجواب: أنه تعالى كما لا يحتاج في كونه عَالِمًا بذاته إلى صورةٍ غيرِ ذاتِه التي بها هو هو، فلا يحتاج أيضًا في علمه بما يصدر عن ذاته إلى صورةٍ غيرِ صورةِ[1] ذلك الصادر، وكونه تعالى محلًا لتلك الصورة المعلومة ليس بشرطٍ في علمه بها؛ بل حصولُ الصورة للعَالِم هو علمُه به، فلو حصل الصورةُ بوجهٍ آخَرَ غيرِ الحلول في العَالِم حصلَ العلمُ. ولا شكّ أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولًا لغيره أشدُّ من حصول الشيء لقابله، فإذن واجب الوجود[2] تعالى وتقدّس عالمٌ بجميع الموجودات من غير أن تَحُلّ فيه؛ لأن الموجودات بأسرها حاصلةٌ له من حيث إنها صادرة عنه، لا يَعْزُب عنه مثقالُ ذرةٍ محيطٌ بجميع الكليات والجزئيات على الوجه الكلي والجزئي من غير لزومِ محالٍ.

[٢٧١.] قال: وتغيّرُ الإضافات ممكنٌ.

أقول: هذا جوابٌ عن اعتراضٍ واردٍ على كونه تعالى عالمًا بالجزئيات على سبيل الجزئي علمًا زمانيًا، يحكم أنه وقع قبله، أو يقع الآن، أو لم يقع.

تقريره: أنه تعالى لو كان عالمًا بالجزئيات علمًا زمانيًا لكان محلًّا للتغيّر؛ لأن هذا النوع من العلم يحدث مع حدوث المعلوم، ويزول مع زواله، والتالي باطل.

تقرير الجواب: أنا نمنع بطلان التالي؛ لأن التغير في الإضافات، والتغيّرُ في الإضافات[3] جائزٌ؛ لأنه لا يوجب التغيّرَ في الذات؛ لأنها من الاعتبارات.

[٢٧٢.] قال: ويمكن اجتماعُ الوجوبِ والإمكانِ باعتبارين.

أقول: هذا جوابٌ عن اعتراضٍ على كونه تعالى عالمًا بالأمور المتجدّدة قبل وقوعها.

تقريره: لو كان عالمًا بالأمور المتجدّدة قبل وقوعها لكان تلك الأمور واجبةً، وإلا لأمكن أن لا تُوجَد، فينقلب علمُه جهلًا، وهو محال؛ وتكون أيضًا ممكنةً؛ لأنها أمورٌ متجدّدةٌ، فيلزم أن تكون تلك الأشياء واجبةً ممكنةً، وهو محال.

تقرير الجواب: أنه إن أريد بكونها واجبةً أنها واجبة الصدور من العلم فباطل؛ لأن العلم لا يكون مُوجِبًا[4] لصدور المعلوم من العَالِم؛ ضرورةَ كونه عالمًا بذاته وبالمعدومات، مع أن علمه تعالى لا يكون مُوجِبًا لصدور ذاته عنه، ولا لصدور[5] المعدومات عنه؛ وإن أريد بكونها واجبةً كونُها بحيث تُطَابِقُ علمَه فهو صحيح؛ لكن لا امتناع في ذلك؛ لأن الوجوب باعتبار المطابقة، والإمكان بحسب الذات، ويجوز أن يكون شيءٌ[6] واحدٌ واجبًا وممكنًا باعتبارين.

[٣.٢.٣. كونه تعالى حيًّا]

[٢٧٣.] قال: وكلُّ قادرٍ عالمٍ حيٌّ بالضرورة.

أقول: اتّفق جمهور العقلاء على أنه تعالى حيٌّ؛ لأنه قادر عالم، وكل قادرٍ عالمٍ حيٌّ بالضرورة؛ لكن اختلفوا في معنى الحياة، فذهب النافون للصفات الثبوتية لله تعالى إلى[7] أنها سلبية، معناها أنه لا يستحيل أن يكون عالمًا قادرًا.

وذهب المثبتون للصفات إلى أن الحياة صفةٌ زائدةٌ لأجلها يصحّ / أن يعلم ويقدر، وإلا لم يكن حصول هذه الصحة أولى من لا حصولها. [٨٦ظ]

وفيه نظر؛ إذ يجوز أن تكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة.

[1] ج + ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في علمه بما يصدر عن ذاته، إلى صورة غير صورة.
[2] ط: الوجوب.
[3] ج ح - والتغير في الإضافات.
[4] ط: واجبا.
[5] ج ح: صدور.
[6] و - شيء.
[7] و - إلى.

[٣.٢.٤. كونه تعالى مريدًا]

[٢٧٤.] قال: وتَخصُّصُ[1] بعضِ الممكنات بالإيجاد في وقت يدلّ على إرادته تعالى، وليست زائدةً على الداعي، وإلا لزم التسلسل أو تعدّد القدماء.

أقول: اتّفق المسلمون على أنه تعالى مريدٌ؛ لكنّهم قد[2] اختلفوا في معناه، فذهبت الأشاعرة وأبو علي الجبّائي وابنه أبو هاشم إلى أن الإرادة صفةٌ زائدةٌ على العلم، وذهب النجّار[3] إلى أنها كونه تعالى غيرُ مغلوبٍ ولا مُستكرَهٍ، وذهب الكعبي إلى أن الإرادة بالنسبة إلى أفعاله هي علمه بها،[4] وبالنسبة إلى أفعال غيره هي أمره بها، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنها هي علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد.

واحتجّ المصنّف على ثبوت الإرادة مطلقًا بأن تخصّص بعض الممكنات بالإيجاد في وقتٍ مع جواز حصول غيره من المقدورات يحتاج إلى مُخَصِّصٍ، وهو الإرادة؛ وذلك لأن القدرة نسبتها إلى جميع المقدورات على السواء، وليست الإرادة صفةً زائدةً على الداعي؛ لأنها لو كانت صفةً زائدةً، فإن كانت قديمةً لزم تعدّد القدماء، وإن كانت حادثةً احتاج تخصّصها من جميع المقدورات بوقت دون غيرها إلى إرادة أخرى، ولزم التسلسل.

[٣.٢.٥. كونه تعالى سميعًا بصيرًا]

[٢٧٥.] قال: والنقلُ دلّ[5] على اتصافه تعالى بالإدراك، والعقلُ على استحالةِ الآلات.

أقول: أراد بالإدراك ههنا إدراكَ المحسوسات. والنقلُ دلّ على أنه تعالى سميع بصير، والسميع[6] هو المُدرِك للمسموعات، والبصير[7] هو المُدرِك للمبصرات؛ لكن يكون في حقنا بآلاتٍ جسمانيةٍ مثل السامعة والباصرة.

والعقلُ دلّ على استحالة إدراكه تعالى بآلات جسمانية، فيكون السمع والبصر في حقّه تعالى لا يكون بآلات جسمانيّة، فيكون راجعًا إلى العلم بالمسموعات والمبصرات، أو إلى صفةٍ أُخرَى غيرِ العلمِ بالمسموعات والمبصرات؛ لكن لا يكون بآلات جسمانيّة.

[٣.٢.٦. كونه تعالى متكلّمًا]

[٢٧٦.] قال: وعموميةُ قدرتِه تدلّ على ثبوت الكلام. والنفساني غيرُ معقولٍ. وانتفاءُ القُبحِ يدلّ على صِدْقِه.

أقول: اتّفق المسلمون على أنه تعالى متكلّمٌ؛ لكن اختلفوا في معناه، فذهبت المعتزلة إلى أن معناه كونه تعالى مُوجِدًا لحروفٍ وأصواتٍ دالّةٍ على معانٍ مرادةٍ، وذهبت الأشاعرة[8] إلى أن معناه هو الأمر القائم بالنفس الذي يُعبّر عنه بالعبارات المختلفة، ويُسمّى ذلك الأمر الكلام النفساني.

واختار المصنّف مذهبَ المعتزلة، واحتجّ عليه بأن عموميّة قدرته تعالى تدلّ على ثبوت الكلام؛ لأن جميع الحوادث واقعةٌ بقدرته، فالحروف والأصوات الدالّة على المعاني الحاصلة في الأجسام أيضًا واقعةٌ بقدرته.

[1] ط: تخصيص.
[2] ج: - قد.
[3] أبي عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجّار (ت. حوالي ٢٣٠هـ/٨٤٥م)، ولد بكرمان. شيخ الفرقة تسمى النجارية أو الحسينية، وله مناظرة مع أئمة المعتزلة خصوصًا مع النظام، بحسب ابن النديم له تصانيف: إثبات الرسل، وكتاب القضاء والقدر، وكتاب الإرادة الموجبة. الملل والنحل للشهرستاني ١/٨٨-٨٩؛ الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٩.
[4] ج - بها، صح هامش.
[5] ط: دال.
[6] ج: السمع.
[7] ج: البصر.
[8] ج: والأشاعرة.

والكلام النفساني -أي: الأمر القائم بالنفس[1] الذي ليس بعلمٍ ولا إرادةٍ- غيرُ معقولٍ؛ إذ لا يُعقَل معنًى غيرُهما ليس بأمرٍ ولا نهيٍ، ولا خبرٍ ولا استخبارٍ، وهو قديم؛ إذ لو كان قائمًا به لزم تعدّد القدماء، ويمتنع أن يكون قائمًا بغيره؛ لأنه خلاف مذهبهم.

وكلامه تعالى صادق؛ لأن الكِذْبَ قبيحٌ، والقبيح لا يجوز على الله تعالى؛ لأنه حكيم، والحكيم لا يصدر عنه القبيح.

[٧.٢.٣. الصفات التابعة لوجوب الوجود]

[٢٧٧.] قال: ووجوبُ الوجود يدلّ على سرمديتِه، ونفيِ الزائدِ، والشريكِ، والمثلِ، والتركيبِ بمعانيه، والضدِّ، والتحيّزِ، والحلولِ، والاتحادِ، والجهةِ، وحلولِ الحوادث فيه، والحاجةِ، والألمِ مطلقًا، واللذةِ المزاجية، والمعانِي، والأحوالِ، والصفاتِ الزائدةِ عينًا.

أقول: أراد أن يشير إلى صفاته التابعة لوجوب الوجود.[2] منها: البقاء. اتّفق جميع المثبتين للصانع تعالى على أنه باقٍ أبدًا.

والدليل عليه: أنه واجبُ الوجود، ووجوبُ الوجود يدلّ على أنه باقٍ أبدًا، أي: لا يُعدَمُ أصلًا، وإلا لكان ممكنًا، فيلزم الانقلاب.

ثم اختلفوا فذهبت الأشاعرةُ إلى أنه تعالى باقٍ ببقاءٍ يقوم به، وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه، واختاره المصنّف، وإليه أشار بقوله «ونفيِ الزائدِ» أي: وجوب الوجود يدلّ على نفي الزائد على الذات[3] هو البقاء؛ وذلك لأن المعقول من البقاء -الذي[4] هو الزائد- صفةٌ تقتضي ترجيح الوجود[5] على العدم في الزمان الثاني، وهذا ممتنع في الواجب؛ إذ يستحيل أن يكون رجحانُ وجوده على عدمه معلَّلًا بمعنى.

ومنها: نفيُ الشريك، أي: وجوبُ الوجود يدل علي نفي الشريك، أي: حقيقته التي هي الوجود الخاصّ المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركًا بين اثنين؛ بل هو واحد / حقيقي؛ وذلك لأنه لو كان مشتركًا بين اثنين، فلا يخلو إما أن يكون تمامَ حقيقتهما أو داخلًا فيهما أو خارجًا عنهما. [٨٧و]

والثالث باطلٌ؛ لأنه لو كان خارجًا عنهما لا يخلو إما أن يكون عارضًا لهما أو لا، فإن لم يكن عارضًا لهما لم يكن واحدٌ منهما واجبَ الوجود، وإن كان عارضًا لهما، وكلُّ عارض محتاجٌ إلى معروضه، وكلُّ محتاجٍ ممكنٌ، فلا يكون الواجب واجبًا، هذا خلف. وأيضًا: يلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود يعرض لها، فلم يكن واحد منهما واجبًا؛ لما عرفت أن الواجب لا يكون له وجود وماهية.

والثاني أيضًا باطلٌ، وإلا يلزم أن يكون كل منهما مركبًا مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وقد عرفتَ أن واجب الوجود لا يكون مركبًا من أمرين.

والأول أيضًا[6] باطلٌ؛ لأنه حينئذٍ تكون الخصوصيةُ التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجةً عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافةً إليهما،[7] فإن كانت في كل واحد منهما كان كلُّ واحد منهما[8] من حيث هو موجودٌ ممتازٌ عن الآخر ممكنًا، فلا يكون واحدٌ[9] منهما[10] واجبًا. وأيضًا: لا تكون خصوصية أحدهما لازمةً

[1] ط: النفس.
[2] ج – الوجود، صح هامش.
[3] ط + الذي.
[4] ح – الذي.
[5] و ح: الترجيح للوجود.
[6] ج – أيضا، صح هامش.
[7] و ح ف: إليها.
[8] ج – كان كل واحد منهما، صح هامش.
[9] و ح – من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكنا فلا يكون واحد، صح هامش ح.
[10] ح – منهما.

للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة، وإلا لامتنع التحقق بدونها،[1] فيفتقر ما له تلك الخصوصيةُ في تلك الخصوصية إلى غيره، فلا يكون واجبًا. وأيضًا: لو كانت علةُ الخصوصية الذاتَ من حيث هي هي لم يُوجَد منها إلا واحد، ولكان متخصّصًا[2] قبل تلك الخصوصية؛ لأن العلة لابدّ وأن تكون متخصّصةً متعيّنةً قبل المعلول، فيكون لها خصوصيةٌ أُخرَى ويلزم التسلسلُ، أو الدورُ،[3] أو افتقارُ أحدهما في الخصوصية إلى غيره، فيلزم الإمكان، وإن كانت علةُ الخصوصية الغيرَ يلزم الإمكان.

لا يقال: المخصّص سلبيٌّ، وكل واحد منهما مختصٌّ بأنه ليس الآخر.[4]

لأنا نقول: سلبُ الغير لا يتحصّل إلا بعد حصول الغير، وحينئذٍ كونُ كل واحد هو هو بعد حصول الغير، فيكون ممكنًا.[5]

ومنها: نفي المثل، أي: وجوب الوجود يدلّ على نفي المثل؛ لأن نفيَ الشريك يستلزم نفيَ المثل؛ لأن الشريك أعمّ من المثل؛ لأن المثل هو المُشارِكُ في تمام الماهية بخلاف الشريك، ونفيُ الأعمّ يستلزم نفيَ الأخصّ.

ومنها: نفي التركيب، أي: وجوب الوجود يدلّ على نفي التركيب بمعانيه، أي: التركيب من الأجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل، والتركيب بحسب أجزاء الوجود، كتركيب الجسم من الهيولى والصورة؛ وذلك لما عرفتَ أن كلّ مركّبٍ ممكنٌ.

ومنها: نفي الضدّ، أي: وجوب الوجود يدلّ على أنه لا ضدّ له؛ لأن الضدّ يقال عند الجمهور لمساوٍ في القوة ممانعٍ، وكل ما سوى الله تعالى مخلوق له، والمخلوق لا يساوي الخالقَ في القوة، ولا يمانعه؛ بل[6] مقهورٌ له؛ ويقال في العُرف الخاصّ لمشاركٍ في الموضوع معاقبٍ، والأزلي[7] لا يكون في موضوعٍ، فلا ضدَّ له بوجهٍ.

ومنها: نفي الحيّز، أي: وجوب الوجود يدلّ على أن الواجب لا يكون في حيّزٍ؛ لأن كل ما هو متحيّز إما جسم أو جسماني، وكل منهما ممكن.

ومنها: نفي الحلول، أي: وجوب الوجود يدلّ على أنه تعالى لا يَحُلُّ في شيءٍ؛ لأن المعقول من الحلول قيامُ موجودٍ بموجودٍ على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته، ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى.

وذهب بعض المتصوّفة إلى أنه تعالى يَحُلُّ في العارفين، والنصارى إلى حلوله في عيسى عليه السلام، فإن أرادوا بالحلول هذا المعنى فباطل، وإن أرادوا به غيرَ ذلك فلا يمكن نفيُه أو إثباتُه إلا بعد تصوّر معناه.

ومنها: نفي الاتّحاد، أي: وجوب الوجود يدلّ على نفي الاتّحاد، وقد عرفتَ امتناع اتّحاد الشيئين مطلقًا.

وقالت النصارى: اتّحدت الأقانيم الثلاثة: الأب، والابن، وروح القدس؛ واتّحد ناسوتُ المسيح واللاهوتُ.

وقال بعض المتصوّفة: إذا انتهى العارفُ نهايةَ مراتبه انتفى هويته، وصار الموجود هو الله تعالى وحده، وهذه المرتبة[8] هي الفناء في التوحيد.

فإن كان المراد بالاتّحاد ما ذكرنا فلا شكّ أنه باطل، وإن كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصوّر ما هو المراد.

ومنها: نفي الجهة، أي: وجوب الوجود يدل على أنه تعالى لا يكون في جهةٍ؛ لأن كل ما هو في جهةٍ جسمٌ أو جسمانيٌّ، وكل منهما ممكن.

[1] ج: بدونه.
[2] ح: مخصصا.
[3] ج: الدور أو التسلسل.
[4] ح: للآخر.
[5] انظر للاعتراض وجوابه: **تلخيص المحصل** للطوسي، ص ٦٩.
[6] ح + هو.
[7] و ح ف: والأول.
[8] ج - المرتبة، صح هامش.

ومنها: نفي حلول الحوادث، أي: وجوبُ / الوجود يدلّ على أنه تعالى لا يكون محلًّا للحوادث؛ لأن حدوث الحوادث فيه يدلّ على تغيّره وانفعاله، وذلك ينافي الوجوبَ الذاتيَّ، ولأن المقتضي لذلك الحادث إن كان ذاتَه لم يكن حادثًا، وإن كان غيرَه يلزم الافتقار، ولأنه إن كان صفةَ نقصٍ استحال اتصافُ ذاتِه به، وإن كان صفةَ كمالٍ امتنع خلوُّه عنه.[1] [٨٧ظ]

ومنها: نفي الحاجة، أي: وجوب الوجود يدل على أنه تعالى لا يكون محتاجًا إلى غيره، لا في ذاته، ولا في صفةٍ حقيقيةٍ متمكّنةٍ من ذاته، ولا في صفةٍ كماليّةٍ إضافيةٍ[2] لذاته؛ لأن كل من احتاج إلى شيءٍ خارجٍ في صفةٍ متمكّنةٍ من ذاته -مثل شكل أو حسن- أو صفةٍ لها إضافةٌ ما -كعلم أو عالمية أو قدرة أو قادرية- فهو ممكنٌ.

ومنها: نفي الألم مطلقًا، أي: وجوب الوجود يدلّ على أنه تعالى لا يتألّم أصلًا؛ لأن الألم إدراك المنافي من حيث هو منافٍ، والله[3] تعالى مُنزَّهٌ عن أن يكون منافيًا لشيء؛ إذ المبدأ لا يكون منافيًا لما له المبدأ. وأما اللذة التي هي من توابع المزاج فلا شك أنه يستحيل على الله تعالى. وأما اللذة التي هي إدراك الكمال من حيث هو كمال فلا شك أنها حاصلة لله تعالى. وعدمُ إذْنِ الشرع[4] بإطلاق لفظ "الملتذّ" عليه لا يدلّ على نفي معنى اللذة عنه.[5]

ومنها: نفي المعاني، والأحوالِ، والصفاتِ الزائدةِ في الأعيان. مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أن لله تعالى معانيَ[6] قائمةً بذاته، هي العلم والقدرة والإرادة والحياة والإدراك والكلام والسمع والبصر، وغيرُها من الصفات هي مقتضى القادرية والعالمية والحية وغيرها[7] من الأوصاف. ومذهب أبي هاشم أن لله تعالى أحوالًا مثل العالمية والقادرية وغيرها.[8] والحالُ لا يُعلَم؛ ولكن يُعلَم الذاتُ عليها. ومذهب طائفة من المعتزلة أن لله تعالى صفاتٍ زائدةٍ في الأعيان.

واختار المصنّف نفي هذه الأمور؛ فإن وجوب الوجود دالٌّ على نفيها؛ وذلك لأن هذه الأمور إن كانت واجبةً لذواتها لزم تعدّد الواجب، وقد أبطلناه؛ وإن كانت ممكنةً لذواتها،[9] فالمُوجِب لها إن كان هو[10] ذاتَ واجب الوجود لزم أن يكون الواحد المطلق قابلًا وفاعلًا، وهو باطل، أو غيرَه فيلزم افتقار الواجب إلى غيره، ولأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فيما له، فلا يكون مفتقرًا في العالمية إلى علم غيره،[11] وكذلك في سائر الصفات.

وإنما قيّد الصفاتِ بكونها[12] زائدةً في الأعيان؛ لأنه تعالى متّصف بأوصاف؛ لكن تلك الأوصاف عينُ الذاتِ بالحقيقة ومغايرةٌ لها بالاعتبار.[13]

[٨.٢.٣. رؤية الله تعالى وباقي الصفات التابعة لوجوب الوجود]

[٢٧٨.] **قال: والرؤيةِ، وسؤالُ موسى عليه السلام لقومه، والنظرُ لا يدلّ على الرؤية مع قبوله التأويلَ، وتعليقُ الرؤية باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الإمكان، واشتراكُ المعلولات لا يدلّ على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر.**

أقول: قوله «والرؤيةِ» عطفٌ على المذكورات قبله، أي: وجوب الوجود يدل على نفي رؤيته تعالى.[14] اختلفوا في أنه تعالى هل يصح

[1] ج: عنها.
[2] ج - إضافية.
[3] و: وأنه.
[4] ح: الشارع.
[5] و + لما علم؛ ح + والألم.
[6] ج - معاني، صح هامش؛ ح: صفات.
[7] ج - من الصفات هي مقتضى القادرية والعالمية والحية وغيرها، صح هامش.
[8] ح: غيرهما.
[9] و: لذاتها.
[10] و - هو.
[11] ج - ولأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فيما له فلا يكون مفتقرا في العالمية إلى علم غيره، صح هامش.
[12] ج: بكونه.
[13] ط + ولقائل أن يقول لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون قابلًا وفاعلًا وإنما لا يجوز أن لو كان هو الواحد المطلق وليس كذلك، فإن فيه اعتبارًا آخر غير ذاته المخصوصة وهو اعتبار الوجود المطلق المقول بالتشكيك ويجوز أن يكون بهذا الاعتبار قابلًا وفاعلًا.
[14] ح: رؤية له.

أن يكون مرئيًّا أم لا؟ فقالت الأشاعرة: نعم، والباقون:[1] لا، واختاره المصنّف.

والدليل عليه: أنه مجرّد؛ لأنه واجب الوجوب، والمجرّد لا يصح أن يكون مرئيًّا؛ لأن كل ما يصح[2] أن يكون مرئيًّا[3] صحّ أن يكون في جهةٍ وحيّزٍ، ولا شيء من المجرّد كذلك.

استدلّ الأشاعرة بالنقل والعقل. أما النقل فقوله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧]. وجه الاستدلال بالآية أن موسى عليه السلام سأل الرؤيةَ، ولو لم تكن الرؤية جائزةً لكان سؤال[4] موسى عليه السلام جهلًا وعبثًا، ولا يجوز أن يُنسَب الجهلُ والعبثُ إلى الأنبياء.

أجاب عنه بأن سؤال موسى عليه السلام لأجل قومه، والذي يدل على ذلك قولُه تعالى حكايةً عنه ﴿أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآۖ﴾ [الأعراف، ١٥٥/٧]، وقولُه حكايةً عنهم ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ [البقرة، ٥٥/٢].

وقوله تعالى ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ [القيامة، ٢٢/٧٥-٢٣]. وجه الاستدلال به أن النظر إما أن يكون عبارةً عن الرؤيةِ أو عن تقليبِ الحدقةِ نحوَ المرئي طلبًا لرؤيته،[5] فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني تعذّر حمله على ظاهره، فلابدّ من حمله على الرؤية التي هي مسبَّبة للنظر بالمعنى الثاني، وإطلاق اسم السبب على المسبَّب من أحسن وجوه المجاز.

[٨٨و] أجاب عنه / بأن النظر لا يدلّ على الرؤية؛[6] ولهذا يقال: "نظرتُ إلى الهلال فلم أَرَه"، وإذا لم يدلّ النظر على الرؤية لم تتعيّن الرؤية للإرادة؛ بل جاز أن يكون المراد غيرَها، مع أن له تأويلًا آخَرَ، وهو أن يُحمَل «إلى» على واحدة "الآلاء"، وحينئذٍ يكون المراد: وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ نعمةَ ربها ناظرةٌ، أي: منتظرةٌ؛ أو يُحمَل على حذف المضاف، وهو الثواب، وحينئذٍ يكون المراد: ناضرةٌ[7] إلى ثوابِ ربها ناظرةٌ.

لا يقال: التأويلان باطلان. أما[8] الأول فلأن الانتظار سببُ الغمّ، والآية مَسُوقَةٌ لبيان النعم. وأما الثاني فلأن النظر إلى الثواب لابدّ وأن يُحمَل على رؤية الثواب؛ لأن تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم ألبتة، وإذا وجب إضمار الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب إضمارًا للزيادة[9] من غير دليلٍ.[10]

لأنا نقول: الآية دالّةٌ على أن الحال التي عبّر عنها سبحانه وتعالى بقوله ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة، ٢٢/٧٥] سابقةٌ على حالة استقرار أهل الجنّة في الجنّة وأهل النار في النار، بدليل قوله تعالى ﴿وَوُجُوهٞ يَوۡمَئِذِۭ بَاسِرَةٞ ۞ تَظُنُّ أَن يُفۡعَلَ بِهَا فَاقِرَةٞ﴾ [القيامة، ٢٤/٧٥-٢٥]، أي: تتوقّع أن يُفعَل بها فعلٌ هو في شدّته وفظاعته فاقرةٌ داهيةٌ تَقْصِم فقارَ الظَّهر؛ فإن في حال استقرار أهل النار في النار قد فُعِلَ بها الفاقرةُ، وإذا كانت تلك الحالة سابقةً على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورًا[11] يستتبع نضارةَ الوجه، ومثلُ ذلك الانتظار لا يكون مستدعيًا للغمّ، كما أن انتظار إكرام الملك وعطائه لا يكون موجبًا[12] للغمّ إذا تيقّن وصولَه إليه، وانتظارُ[13] العذابِ بعد الإنذار بوصوله غمٌّ يستتبع[14] بسارةَ[15] الوجه،

[1] و ح: وقال الباقون.
[2] ف: صح.
[3] ج - لأن كل ما يصح أن يكون مرئيا، صح هامش.
[4] ج - سؤال، صح هامش.
[5] ج - طلبا لرؤيته، صح هامش.
[6] ج - السبب على المسبب من أحسن وجوه المجاز. أجاب عنه بأن النظر لا يدل على الرؤية، صح هامش.
[7] ج و ح - ناضرة.
[8] و: لأن.
[9] ح: إضمار الزيادة.
[10] انظر لهذا القول: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** للرازي، ص ١٩٢.
[11] ف: سرور.
[12] ج: مستدعيا.
[13] ح - إكرام الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم إذا تيقن وصوله إليه وانتظار، صح هامش.
[14] ج: يستدعي.
[15] و ح: بشارة.

أي: شدةَ عبوسه، كانتظار عقاب[1] الملك إذا تيقّن عقابه. ولا يُحتاج إلى إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار؛ لأن النظر عبارة إما عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة، وتقليب الحدقة[2] نحو الثواب بعد البشارة انتظارًا لوصوله من النعم؛ لما[3] بيّنا.[4]

وقوله تعالى ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧]. وجه الاستدلال به أنه تعالى عَلَّقَ الرؤيةَ باستقرار الجبل، وهو ممكن، والمُعلَّق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنة.

أجاب عنه بأن تعليق الرؤية باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الإمكان.

تقريره: أنه عَلَّق الرؤيةَ باستقرار الجبل في حالة تحرّكه؛[5] لأن لفظة "إن" إذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل، أي: لو صار مستقرًا في المستقبل فسوف تراني، وما صار مستقرًا في الزمان المستقبل، وإلا لوجب حصول الرؤية؛ لوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه الذي تتمّ به علية العلّة؛ فإن ما دخل "إن" عليه هو شرطٌ تتمّ به عليةُ العلة، ولم يتحقّق الحصول بالاتّفاق، فلم يستقرّ الجبلُ، فيكون متحرّكًا بالضرورة؛ إذ لا واسطة بينهما، فإذن حال ما علّق الله تعالى الرؤيةَ بالجبل[6] كان متحرّكًا، واستقرارُ المتحرك من حيث هو متحرك محالٌ، فالتعليق عليه لا يدلّ على إمكان الرؤية؛ لأن التعليق على الشرط الممتنع لا يدلّ على إمكان المشروط.

وأما العقل فلأن الجواهر والأعراض مشتركةٌ في صحة الرؤية، وصحةُ الرؤية المشتركة بينهما لابدّ لها من علة مشتركة، والمشترك بينهما[7] الحدوث أو الوجود، ولا يجوز أن يكون الحدوث هو العلة المشتركة؛ لأن الحدوث أمرٌ عدميٌّ، والعدميُّ لا يجوز أن يكون علةً للوجودي، فتعيّن أن تكون العلة هو الوجود، وهو مشترك بين الواجب وغيره، فتكون صحةُ رؤية الواجب متحققةً.

وهذا الدليل ضعيف؛ إذ لا نسلّم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن؛ بل وجوده الخاصّ مخالف لسائر الوجودات[8] في الحقيقة، فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض علةً لصحة الرؤية كونُ وجوده كذلك.

ولئن سلّم أن الوجود مشترك فلا نسلّم أن صحّة الرؤية في الشاهد معلّلةٌ بعلة؛ فإن الصحّة من الاعتبارات العقلية، فلا تفتقر إلى علة.

ولئن سلّم أن صحّة الرؤية مفتقرة إلى علة[9] فلا نسلّم أن العلة هي الوجود، والاشتراك في المعلول لا يقتضي / الاشتراك في العلة؛ لجواز تعليل الأمر المشترك بعلل مختلفة. [٨٨ظ]

ولئن سلّم اشتراك العلة فلا نسلّم حصرَ المشترك في الوجود والحدوث.

ولئن سلّم أن لا مشتركَ غيرَهما فلا نسلّم أن الحدوث لا يصلح للعلية؛[10] وذلك لأن الحدوث والصحة كلاهما اعتباريان، والأمور الاعتبارية يجوز أن يكون بعضها علةً لبعض.

ولئن[11] سلّم أن الحدوث لا يصلح للعلية[12] فلا نسلّم أن الجوهر مرئيٌّ؛ بل المرئي الأضواء والألوان.

ويمكن منع هذا الدليل من وجوهٍ أُخرَى تَظْهَر لمن له أدنى فطنةٍ، فلا حاجة إلى ذكرها.

[1] ط: عقوبة.
[2] ج – وتقليب الحدقة، صح هامش.
[3] ح: كما.
[4] انظر لهذا الجواب: تلخيص المحصل للطوسي، ص ١٩٢.
[5] ج: حال الحركة.
[6] ط: باستقرار الجبل.
[7] ف: بينها.
[8] ح: الموجودات.
[9] و – ولئن سلم أن صحة الرؤية مفتقرة إلى علة.
[10] و ح: للعلة.
[11] ج: وإن.
[12] و ح ف: للعلة.

والحق:[1] أنهم إن أرادوا بالرؤية الحالةَ التي نجدها عند إبصار الأجسام فتلك لا تصحّ في حقّ الله تعالى؛ لأن تلك الحالةَ لا تُتصوَّر إلا عند ارتسام صورة المرئي في العين أو عند اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئي، وذلك محال بالنسبة إلى الله تعالى. وإن أرادوا بها الكشفَ التامّ فذلك[2] حقٌّ؛ لأن عند كشف الغطاء وقطع العلائق والانخراط في سلك الملأ الأعلى تصير المعارف يقينيةً لا ريب فيها كالمشاهدات. وإن أرادوا بها أمرًا آخَرَ -وهي الحالةُ التي يجدها الإنسان حينما يرى الشيءَ بعد علمه به- ففيه بحث؛ وذلك لأنا[3] إذا علمنا الشيء حال ما لا نراه فإنا نُدرِكُ تفرقةً بين الحالتين، وتلك التفرقة لا يجوز عودُها إلى ارتسام الشبح أو خروج الشعاع، فهي عائدةٌ إلى حالةٍ أُخرَى مغايرةٍ للحالة الحاصلة عند العلم، ويمكن أن تحصل تلك الحالة مع عدم الارتسام وخروج الشعاع، فلا يَبْعُد أن تصح الرؤية بهذا الوجه على الله تعالى؛ لكن يُحتَاج إلى إثبات مغايرة هذه الحالة للكشف التامّ.

[٢٧٩.] قال: وعلى ثبوت الجودِ، والمُلْكِ، والتَّمَامِ وفوقَه، والحقيَّةِ، والخيريّةِ، والحكمةِ، والتجبّرِ، والقهرِ، والقيّوميّةِ.

أقول: لما بيّن الأمور المنفية عنه تعالى التي يدلّ وجوب الوجود على نفيها أشار إلى الأمور المثبتة التي يدلّ على ثبوتها وجوبُ الوجود.

فقوله «على ثبوتِ» عطف على قوله[4] «على نفي الزائدِ» أي: وجوب الوجود يدلّ على ثبوت هذه الأمور.

منها: الجود، وهو إفادة ما ينبغي لا لعِوَضٍ، وقد[5] اعتبِرَ في مفهومه ثلاثةُ أشياء: الإفادة، وأن يكون ما يفيده المُفِيدُ شيئًا ينبغي للمستفيد، أي:[6] يكون مرغوبًا فيه مُؤْثَرًا بالقياس إليه، وأن لا يكون لعِوَضٍ. وواجب الوجود جوادٌ؛ لأنه لو كان مستعيضًا[7] بإفادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصًا بذاته مُستكمَلًا بغيره،[8] فيكون محتاجًا إلى غيره، فلا يكون واجبًا.

ومنها: المُلْكُ، أي: وجوب الوجود يدلّ على أنه مَلِكٌ؛ لأن المَلِكَ هو الغني مطلقًا، ولا يستغني عنه شيء في شيء، وله ذاتُ كلّ[9] شيءٍ. ولا شكّ أن واجب الوجود كذلك؛ لما عرفتَ أنه لا يفتقر في ذاته، ولا في هيئات متمكّنة من ذاته، ولا في هيئات كماليّة إضافيّة إلى غيره، وكل شيء يفتقر إليه؛ لأنه منه تعالى أو مما منه، وكل شيء غيره فهو[10] مملوك له.

ومنها: التَّمَام وفوقه، أي: وجوب الوجود يدلّ على أنه تعالى هو التامّ وفوق التامّ؛ لأن التامّ هو ما حصل له بالفعل جميع ما من شأنه أن يحصل له، وواجب الوجود كذلك؛ إذ يمتنع عليه التغيّر والانفعال والتجدّد، وفوق التامّ[11] هو أن يحصل منه جميع ما حصل لغيره من الكمالات، وواجب الوجود كذلك؛ لأن الوجود كله مستندٌ إليه، مستفادٌ منه.

ومنها: الحقية، أي: وجوب الوجود يدلّ على أنه تعالى حقّ، أي: ثابتٌ دائمًا غيرُ قابلٍ للعدم والفناء؛ بل[12] أحقُّ من كلِ حقٍ؛ لأنه مُحقِقُ كلِ حقٍ.

ومنها: الخيرية، أي: وجوب الوجود يدلّ على أنه تعالى خير؛ لأن الخيرَ هو الوجودُ، والشرَ هو العدمُ وفقدانُ الكمالِ الذي يستحقّه الشيء، وواجبُ الوجود وجودٌ[13] محضٌ غيرُ فاقدٍ لما هو كمال له، يستحيل عليه أن يُعدَم[14] عنه شيءٌ.

[1] انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، ص ١٨٩.
[2] ج: فإنه.
[3] ح: أنا.
[4] ج - على قوله.
[5] ط: فقد.
[6] و: أن.
[7] ف: مستفيضا.
[8] ف: إلى غيره.
[9] و - كل.
[10] و - فهو.
[11] ط: التمام.
[12] ط + هو.
[13] و - وجود.
[14] ف: ينعدم.

ومنها: الحكمة، أي: وجوب الوجود يدلّ على أنه تعالى حكيم؛ لأن الحكمة هي العلمُ بالأشياء على ما هي[1] عليه وإيجادُ الأشياء[2] على أحسن النظام. ولا شك أن واجب الوجود يعلم جميعَ الأشياء، ويُوجِدُ الموجوداتِ على أبلغ النظام وأحسن الترتيب، فيكون حكيمًا.

ومنها: التجبّر، أي: وجوب الوجود يدلّ[3] على أنه تعالى جبّارٌ؛ / لأن الجبّار هو الذي يَجْبُرُ الشيءَ على ما لا يقتضيه. ولا شكّ أن واجب الوجود كذلك؛ لأن كل موجود سواه لا يقتضي الوجود، وهو يُوجِدُه ويُجْبِرُه على الوجود؛ فإن وجود الكل منه. [٨٩و]

ومنها: القَهْرُ، أي: وجوب الوجود يدلّ على أنه تعالى قاهرٌ؛ لأنه يَقْهَر عدمَ الممكنات بإعطاء الوجود وإفاضته عليها.

ومنها: القيّومية، أي: وجوب الوجود يدلّ على أنه تعالى قيّومٌ؛ لأنه هو القائم بذاته الذي يقوم به[4] جميعُ الممكنات.

[٩.٢.٣. صفات أخرى راجعة إلى ما تقدّم]

[٢٨٠.] قال: **وأما اليدُ، والوجهُ، والقِدَمُ،[5] والرحمةُ، والكَرَمُ، والرِضا،[6] والتكوينُ، فراجعة إلى ما تقدّم.**

أقول: ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أن اليدَ صفةٌ مُغايِرةٌ للقدرة، والوجهَ صفةٌ مُغايِرةٌ للوجود.

وذهب عبد الله بن سعيد[7] إلى أن القِدَمَ صفةٌ مُغايِرةٌ للبقاء، وأن الرحمة والكرم والرضا صفاتٌ مُغايِرة للإرادة.

وذهبت الحنفية إلى أن التكوين صفةٌ أزليةٌ مُغايِرةٌ للقدرة، وقد أخذوا هذه الصفة من قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل، ١٦/٤٠]، فجَعَلَ قولَ[8] "كُنْ" متقدّمًا على الكون، وهو المسمّى بالأمر والكلمة.

قال المصنّف: هذه الصفات راجعةٌ إلى ما تقدّم.

---

[1] ف: هو.
[2] ح – على ما هي عليه وإيجاد الأشياء، صح هامش.
[3] ج – يدل، صح هامش.
[4] و – به.
[5] ج – القدم، صح هامش.
[6] و + والكون.
[7] أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري (ت. ٢٤٠هـ/٨٥٤م [؟]). أبرز المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة. وكان يلقب كلابًا، وأصحابه هم الكلابية. انظر: **الفهرست** لابن النديم، ص ٢٣٠-٢٣١؛ **الملل والنحل** للشهرستاني، ٩٣/١.
[8] ف: قوله.

[٣.٣. الفصل الثالث: في أفعال الله تعالى]

[١.٣.٣. أنواع الفعل: الحسن والقبح]

[٢٨١.] قال: الثالث: في أفعاله. الفعل المتصف بالزائد إما حَسَنٌ أو قبيحٌ، والحَسَنُ أربعةٌ.

أقول: لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث الذي هو في أفعاله. الفعل لا يخلو إما أن يتصف بأمرٍ زائدٍ على الحدوث أو لا، والثاني مثل[١] أفعال النائم والساهي، والأول إما حسن أو قبيح؛ لأنه إما أن يتعلّق بفعله ذمٌّ أو لا، الثاني الحَسَنُ، والأول القبيحُ.

والحسن أربعة أقسام: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه؛ وذلك لأنه إما أن يُستحَقَّ بفعله مدحٌ أو لا، والأول واجب إن استُحِقَّ الذمّ بتركه، وإلا فمندوب؛ والثاني مباح إن لم يُستحَقّ بتركه مدحٌ، وإلا فمكروه، والحرام ما يتعلّق بفعله ذمٌّ. فالأفعال الحسنة والقبيحة خمسة.

[٢٨٢.] قال: وهما عقليان؛ للعِلْمِ بحُسْنِ الإحْسَانِ وقُبْحِ الظُّلْمِ من غيرِ شرعٍ، ولانتفائِهما مطلقًا لو ثَبَتَا شرعًا، ولَجَازَ التعاكُسُ.

أقول: اختلفوا في أن الحُسْنَ والقُبْحَ هل هما عقليّان على معنى أن كون بعض الأفعال مُوجِبًا[٢] للمدح أو الذم[٣] عقليٌّ أو شرعيٌّ؟ فذهبت المعتزلة إلى الأول، والأشاعرة إلى الثاني. احتجّت المعتزلة بوجوه:

الأول: أن العلم بحُسْنِ الإحسانِ والعدلِ والصدقِ وقُبْحِ الإساءةِ والظلمِ والكذبِ بالمعنى المذكور حاصل بالضرورة من غيرِ شرعٍ؛ ولهذا يعترف منكر الشرائع به. ولو[٤] كانا[٥] بحسب الشرع لما عُلِمَ من غيرِ الشرعِ.

الثاني: لو ثبت الحسن والقبح شرعًا لزم انتفاؤهما مطلقًا، والتالي باطل بالاتفاق.

بيان الملازمة: أنه[٦] لو ثبتا بالشرع لا بالعقل لم يحكم العقلُ[٧] بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى، فإذا حكم الشرع بحسن شيء أو قبحه لم يجزم بحسنه أو قبحه؛ لجواز صدور الكذب حينئذٍ من الشارع، فلم يثبت الحسن والقبح أصلًا.

الثالث: لو ثبت الحسن والقبح بحسب الشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح[٨] بأن يكون ما يُعتقَد حسنُه يكون قبيحًا وبالعكس، فيجوز أن تكون أممٌ عظيمةٌ يعتقدون حسنَ الإساءةِ وقبحَ الإحسانِ، كما وقع لنا اعتقاد عكس ذلك؛ لكن التالي ظاهر الفساد بالضرورة.

وفي هذه الوجوه نظر. أما الأول فلا نسلّم أن العلم بحسن الإحسان وقبح الظلم ضروري؛ ولهذا اتفق العقلاء على أن أمثالها[٩] من المشهورات الحقيقية[١٠] التي لولا الشرائع والأخلاق والانفعالات لما جزم العقل بها.[١١] وأما الثاني فلأنه بعد الشرع[١٢] نحكم جزمًا بحسن ما حَكَمَ الشرعُ بحسنه وقُبْحِ ما حَكَمَ الشرعُ[١٣] بقبحه. وأما الثالث فلا نسلّم جواز التعاكس لو ثبتا[١٤] بحسب الشرع؛

[١] ج - مثل، صح هامش.
[٢] ج: اختلفوا في أن الحسن والقبح وكونهما موجبا.
[٣] و: للذم.
[٤] ج: فلو.
[٥] كان.
[٦] ف: أنها.
[٧] و - يحكم العقل.
[٨] ح - بحسب الشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح، صح هامش؛ ف: والقبيح.
[٩] ط: أمثالهما.
[١٠] ف: العقلية.
[١١] ج - بها.
[١٢] ج: الشرائع.
[١٣] و ح ف - الشرع.
[١٤] ج - بحسن ما حكم الشرع بحسنه وقبح ما حكم الشرع بقبحه. وأما الثالث: فلا نسلم جواز التعاكس لو ثبتا، صح هامش.

لجواز توافق جميع الشرائع فيه، والمنكرون للشرائع قد يوافقون الشارعَ[1] في بعض الأمور.

[٢٨٣.] **قال: ويجوز التفاوت في العلم؛ لتفاوت التصوّر.**

أقول: هذا جوابُ اعتراضٍ على أن العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان ضروري.

[٨٩ظ] **تقرير الاعتراض:** أن العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان لو كان ضروريًا لما وقع / التفاوت بينه وبين العلم[2] بأن الكل أعظم من الجزء؛ لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت، والتالي باطل بالوجدان.

تقرير الجواب: أنه يجوز التفاوت في العلوم الضرورية بسبب التفاوت الواقع في تصوّر أطرافها.

ولقائل أن يقول: إنّا نجد التفاوت بعد تصوّر الأطراف على الوجه الذي تعلّق به الحكمُ، فلو كان ضروريًا لما كان كذلك.

[٢٨٤.] **قال: وارتكابُ أقلِّ القبيحين، مع إمكان[3] التخلّص. والجبر باطل.**

أقول: قوله «وارتكاب أقلّ القبيحين» جواب دليل الأشاعرة على أن حسن الصدق وقبح الكذب ليسا عقليين.

تقرير الدليل: أن حسن الصدق وقبح الكذب[4] لو كانا عقليين لما اختلفا، أي: لما حَسُنَ الكذبُ ولا قَبُحَ الصدقُ؛ لأن الأمور العقلية لا تختلف، والتالي باطل؛ فإن الكذب قد يحسن، والصدق قد يقبح،[5] وذلك إذا تضمّن الكذبُ إنقاذَ النبي والصدقُ إهلاكَه.

تقرير الجواب: أنه إذا تعارض القبيحان ارتكب العقل أقلَّ القبيحين مع الشعور بقبح الأكبر،[6] وهنا ما صار الكذبُ حَسَنًا والصدقُ قبيحًا؛ بل عَارَضَ قبحٌ أكبرُ، فارتكب العقلُ الأقلَّ؛ فإنّ تركَ إنجاءِ النبيِّ -مع القدرة عليه- قبحٌ عظيمٌ، وارتكاب الكذب قبيح؛ لكن قبحه أقل بالنسبة إلى قبح ترك إنجاء النبي مع القدرة، فارتكب العقلُ[7] الأولَ مع الشعور بقبح الثاني، على أنه يمكن التخلّص عن الكذب بالتعريض، فحينئذٍ يجب التعريض كيلا يرتكب فعل القبيح، أعني: الكذب.

قوله «والجبر باطل» هذا جواب دليل آخر لهم.

تقرير الدليل: لو قبح الشيء لقبح من الله تعالى أو من العبد، والتالي بقسميه[8] باطل. أما الأول فمتفقٌ عليه. وأما الثاني فلأن العبد مجبور، فصدور الفعل منه واجب، فيكون مضطرًا، وبالاتفاق لا يقبح من المضطرّ شيء.

تقرير الجواب: أنا نمنع بطلان القسم الثاني؛ لأن الجبر باطل؛ لما سيأتي.[9]

[٢.٣.٣. فعل الله تعالى القبيح وإرادته له]

[٢٨٥.] **قال: واستغناؤُه وعلمُه تعالى يدلّان على انتفاء القبح عن أفعاله، مع قدرته عليه؛ لعموم النسبة، ولا تُنَافِي الامتناعَ اللاحقَ. ونفيُ الغرضِ يستلزم العبثَ، ولا يلزم عودُه إليه.**

أقول: اختلفوا في أنه تعالى هل يفعل القبيح أو لا؟ فذهبت الأشاعرة إلى الأول، والمعتزلة إلى الثاني، واختاره المصنف، واحتجّ عليه بأنه تعالى مستغنٍ عن غيره -قبيحًا كان أو حسنًا- عالمٌ بحسنِ الأفعال الحسنة وقبحِ الأفعال القبيحة، وقد عُلِمَ بالضرورة أن العَالِم[10] بالقبح[11] المستغني عنه لا يصدر عنه.

[1] ج ف: للشارع.
[2] ح: الحكم.
[3] ط - إمكان.
[4] ج - ليسا عقلين تقرير الدليل أن حسن الصدق وقبح الكذب، صح هامش.
[5] ج - يقبح، صح هامش.
[6] ج: الأكثر.
[7] ط: الفعل.
[8] ف: بقسيمه.
[9] انظر: الفقرة ٢٨٨.
[10] ح - العالم، صح هامش.
[11] ف: بالقبيح.

وأما الأشاعرة فلأنهم لما أسندوا جميع الممكنات الموجودة إلى الله تعالى، جوّزوا صدور القبح عنه. وذهب الجمهور إلى أنه تعالى قادر على القبيح، خلافًا للنظّام، فإنه قال: "لا يقدر على خلق القبيح".[1] واختار المصنف مذهب الجمهور، واحتجّ عليه -بما عرفتَ- أن نسبة القدرة إلى جميع الممكنات على السواء،[2] والقبائح منها، فيكون قادرًا عليها.

احتجّ النظّام بأن فعل القبيح محال؛ لأنه يدل على الجهل أو الحاجة، وكلاهما محال، وما يؤدّي إلى المحال محال، والمحال غير مقدور؛ لأن المقدور يصح إيجاده، والمحال لا يصح إيجاده.

أجاب عنه بأن القبيح[3] محال لغيره، والقدرة لا تنافي المحال بالغير؛ لأنه ممكن في نفسه، وإليه أشار بقوله «ولا تنافي الامتناع اللاحق».

واختلفوا في أنه تعالى هل يفعل لغرضٍ أم لا؟ فذهبت الأشاعرة إلى الثاني، والمعتزلة إلى الأول؛[4] فإنهم قالوا: فعل الحكيم لا يخلو عن غرضٍ هو الداعي إلى ذلك الفعل، وإلا لزم الترجيح[5] من غير مرجّح. ومن القائلين بالغرض من ذهب إلى أن الغرض هو سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها، فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق، كما أن الجسم لا يمكن إيصاله[6] من مكان إلى مكان إلا بتحريكه، وهو الغرض من تحريكه.

واحتجّ المصنف على مذهب المعتزلة بأن الفعل الخالي عن الغرضِ الذي من شأنه أن يصدر عن فاعله المختار لغرضٍ عبثٌ، والعبثُ على الحكيم محالٌ.

واحتجّ الأشاعرة بأن كلَّ مَنْ كان يفعل لغرض كان مُستكمَلًا بفعل ذلك الشيء، والمُستكمَلُ بغيره ناقصٌ لذاته.

أجاب المصنف بأنه إنما يكون مُستكمَلًا بذلك الفعل لو كان الغرض عائدًا إليه. أما إذا كان الغرض عائدًا إلى غيره لا يكون مُستكملًا بذلك الفعل.

[٢٨٦.] **قال: وإرادةُ القبيحِ قبيحةٌ، وكذا تركُ إرادةِ الحسنِ والأمرُ والنهيُ.**

أقول: اختلفوا في أنه تعالى هل هو مريد لجميع الكائنات -حسنًا أو / قبيحًا- أو لا؟ فذهبت الأشاعرة إلى [٩٠و] الأول، والمعتزلة إلى الثاني؛ فإنهم قالوا: إن الله تعالى لا يريد القبيح -سواء وقع أو لا-، ويريد الحسن -سواء وقع أو لا-.

واختاره المصنف، واحتجّ عليه بأن إرادة القبيح[7] قبيحة، فكما أن الله تعالى لا يفعل القبيح كذلك لا يريد القبيح، وإرادةُ الحَسَنِ حسنةٌ، فكما[8] أن ترك الحسن قبيح، فكذا إرادة ترك الحسن. وأيضًا: أنه تعالى أَمَرَ الكافرَ بالإيمان ونهاه عن الكفر، فلو لم يكن إيمانه مرادًا لكان الأمر به قبيحًا، ولو لم يكن كفره مكروهًا لكان النهي عنه قبيحًا.

قوله «والأمر» عطف على قوله «ترك» أي: وكذا الأمر بغير المراد والنهي عن المراد قبيح.

[٢٨٧.] **قال: وبعضُ الأفعالِ مستندةٌ إلينا، والمغلوبيةُ غيرُ لازمةٍ، والعلمُ تابعٌ.**[9]

أقول: قوله «وبعض الأفعال مستندة إلينا»[10] إشارة إلى جواب دليل على أن الله تعالى يريد القبائح.

[1] ج و ح: القبح.
[2] ج: السوية.
[3] ج: القبح.
[4] ج - الأول، صح هامش.
[5] و: ترجيح.
[6] ج و ح: اتصاله.
[7] ط: القبح.
[8] ج ح ف: كما.
[9] ج - والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع، صح هامش.
[10] ج - أقول قوله وبعض الأفعال مستندة إلينا، صح هامش.

تقرير الدليل: أن الله تعالى فاعل لكل موجود، ومن جملة الموجودات القبائح، فيكون مريدًا لها.

تقرير الجواب: أنا لا نسلّم أن الله تعالى فاعل لكل موجود؛ فإنّا سَنُبَيِّنُ[1] أن بعض الأفعال مستندة إلينا.

وقوله «والمغلوبية غير لازمة» أيضًا إشارة إلى جواب دليل على أن الله تعالى يريد القبائح.

تقرير الدليل: أن الله لو لم يُرِد الكفرَ من الكافر والمعصيةَ من العاصي، وأراد إيمان الكافر وطاعة العاصي، وقد صدر الكفر من الكافر، والمعصية من العاصي - لزم[2] أن يقع خلاف مراد الله تعالى، وأن يقع مراد الكافر والعاصي،[3] فيلزم أن يكون الله تعالى[4] مغلوبًا والكافر والعاصي غالبان على الله تعالى.

تقرير الجواب: أن المغلوبية غير لازمة؛ وذلك لأن الله تعالى لم يُرِدْ الطاعة والإيمان مطلقًا حتى لو لم يقعا تلزم المغلوبية؛ بل أراد أن يصدر الإيمان من الكافر بإرادته، والطاعة من العاصي بإرادته.

قوله «والعلم تابع» أيضًا إشارة إلى جواب دليل على أن الله تعالى مريد للقبائح.

تقرير الدليل: أن الله تعالى عالم بوقوع الكفر والمعصية، فيكون وقوع الكفر والمعصية منهما واجبًا، وإلا لجاز أن يصير علمه جهلًا. وإذا كان وقوع الكفر والمعصية واجبًا وجب أن يكون مرادًا له تعالى، ولا يكون وقوع الإيمان والطاعة مرادًا له؛ لكونه محالًا.

تقرير الجواب: أن العلم تابع للمعلوم، لا يكون[5] مُوجِبًا له، فلا يكون مُوجِبًا لوقوع الكفر والمعصية، فلا تكون الإرادة متعلّقةً به.

[٣.٣.٣. أفعال العباد]

[٢٨٨.] **قال: والضرورةُ قاضيةٌ باستناد أفعالنا إلينا، والوجوبُ للداعي لا ينافي القدرةَ كالواجب، والإيجادُ لا يستلزم العلمَ إلا مع اقترانِ القصدِ، فيكفي الإجمالي،[6] ومع الاجتماع يقع مراده تعالى، والحدوثُ اعتباريٌّ، وامتناعُ الجسم لغيره، وتَعذُّرُ المماثلةِ في بعض الأفعال لتعذّرِ الإحاطةِ، ولا نسبةَ في الخيرية بين فعلنا وفعله، والشكرُ على مقدّمات الإيمان، والسمعُ متأوّلٌ ومعارَضٌ بمثله، والترجيحُ معنا.**

أقول: اختلفوا في أن أفعال العباد هل[7] هي مستندة إليهم أو[8] لا؟ فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلًا؛ بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى. وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة -كالصلاة- ومعصيةً -كالزنا- صفاتٌ تقع بقدرة العبد. وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن ذاتَ الفعل يقع بمجموع القدرتين، أعني: قدرة الله تعالى وقدرة العبد. وذهب إمام الحرمين إلى أن الله تعالى يُوجِد للعبد القدرة والإرادة، ثم تلك القدرة والإرادة تُوجِبَان وجودَ المقدور، وهذا موافقٌ لمذهب الحكماء، وأبي الحسين البصري من المعتزلة.

وذهب جمهور المعتزلة إلى أن العبد مُوجِدٌ لأفعال نفسه لا على نعتِ الإيجاب؛ بل على صفة الاختيار. واختاره المصنف، فقال: «الضرورةُ قاضيةٌ باستناد أفعالنا إلينا»؛ فإنا ندرك التفرقة بين الأفعال الصادرة عنا بالاختيار وبين أفعال الجمادات.

قوله «والوجوبُ للداعي لا ينافي القدرةَ كالواجب» إشارة إلى جوابِ اعتراضٍ للمخالفين.[9]

[1] انظر: الفقرة ٢٨٨.
[2] ج: فيلزم.
[3] ج - لزم أن يقع خلاف مراد الله تعالى وأن يقع مراد الكافر والعاصي، صح هامش.
[4] ج - الله تعالى.
[5] ج: ولا يكون.
[6] ج و ح: الإجمال.
[7] ج - هل، صح هامش.
[8] و: أم.
[9] ج ح: المخالفين.

[٩٠ظ] **تقرير الاعتراض**: أن العبد حالَ / الفعلِ لا يخلو من[١] أن يكون متمكّنًا من تركه أو لا، فإن كان الثاني فلم يكن الفعل مقدورًا له على معنى إن شاء فعل وإن شاء ترك؛ وإن كان الأول، فإن لم يكن مفتقرًا في ترجيح الفعل على الترك إلى مرجّح لزم الترجيح بلا مرجّح، وإن افتقر عاد التقسيم، ولا يتسلسل؛ بل ينتهي إلى مرجّحٍ لا يكون من العبد، وحينئذٍ يجب الفعل به، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجّح، فلا يتمكّن من تركه، فلا يكون مقدورًا له.

تقرير الجواب: أن وجوب وقوع الفعل بحسب الداعي؛ لأنه متى حصل الداعي -وهو الإرادة- وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، والتمكّن من الفعل والترك بالنسبة إلى القدرة، فلا يكون الوجوب منافيًا للقدرة، وذلك كما في حقّ الواجب.

قوله «والإيجادُ لا يستلزم العلمَ» إشارة إلى جوابِ اعتراضٍ آخر لهم.

تقرير الاعتراض: أن العبد لو كان مُوجِدًا لأفعال نفسه لكان عالمًا بتفاصيلها؛ إذ لو جاز إيجاد الفعل بدون العلم به لجاز بالنسبة إلى إيجاد الله تعالى، فلم يلزم عالمية الله تعالى؛ لكن التالي باطل، فإن المتحرّك لا يعلم تفاصيل الحركات الصادرة عنه.

تقرير الجواب: أن الإيجاد لا يستلزم علم المُوجِد بالمُوجَد، ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى؛ لأن مُثْبِتِي العالمية لا يستدلّون بالإيجاد عليها؛[٢] بل بإحكام الفعل[٣] وإتقانه. نعم، الإيجاد مع القصد مستلزم للعلم؛ لكن يكفي العلم الإجمالي، والحركات الجزئية الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الإجمال.

قوله «ومع الاجتماع يقع مراده» إشارة أيضًا إلى جوابِ اعتراضٍ آخر لهم.

تقرير الاعتراض: إذا أراد العبد تسكين جسم، وأراد الله تعالى تحريكه، فإما أن لا يقع مراد أحدهما، وهو محال؛ لأن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر، فلو امتنع مراد كل[٤] منهما لزم وقوع مراد كل منهما، وإنه محال، وأيضًا يلزم أن لا يكون الجسم متحرّكًا ولا ساكنًا، وهو محال؛ أو يقع مراد كل منهما، فيلزم أن يكون الجسم في زمانٍ واحدٍ متحرّكًا وساكنًا معًا، وهو محال؛ أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، وهو محال أيضًا؛ لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في المقدور، فوقوع أحد المرادين دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

تقرير الجواب: أنه يقع مراد الله تعالى دون العبد عند اجتماع القدرتين، ولا نسلّم أن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير؛ بل هما متفاوتتان في القوة والضعف؛ ولذلك يقدر قادر على حركةٍ في[٥] مسافةٍ مدةً لا يقدر قادرٌ آخر عليها[٦] في تلك المدة.

قوله «الحدوث اعتباري» هذا أيضًا جواب اعتراض أورده القدماء.

تقرير الاعتراض: أن الفاعل يجب أن يكون مخالفًا لفعله في الجهة التي بها تعلّق الفعلُ، وهو الحدوث، فيجب أن يكون الفاعل للحدوث مخالفًا لفعله في الحدوث، والعبد مُحْدَثٌ، فلا يكون فاعلًا للفعل الحادث.

تقرير الجواب: أن الحدوث اعتباري، والفاعل لا تأثير له فيه؛ بل إنما يُؤَثِّر في الماهية بأن يُوجِدَها.

قوله «وامتناع الجسم لغيره» هذا أيضًا جواب اعتراض لهم.

١ و: إما.
٢ ج - عليها.
٣ ج - الفعل، صح هامش.
٤ ط + واحد.
٥ ح - في، صح هامش.
٦ و: وعليها.

تقرير الاعتراض: أن العبد لو كان فاعلًا ومُحْدِثًا لأفعاله لصحّ[1] أن يكون مُحْدِثًا للجسم؛ لأن العلة المُصَحِّحة لتعلّق الإيجاد بفعل نفسه هي الحدوث، وهو[2] متحقق في الأجسام.

تقرير الجواب: أن امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير، وهو أن الجسم لا يجوز أن يصدر عن الجسم، كما بيّنا،[3] فلا يلزم من تحقق العلة المُصَحِّحة -أعني: الحدوث- جواز[4] صدور الجسم عن العبد؛ لتحقّق المانع.

قوله «وتعذّر المماثلة» هذا أيضًا جواب اعتراض لهم.

تقرير الاعتراض: أن فعل العبد لو كان واقعًا بقدرته لما تعذّر عليه أن يفعل في الزمان الثاني مثلَ ما فعل في الزمان الأوّل؛ لوجود القدرة في الزمان الثاني أيضًا؛ لكن التالي باطل؛ فإنا لا نكتب في الزمان الثاني مثلَ ما كتبنا في الزمان الأوّل؛ بل تتفاوت في وضع الحروف وتركيبها ومقاديرها.

تقرير الجواب: أن بعض أفعال العبد لا تتعذّر فيه المماثلة -مثلَ كثير من الحركات-، وبعضها تتعذّر فيه المماثلة، وتَعَذُّرُ المماثلةِ لا يكون بسبب عدم وقوعه بالقدرة؛ بل بسبب تعذّر الإحاطة الكلية بما فعل في الزمان الأوّل.

قوله «ولا نسبةَ في الخيرية بين فعلنا وبين فعله تعالى» هذا أيضًا[5] جواب اعتراض لهم.

[٩١و] **تقرير / الاعتراض**: لو كان العبد فاعلًا لأفعاله لكان بعض أفعالنا خيرًا من فعله تعالى.

بيان الملازمة: أن[6] الإيمانَ فعلُ العبدِ، والحيواناتِ المؤذيةَ من أفعال الله تعالى، والإيمان خيرٌ من الحيوانات المؤذية، والتالي باطل بالإجماع.

تقرير الجواب: أنه لا نسبة بين فعلنا وفعل[7] الله تعالى في الخيرية؛ فإنهما لا يكونان من نوع واحد.

قوله «والشكر على مقدّمات الإيمان» أيضًا جواب اعتراض لهم.

تقرير الاعتراض: لو كان العبد فاعلًا لأفعال نفسه لكان فاعلًا لإيمانه، ولو كان فاعلًا لإيمانه لما وجب شكر الله تعالى على الإيمان، والتالي باطل بالإجماع.

بيان الملازمة: أنه لا يجب شكر الغير على فعل نفسه.

تقرير الجواب: أن الشكر على مقدّمات الإيمان من تعريفِه إياه وتمكينِه[8] منه وحصولِ أسبابه.

قوله «والسمع» أي: الدلائل السمعية التي تمسّكوا بها في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى متأوّلٌ ومُعارَضٌ بمثلها، والترجيح معنا. أما الدلائل السمعية التي تمسّكوا بها فمنها قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد، ١٦/١٣]، ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ [البقرة، ٧/٢]، ﴿وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾ [الأنعام، ١٢٥/٦]، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات، ٩٦/٣٧]، ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود، ١٠٧/١١؛ البروج، ١٦/٨٥] وهو يريد الإيمان، فيكون الإيمان فعله، فيكون الكفر أيضًا فعله؛ إذ لا قائل بالفرق. وهذه الآيات متأوّلة، قد ذكر العلماء تأويلها في[9] المطوّلات. ولها[10] تأويل على سبيل الإجمال، وهو أن الفعل يجوز أن يستند إلى ما له مدخل فيه في الجملة، ولا شك أن الله تعالى مبدأ لجميع الممكنات، ينتهي إليه الكل؛ فلهذا السبب جاز استناد أفعال العباد إليه.

[1] ح ف: يصح.
[2] ف: وهي.
[3] انظر: الفقرة ١٦٨.
[4] ح - جواز.
[5] ج - أيضا.
[6] ج - أن، صح هامش.
[7] ج: وبين فعل؛ وح: وفعله.
[8] وح: أو تمكينه.
[9] وح + الكتب.
[10] ج - ولها، صح هامش.

وأما الآيات التي يعارض بها فمنها[1] قوله تعالى ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة، ٧٩/٢]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام، ١١٦/٦]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال، ٥٣/٨]، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ [يوسف، ١٨/١٢]، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ [المائدة، ٣٠/٥]، ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء، ١٢٣/٤]، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور، ٢١/٥٢]، ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم، ٢٢/١٤]، ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [المؤمن، ١٧/٤٠]، ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية، ٢٨/٤٥]، ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة، ٢٨/٢]، ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا﴾ [الإسراء، ٩٤/١٧]، ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾ [النساء، ٣٩/٤]، وقول موسى لهارون ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾ [طه، ٩٢/٢٠]، وقوله ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر، ٤٩/٧٤]، ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق، ٢٠/٨٤]، ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة، ٤٣/٩]، ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم، ١/٦٦]، ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران، ٧١/٣]، ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف، ٢٩/١٨]، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت، ٤٠/٤١]، ﴿اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة، ١٠٥/٩]، ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر، ٣٧/٧٤]، وأمثال هذه الآيات في القرآن المجيد أكثر من أن تحصى.

قوله «والترجيح معنا» لأن التكليف إنما يتمّ بإضافة الفعل إلينا، وكذا الوعد والوعيد، والثواب والعقاب.

والحق في هذه المسألة: أن لا جبر ولا تفويض؛ بل أمرٌ بين الأمرين؛ وذلك لأن لقدرة العبد تأثيرًا في أفعال نفسه؛ لكن قدرته على الفعل[2] لا تكون مقدورة له؛ بل يخلقها[3] الله تعالى فيه، فلقدرة الله تعالى أيضًا مدخل في صدور الفعل[4] عنه، فلا يكون جبرًا صرفًا ولا تفويضًا صرفًا؛[5] بل أمر[6] بين الأمرين.

[٢٨٩.] قال: وحُسْنُ المدحِ والذمِّ على المُتولِّد يقتضي العلمَ بإضافته إلينا، والوجوبُ باختيار السبب لاحقٌ، والذمُّ في إلقاء الصبي عليه لا على الإحراق.

أقول: الفعل ينقسم إلى مباشَرَةٍ ومُتولِّدٍ ومُخترَعٍ. فالفعل الحادث ابتداءً بالقدرة في محلها هو المباشرة كالاعتماد، والفعل الحادث[7] الذي وقع بحسب فعل آخر هو المتولّد كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد، والفعل الحادث بالقدرة من غير أن يختصّ بمحلها هو المُخترَع.

واختلفوا في أن المتولّد هل هو من فعل العبد كالمباشرة أو لا؟ فذهبت المعتزلة إلى أنه من فعلنا كالمباشرة، وذهبت الأشاعرة إلى أن المتولّد من فعله تعالى، واختار المصنف مذهب المعتزلة، وادعى الضرورة فيه بأن[8] حسن المدحِ على بعض الأفعال المتولّدة والذمّ لبعضها يدلّان على العلم بأن المتولّد مضاف إلينا، فلو لم يكن العلم بإضافة المتولّد / [٩١ظ] إلينا حاصلًا لما حَسُنَ المدح على بعضها والذمّ لبعضها.[9]

قوله «والوجوب باختيار السبب لاحق» إشارة إلى جوابِ دَخَلٍ مقدّرٍ.

تقريره: أن المتولّد غير مقدور لنا؛ لأنه لم يصح وجوده وعدمه منا؛ لأن عند سببه -أعني: الأمر الذي حصل بسببه المتولّد- وجب المتولّد، فلا يصح تركه منا، فلا يكون مقدورًا لنا.

تقرير الجواب: أن الوجوب إنما يكون باختيار السبب، والوجوبُ باختيار السبب وجوبٌ لاحقٌ لا ينافي الإمكانَ الذاتيَّ، فلا يكون منافيًا لكونه مقدورًا.

[1] ج: منها.
[2] ج - على الفعل.
[3] ج: خلقها.
[4] ح: فعل العبد.
[5] و - ولا تفويضًا صرفًا.
[6] ح ف: أمرا.
[7] و - ابتداء بالقدرة في محلها هو المباشرة، كالاعتماد والفعل الحادث.
[8] ط: فإن.
[9] ج: على بعضها.

قوله «والذم في إلقاء الصبي» هذا جوابٌ عن دَخَلٍ مقدَّرٍ.

تقريره: أن حسن المدح والذمّ لا يدلّان على العلم بإضافة المتولّد إلينا؛ وذلك لأن حسن الذمّ للمتولّد حاصل وإن عَلِمْنا استنادَه إلى غيرنا، فإنا نذمّ على إلقاء الصبي في النار إذا احترق بها، مع أنا نعلم أن المُحْرِق غير المُلْقِي.

تقرير الجواب: أن الذم للإلقاء لا للإحراق؛ فإن الإحراق عند الإلقاء[1] حسن؛ لما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها.

[٤.٣.٣. القضاء والقدر]

[٢٩٠.] قال: والقضاءُ والقَدَرُ إن أُرِيدَ بهما خلقُ الفعلِ لزم المحال، أو الإلزامُ صحّ في الواجب خاصةً، أو الإعلامُ صحّ مطلقًا. وقد بيّنه أمير المؤمنين علي[2] -كرّم الله وجهه- في حديث الأَصْبَغ.

أقول: القضاء يُطلَق على معانٍ: منها خلق الفعل والإتمام، قال الله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ﴾ [فصلت، ١٢/٤١] أي: خلقهن وأتمهن. ومنها الإلزام، أي: الإيجاب،[3] قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء، ٢٣/١٧] أي: أوجب ربُّك أن لا تعبدوا. ومنها الإعلام، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الإسراء، ٤/١٧] أي: أعلمناهم.

والقدر يطلق أيضًا على معانٍ: منها الخلق، قال الله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾ [فصلت، ١٠/٤١]. ومنها الكتابة، قال الشاعر: "واعلم بأن ذا الجلال قد قدر / في الصحف الأولى التي كان سطر".[4] ومنها البيان، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ [الحجر، ٦٠/١٥] أي: بيّنا.

إذا عرفتَ ذلك فمن قال بالقضاء والقدر إن[5] أراد بهما الخلق والإيجاد على معنى أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى فهو باطل؛ لما بيّنا؛ وإن أراد بهما الإيجاب والإلزام فهو صحيح في الفعل الواجب خاصةً، دون غيره من الأفعال من المندوب والمباح وغيرهما؛ وإن أراد بهما أن الله تعالى بيّنها وكتبها وأعلم بأنهم[6] سيفعلونها فهو حق، يدلّ على ذلك قوله تعالى ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ﴾ [الحجر، ٢١/١٥].

واعلم أن[7] أمير المؤمنين عليًا -رضي الله عنه- قد بيّن معنى القضاء والقدر في حديث الأصبغ،[8] من أراد أن يَطَّلِع عليه فليراجع[9] إلى كلامه.[10]

---

[1] ج: إلقاءه.

[2] ج - علي، صح هامش.

[3] ح - قال الله تعالى ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ﴾ أي خلقهن وأتمهن ومنها الإلزام أي الإيجاب، صح هامش.

[4] هذا البيت للعَجَّاج الراجز، وهو عبد الله بن رؤبة التميمي (ت. ٩٧هـ/٧١٥-١٦م). انظر: **ديوان العجاج** للعجاج، ٧٣/١.

[5] ج - إن، صح هامش.

[6] ج: أنهم.

[7] و: بأن.

[8] هو أصبغ بن نباتة ابن الحارث بن عمر بن فاتك بن عامر بن مجاشع بن دارم من بني تميم، روى عن علي -رضي الله عنه-، وكان صاحبه. انظر: **الطبقات الكبرى** لابن سعد، ٣٤٥/٨.

[9] ط: فليرجع.

[10] نص هذه الرواية كما في **شرح نهج البلاغة**: قد ذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله هذا الخبر في كتاب الغرر، ورواه عن الأصبغ بن نباتة، قال: قام شيخ إلى علي عليه السلام، فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال: والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما وطئنا موطئًا، ولا هبطنا واديًا إلا بقضاء الله وقدره. فقال الشيخ: فعند الله أحتسب عنائي! ما أرى لي من الأجر شيئًا! فقال: مه أيها الشيخ! لقد عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: وكيف القضاء والقدر ساقانا؟! فقال: ويحك! لعلك ظننت قضاءً لازمًا وقدرًا حتمًا. لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، »

[٣.٣.٥. الإضلال والهدى]

[٢٩١.] قال: والإضلالُ إشارةٌ إلى خلاف الحق، وفعلُ الضلالةِ، والإهلاكُ. والهُدَى مقابلٌ. والأوّلان منفيان عنه تعالى.

أقول: اختلفوا في أن الإضلال والهدى هل هما فعل الله تعالى أم لا؟ والإضلال يُطلَق على معانٍ ثلاثةٍ: الأول: الإشارة إلى خلاف الحق، وإلباس الحق بالباطل. الثاني: فعل الضلالة في الإنسان. الثالث: الإهلاك والبطلان، قال الله تعالى: ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾ [محمد، ٤/٤٧] أي: لن يُبطِلَها. والهدى مقابل له، فيُطلَق على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة: الإشارة إلى الحق ورفع الإلباس، وفعل الهداية، وعدم الإهلاك والإبطال. والإضلال بالمعنيين الأوّلين منفيان عنه تعالى؛ لأنهما قبيحان، وقد عرفتَ أنه تعالى منزّه عن فعل القبيح. وأما الهدى فيجوز أن يُسْنَد إليه تعالى بالمعاني الثلاثة، فإنه نَصَبَ الدلالةَ، وأشار إلى الحق، وفَعَلَ الهداية الضرورية في العقل، ولم يَفعَل الإيمان فيهم؛ لأنهم[11] كُلِّفوا به، ولم يُبطِل عملَهم. فإذا قيل: "إنه تعالى يهدي المؤمنين" يراد به الهدى بالمعاني المذكورة، وإذا قيل: "يُضِلّ[12] العصاة" يراد به أنه يُهْلِكُهم ويُعَاقِبُهم.

[٣.٣.٦. تعذيب غير المكلف]

[٢٩٢.] قال: وتعذيبُ غيرِ المكلَّفِ قبيحٌ، وكلامُ نوحٍ -عليه السلام- مجازٌ، والخِدْمَةُ ليست عقوبةً، والتَّبعِيَّةُ في بعض الأحكام جائزةٌ.

[٩٢و] **أقول**: اختلفوا في أن الله تعالى هل يُعذِّب غيَر المكلفِ؟ فذهبت / الحشوية إلى أن الله تعالى يُعذِّب أطفالَ الكفار. فردَّه المصنف بأن تعذيبَ غيرِ المكلَّفِ قبيحٌ عقلًا، فلا يصدر من الله تعالى. واحتجّت الحشوية بوجوه:

الأول: قوله تعالى حكاية عن نوح[13] -عليه السلام- ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرٗا كَفَّارٗا﴾ [نوح، ٢٧/٧١]، والفاجر والكافر يُعذِّبهما الله تعالى.

أجاب بأن كلامَ نوحٍ مجازٌ، فإنه سمّاهما فاجرًا وكفارًا؛ لأن مصيرهما إلى الفجور والكفر تسميةً للشيء باسم ما يَؤُولُ إليه.

الثاني: أن أطفال الكفار نستخدمهم بما يُوجِب عقوبتَهم.

أجاب بأن الخدمة ليست عقوبةً للطفل؛ بل تكون إصلاحًا له كالفَصْدِ والحِجَامة.

الثالث: أن حكم الطفل حكم أبيه، فيُعذِّبه الله تعالى كأبيه. وإنما قلنا: إن حكمه حكم أبيه؛ لأنه مُنِعَ من الدفن والتوارث والتزويج والصلاة عليه كأبيه.

أجاب بأن التبعية في بعض الأحكام جائزة، ولا يلزم منه التبعية في سائر الأحكام والتعذيب.

= ولا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عباد الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله سبحانه أمر تخييرًا، ونهى تحذيرًا، وكلف يسرًا، ولم يُعصَ مغلوبًا، ولم يُطَعْ مكرهًا، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثًا، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلًا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال: هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله سبحانه ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء، ٢٣/١٧]، فنهض الشيخ مسرورًا وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته ... يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسًا ... جزاك ربك عنا فيه إحسانا

انظر: **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، ٢٢٧/١٨-٢٢٨.

[11] ط: لأنه.

[12] ف + الله.

[13] ج - نوح، صح هامش.

[٧.٣.٣. التكليف وما يتعلق به من حسنه ووجوبه وشرائط حسنه وغيرها]

[٢٩٣.] قال: والتكليف حَسَنٌ؛ لاشتماله على مصلحةٍ لا تَحصُل بدونه، بخلاف الجرح ثم التداوي، والمُعَاوَضَاتُ والشكرُ باطلٌ.

أقول: اختلفوا في أن التكليف حَسَنٌ أو لا؟ واختار المصنف الأول. والتكليف مأخوذ من الكُلْفَة، وهي المشقّة، ومعناه: إرادة من تَجِبُ طاعتُه -على جهة الابتداء- ما فيه مشقّةٌ بشرط الإعلام، فيندرج في قوله "من تجب طاعته" الله ورسوله والإمام والسيّد والوالد، ويخرج عنه غيرُهم. وشُرِطَ الابتداء؛ لأن إرادة هؤلاء إنما تكون تكليفًا إذا لم يسبقه غيرُه إلى إرادةٍ؛ فلهذا لا يقال للأب إذا أمر ابنه بالصلاة: إنه مُكَلِّفٌ له؛ لأن إرادة الله تعالى للصلاة سابقة على إرادة الأب. واعتبار المشقة إنما هو ليتحقّق أصل مفهوم التكليف. واشْتُرِطَ[١] الإعلامُ؛ لأن المُكلَّف إذا لم يَعْلَم إرادةَ المكلِّف بالفعل لم يكن مكلَّفًا.

واحتجّ المصنف على أن التكليف حسن؛ لأنه مشتمل على مصلحةٍ لا تحصل بدون التكليف، وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف.[٢] ومنها[٣] استحقاق التعظيم، فإن التفضّل بالتعظيم من غير استحقاقٍ قبيحٌ سواء كان ممن يستحيل عليه النفع أو الضر[٤] أو كان من غيره. ومنها التعظيم المُستحَقّ؛ فلأنه لا يمكن أن يحصل بمجرد التفضّل من غير الاستحقاق.

قوله «بخلاف الجرح ثم التداوي، والمعاوضات والشكر باطل» إشارة إلى أجوبةِ اعتراضاتٍ.

أحدها: أن التكليف لأجلِ النفع بمثابة جَرْحِ الإنسان غيرَه ثم يداويه، فكما أن ذلك قبيح فكذلك التكليف.

الثاني: أن التكليف لأجل إيصال النفع بمثابة المُعَاوَضَات، والمعاوضات يُشترَط فيها رضا المتعاوضين، فكذلك التكليف ينبغي أن يُشترَط فيه رضا المكلِّف والمكلَّف، فالتكليف بدون رضا المكلَّف قبيحٌ.

الثالث: أنا لا نسلّم أن التكليف لأجل إيصال النفع، ولم لا يجوز أن يكون التكليف شكرًا على النعم[٥] السابقة؟

والجواب عن الأول: أن الجَرْحَ مضرةٌ صرفةٌ، والتداوي لا يكون إلا التخلّص من تلك المضرة، بخلاف التكليف؛ فإن فيه منافع عظيمة، ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه.

وعن الثاني: أن المعاوضات تحتاج إلى رضا الجانبين؛ لاختلاف أغراض الناس في المعاملات، بخلاف التكليف؛ فإن الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره، فلم يحتج إلى رضا المكلَّف.

وعن الثالث: أن الشكر باطل؛ لأن الشكر لا تُشترَطُ فيه المشقة، ولو كان التكليف شكرًا لخرج النعمة -بسبب وقوع المشقة في مقابلها- عن كونها نعمةً.

[٢٩٤.] قال: ولأن النوع محتاج إلى التَّعَاضُدِ المُسْتلزِمِ للسنةِ النافعِ استعمالُها في الرياضة، وإدَامَةِ النظر في الأمور العالية، وتَذَكُّرِ الإنذاراتِ المُسْتلزِمَةِ لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب.

أقول: أراد أن يشير إلى حسن التكليف على طريقة حكماء الإسلام.

بيان ذلك: أن الله تعالى خلق الإنسان بحيث لا يستقلّ وحده بأمر[٦] معاشه؛ لأنه يحتاج[٧] إلى غذاءٍ ولباسٍ ومسكنٍ وسلاحٍ كلّها صناعي، ليس كسائر الحيوانات

[١] و ح: اشتراط.
[٢] ح - وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، صح هامش.
[٣] ج: منها.
[٤] ج و: والضر.
[٥] و - النعم.
[٦] ج: بأمور.
[٧] ف: محتاج.

التي[1] يكون ما تحتاج إليه من الغذاء والمسكن والسلاح طبيعيًا. والشخص الواحد لا يمكنه القيام بإصلاح تلك الأمور وترتيبها إلا / في مدةٍ لا يمكن أن يعيش[2] تلك المدة، وإن أمكن فهو متعسّر جدًّا؛ لكنها تتيسّر لجماعةٍ [٩٢ظ] يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بحيث يزرع ذاك[3] لهذا، ويَخْبِزُ هذا لذاك، ويَخِيطُ واحدٌ لآخر، ويتخذ الآخرُ الإبرةَ له، وعلى هذا قياس سائر الأمور، فيتمّ أمرُ معاشِ كلٍّ من بني[4] نوعه باجتماعٍ ومعارضةٍ ومعاوضةٍ. فإذن الإنسان محتاج بطبعه في معاشه إلى اجتماعٍ تتيسّر بسببه المعارضة والمعاوضة والمعاضدة؛ ولذلك قيل: الإنسان مدني بالطبع، فإن التمدّن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع.

واجتماع الناس على المعارضة والمعاوضة والتعاضد لا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملةٌ وعدلٌ؛ لأن كل واحد يشتهي ما هو محتاج إليه، ويغضب على مُزَاحِمِه، ويختار جميع الخيرات والسعادات لنفسه، فإن الخير مطلوب لذاته، وحصول المطالب الجسمانية لواحد يستدعي فواتها عن غيره؛ فلهذا يؤدّي إلى المزاحمة.

والإنسان إذا زُوحِمَ على ما يشتهيه غضب على المُزَاحِم، فتدعو شهوتُه وغضبُه إلى الجور على الغير؛ ليستبدَّ بذلك المشتهى، فيقع من ذلك الهَرْجُ والتنازعُ، ويختلّ أمرُ الاجتماعِ، وهذا الاختلال لا يندفع إلا إذا اتفقوا على معاملةٍ وعدلٍ، فلابدّ منهما.

والمعاملة والعدل غير متناولة[5] للجزئيات التي لا تنحصر، فلابدّ من قانونٍ كلّيّ هو السنة والشرع، فإذن لابدّ من سنةٍ وشرعٍ، والشرع لابدّ له من شارعٍ يسنّ ذلك على الوجه الذي ينبغي، فإذن لابدّ من شارع. ثم إنهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج، فينبغي أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة؛ لينقادَ الباقون إليه[6] في قبول السنة والشرع، وذلك الاستحقاق إنما يتقرّر باختصاصه بآياتٍ تدلّ على أنه من عند ربّهم، وتلك الآيات هي معجزاته.

ثم إن الجمهور من الناس يستحقرون اختلال[7] العدل النافع لهم في أمورهم التي بحسب النوع إذا استولى عليهم الشوقُ إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص، فيُقْدِمُون على مخالفة الشرع، وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يَحْمِلُهم الرجاءُ والخوفُ على الطاعةِ وتركِ المعصيةِ كان انتظام الشرع بذلك أتمّ من الانتظام بدونه، فوجب أن يكون للمطيع والعاصي جزاءً من عند الإله،[8] العليم بما يُبْدُونَه أو يُخْفُونَه من أقوالهم وأفعالهم وأفكارهم، القدير على مجازاتهم ومكافأتهم، الغفور لمن يستحقّ المغفرةَ، المنتقم ممن[9] يستحقّ الانتقامَ.

ووجب أن تكون معرفةُ المُجَازِي والشارعِ واجبةً عليهم، ولا يُشْغِلُهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحدٌ حقٌّ لا شبيه له، ولا يُكَلِّفُهم أن يُصَدِّقُوا بوجوده، وهو غير مشار إليه في مكان، ولا منقسم، ولا خارجَ العَالَمِ ولا داخلَه، ولا شيئًا من هذا الجنس، فإنه يَعْظُم عليهم الشغلُ، ويُشَوِّشُ[10] الدينَ، ويُوقِعُهم فيما لا مخلص عنه. ومِثْلُ هذه المعرفة قلّما تكون يقينًا،[11] فلا يكون ثابتًا، فينبغي أن يكون معها سببٌ حافظٌ لها، وهو التذكار المجامع للتكرار. وما اشتمل عليهما إنما يكون عبادةً مُذَكِّرةً للمعبود مُكرَّرةً في أوقات متتالية كالصلاة وما يجري مجراها.

فإذن ينبغي أن يكون الشارع داعيًا إلى التصديق بوجودِ خالقٍ عليمٍ قديرٍ، وإلى الإيمان بشارعٍ مُرسَلٍ إليهم من عنده صادقٍ، وإلى الاعتراف بوعدٍ ووعيدٍ، وثوابٍ وعقابٍ أُخْرَوِيَّيْنِ، وإلى القيام بعباداتٍ يُذْكَر فيها الخالقُ بنعوت جلاله، وإلى الانقياد لسنّته التي يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتى تستمرّ بذلك الدعوةُ إلى العدل المقيم لنظام أمور النوع.

[1] ج + لا.
[2] ج + في.
[3] ج و ح: ذلك.
[4] ج − كل من بني.
[5] ط: متناولين.
[6] ج − إليه.
[7] ط: إخلال.
[8] ج: الله.
[9] ف: لمن.
[10] ف: وتشويش.
[11] ف: يقينيا.

وتلك السنة استعمالها نافع في أمور ثلاثة: الأول: رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيّلاتِ والتوهّماتِ والإحساساتِ والأفاعيلِ المُثِيرَةِ للشهوة والغضب المانعةِ عن توجّه النفس الناطقة إلى جناب[1] القدس. الثاني: إدامة النظر في الأمور العالية المقدّسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية إلى ملاحظة الملكوت. الثالث: تذكّرُ إنذاراتِ الشارعِ ووعدِه للمُحْسِن ووعيدِه للمسيء المستلزمةِ لإقامة العدل مع زيادة الأجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة. فهذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الإسلام.[2]

[٢٩٥.] قال: وواجبٌ؛ لِزَجْرِه عن القبائح.

[٩٣و] **أقول:** / اختلفوا في أن التكليف واجب أم لا؟ فذهبت الأشاعرة إلى الثاني، والمعتزلة إلى الأول، واختاره المصنف، واحتجّ عليه بأنه لو لم يُكلِّف الله[3] تعالى العبدَ الذي كَمُلَتْ شرائطُ التكليف فيه لما كان زاجرًا عن القبائح؛ بل مُغْرِيًا بها، والتالي باطل. أما الملازمة فلأن الله تعالى جعله كاملَ العقلِ مائلًا إلى مقتضى الشهوة والغضب من القبائح، فلو لم يُقَرِّرْ في عقله وجوبَ الواجبِ وحرمةَ القبائحِ والمؤاخذةَ بإخلال الواجب وارتكابِ القبائحِ لصدر القبائح دائمًا من العبد، فلم يكن هو زاجرًا[4] عن القبائح؛ بل مُغْرِيًا بها. وأما بيان بطلان التالي فلأن تركَ الزَجْرِ عن القبائح[5] والإغراءَ بها قبيحٌ، والله تعالى منزّهٌ عن القبيح.

[٢٩٦.] قال: وشرائطُ حُسْنِه: انتفاءُ المَفْسَدَةِ، وتَقَدُّمُه، وإمكانُ مُتعلَّقِه، وثبوتُ صفةٍ زائدةٍ على حسنه، وعِلمُ المُكلِّف بصفات الفعل وقَدْرِ المستحقِّ عليه، وامتناعُ القبيحِ عليه، وقدرةُ المكلَّفِ على الفعل، وعِلمُه به، وإمكانُه وإمكانُ الآلةِ.

أقول: أراد أن يشير إلى شرائط حسن التكليف. منها ما يرجع إلى نفس التكليف، ومنها ما يرجع إلى الفعل المُكلَّف به، ومنها ما يرجع إلى[6] المكلِّف،[7] ومنها ما يرجع إلى المكلَّف.[8]

أما ما يرجع إلى[9] نفس التكليف فأمران: الأول: انتفاء المفسدة بأن لا يكون التكليف مفسدةً للمُكلَّف بأن[10] يكون مُوجِبًا للإخلال بتكليف آخر له،[11] وأن[12] لا يكون مفسدةً لمُكلَّفٍ آخَرَ. الثاني:[13] تَقَدُّمُ التكليفِ على الفعل زمانًا يتمكّن المكلَّف فيه من الاستدلال به؛ ليباشر الفعلَ زمانَ وجوبِ إيقاعِه فيه.

وأما ما يرجع إلى الفعل فأمران أيضًا: الأول: إمكان وجوده، وإليه أشار بقوله «وإمكان متعلّقه»؛ فإن التكليف بالمحال خالٍ عن الفائدة. الثاني: اشتمال الفعل على صفةٍ زائدةٍ على حسنه بأن يكون واجبًا أو مندوبًا إن كان التكليف بفعل، وبأن يكون[14] قبيحًا أو يكون الإخلال به أولى من فعله إن كان التكليف بترك فعل.

وأما ما يرجع إلى المُكَلِّف فهو أن يكون عالمًا بصفات الفعل؛ لئلا يُكلِّف بارتكابِ القبائح واجتنابِ الواجب والمندوب، وأن يكون عالمًا بقدر ما يستحقّ على الفعل من الثواب؛ لئلا ينقص الثوابَ،[15] فيكون جَوْرًا، وأن يكون القبيح ممتنعًا عليه؛ لئلا يُخِلَّ بالواجب، فلا يثبت المستحق للثواب.

وأما ما يرجع إلى المُكَلَّف فهو أن يكون قادرًا على الفعل، وأن يكون عالمًا به أو متمكّنًا من العلم، وأن يتمكّن من آلة الفعل إن كان الفعل ذا آلةٍ.

[1] ط: جنات.
[2] ج: على رأي الحكماء.
[3] ف - الله.
[4] ج: زاجر.
[5] و - بل مغريًا بها وأما بيان بطلان التالي فلأن ترك الزجر عن القبائح.
[6] و - إلى.
[7] ح - نفس التكليف ومنها ما يرجع إلى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع إلى المكلف، صح هامش.
[8] ح - ومنها ما يرجع إلى المكلف.
[9] ح - أما ما يرجع إلى، صح هامش.
[10] ح + لا.
[11] و ح - له.
[12] ح: أو أن.
[13] ط: والثاني.
[14] ف - يكون.
[15] ط - الثواب.

[٢٩٧.] قال: ومُتَعلَّقُه إما علمٌ -إما عقلي أو سمعي- وإما ظنٌّ وإما عملٌ.

أقول: أي: مُتعلَّقُ التكليف إما علمٌ وإما ظنٌّ وإما عملٌ. أما العلم فهو إما عقليٌّ يستقلّ العقلُ بتحصيله كالعلم بوجودِ الإله وكونِه قادرًا عالمًا، وإما سمعيٌّ لا يستقلّ العقلُ بتحصيله،[١] ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريقِ الشرعِ وتصديقِ من النبي مثلَ علمِ المعادِ الذي للبدن عند البعث وخيراتِ البدن وسعاداتِه وسرورِه، وشقاوتِه. وأما الظن فمثل كثير من الأحكام الشرعية كظنّ القبلة وطهارة الماء وغيرهما. وأما العمل فكَرَدِّ الوديعةِ وشكرِ المنعم والصلاةِ والزكاةِ وغيرهما.

[٢٩٨.] قال: وهو منقطع؛ للإجماع، ولإيصال الثواب.

أقول: التكليف لابدّ وأن ينقطع عن المُكلَّف، ولا يدوم بدوامه.

والدليل عليه: الإجماع، ولأن التكليف إن لم ينقطع لم يمكن إيصال الثواب إلى المُكلَّف، والتالي ظاهر الفساد.

بيان الملازمة: أن التكليف يستدعي المشقة، والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة، فالجمع بينهما محال، فلو تحقّق التكليف دائمًا انتفى الثواب دائمًا، فلم يمكن إيصاله إلى المُسْتَحِقّ.

[٢٩٩.] قال: وعلّةُ حسنِه عامةٌ، وضررُ الكافرِ من اختياره -وهو مفسدة- لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه، والفائدةُ ثابتةٌ.

أقول: أراد أن يشير إلى عموم حسن التكليف بالنسبة إلى المؤمن والكافر.

والدليل عليه: أن علة حسن التكليف -وهي التعريض للثواب- عامةٌ بالنسبة إلى المؤمن والكافر، فالتكليف بالنسبة إلى الكافر أيضًا حَسَنٌ.

قوله «وضرر الكافر من اختياره» إشارة / إلى جوابِ سؤالٍ. [٩٣ظ]

توجيهه: أن تكليف الكافر ضررٌ عظيمٌ في حقِّه؛ لأنه مشقةٌ في الدنيا، والعقاب حاصل بتركه في العقبى، وانتفاء مصلحته؛[٢] إذ لا ثواب له، فهو قبيح قطعًا.

تقرير الجواب: أن التكليف نفسه ليس بضررٍ، ولا مقتضٍ للضرر من حيث هو تكليف، وإلا لكان تكليف المؤمن كذلك؛ بل الضرر حصل من اختيار الكافر الكفرَ والفسوقَ وتركَ الإيمانِ والطاعةِ.

قوله «وهو مفسدة لا من حيث التكليف» إشارة أيضًا إلى جوابِ سؤالٍ.

توجيهه: أن حسن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة بالنسبة إلى المُكلَّف، وتكليف الكافر مستلزم للمفسدة؛ فإنه يستلزم ضررَ المُكلَّفِ، فلا يكون حَسَنًا.

تقرير الجواب: أن التكليف لا يستلزم المفسدة من حيث التكليف؛ بل المفسدة[٣] حصلت من سُوءِ اختيارِه، بخلاف ما شرطناه، فإن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة اللازمة من حيث التكليف لا المفسدة الحاصلة من سوء الاختيار.

قوله «والفائدة ثابتة» هذا أيضًا جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ.

توجيهه: أن تكليف الكافر لا فائدة فيه؛ لأن الفائدة من التكليف هي الثواب، ولا ثواب له، فلا فائدة في تكليفه، فكان عبثًا.

[١] و - كالعلم بوجود الإله وكونه قادرًا عالمًا وإما سمعي لا يستقل العقل بتحصيله.
[٢] ج ح: المصلحة.
[٣] ج - المفسدة.

تقرير الجواب: أنا لا نسلم[1] أن تكليف الكافر لا فائدة فيه؛ بل الفائدة ثابتة، وهي التعريض للثواب، كما بالنسبة إلى المؤمن.

[٨.٣.٣. وجوب اللطف وأحكامه]

[٣٠٠.] قال: واللطف واجبٌ؛ ليحصل الغرضُ به. فإن كان من فعله تعالى وجب عليه،[2] وإن كان من المُكلَّف وجب أن يُشْعِرَ به ويُوجِبَه، وإن كان من غيرهما شُرِطَ في التكليف العلمُ بالفعل. ووجوهُ القبحِ متفيةٌ. والكافر لا يخلو عن لطفٍ. والإخبارُ بالسعادة والشقاوة ليس مفسدةً. ويَقْبُحُ منه تعالى التعذيبُ مع منعه دون الذمِّ.

أقول: اللطف: ما يُقَرِّبُ العبدَ إلى الطاعة، ويُبْعِدُه عن المعصية بحيث لا يُؤَدِّي إلى الإلجاء. وهو واجبٌ على معنى أن تاركه يَسْتَحِقُّ الذمَّ عند المعتزلة خلافًا للأشاعرة.[3] واختار المصنف مذهب المعتزلة،[4] واحتجّ عليه بأن اللطف يحصل به الغرض من التكليف، وهو التعريض للثواب؛ لأن ما يُقَرِّبُ المُكَلَّف من الطاعة ويُبْعِدُه عن[5] المعصية يكون مستدعيًا لتحصيلِ المُكلَّفِ به المستلزِمِ للغرض منه، وما يحصّل الغرض من التكليف يكون واجبًا؛ لأن التكليف واجبٌ، وهو لا يتمّ إلا باللطف، وما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب.

واللطف إما أن يكون فعل الله تعالى كخلقِ القدرةِ للعبد وإكمالِ العقل ونصبِ الأدلة وتهيئةِ آلاتِ فعلِ الطاعةِ وتركِ المعصية، فيكون واجبًا عليه تعالى؛ وإما أن يكون[6] فعل المُكلَّف نفسه، كنظره وفكره فيما يجب عليه ويُوصِلُه إلى تحصيله، فوجب[7] على الله تعالى أن يُعَرِّفَه ويُوجِبَه عليه؛[8] وإما أن يكون فعل غيرهما من المُكلَّفين مثلَ الإعانةِ له في تحصيل مصالحه ودفع مفاسده، والتأسِّي به في أفعاله الصالحة وإيمانه وطاعته، والانزجارِ عن أفعاله الفاسدة اعتبارًا به،[9] فيُشتَرَطُ في التكليف بالملطوف فيه العلمُ بأن ذلك الغير يَفْعَلُ اللطفَ.

قوله «ووجوه القبح منتفية» إشارة إلى جوابِ اعتراضٍ.

توجيهه أن يقال: اللطف إنما يكون واجبًا إذا كان خاليًا من وجوه القبح والمفسدة؛ فإن وجوه الحسن والمصلحة لا تكون كافيةً في وجوب اللطف؛ بل لابدّ من انتفاء القبح والمفسدة، فيجوز أن يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملًا على وجوه القبح والمفسدة وإن لم نعلمه،[10] فلا يكون واجبًا.

تقرير الجواب: أن وجوه القبح منتفية؛ لأنا نعرفها؛ لأنا مُكَلَّفون بتركها، وكل ما كنا مُكَلَّفين بتركه يكون معلومًا لنا، وقد عُرفنا أنه ليس هناك وجه قبح.

قوله «والكافر لا يخلو من لطف» أيضًا جوابُ اعتراضٍ.

توجيهه أن يقال: الكافر مُكلَّف بالإيمان مع أنه لا لطف به. أما أنه مُكلَّف بالإيمان فظاهر. وأما أنه لا لطف به فلأنه لو كان لطف به لحصل الملطوف به -أي: الإيمان- عنده، والتالي ظاهر الفساد.

بيان الملازمة: أنه لا معنى للطف إلا ما حصل الملطوف[11] به عنده، فلو كان اللطف واجبًا لما كان التكليف متحقّقًا بدونه؛ لأن مُوجِبَ وجوبِه هو التكليف.

[1] ح - أن تكليف الكافر لا فائدة فيه لأن الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا تقرير الجواب أنا لا نسلم، صح هامش.
[2] ج - عليه.
[3] ج - خلافا للأشاعرة، صح هامش.
[4] ج - واختار المصنف مذهب المعتزلة.
[5] ج: من.
[6] و + من.
[7] ج: وجب.
[8] و - عليه.
[9] ط: له.
[10] و: يعلمه.
[11] و: المطلوب.

تقرير الجواب: أن الكافر لا يخلو من لطف أيضًا / فإن اللطف ليس عبارةً عما حصل الملطوف به عنده؛ [٩٤و] بل هو عبارةٌ عما يُقَرِّبُ إلى الطاعة ويُبْعِدُ عن المعصية، فجاز أن يكون المُقرِّب حاصلًا ولا يتحقّق الملطوف به بسببِ مانعٍ، وهو سوء اختيار المُكلَّف.

قوله «والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة» أيضًا جوابُ اعتراضٍ.

تقريره: أن اللطف لو كان واجبًا على الله تعالى لصدر عنه، والتالي باطل. أما الملازمة فظاهرة. وأما بيان بطلان التالي فلأن الله تعالى أخبر بالسعادة والشقاوة، فإنه أخبر بأن بعض المُكلَّفين من أهل الجنان، وبعضهم من أهل النيران، والإخبار بأن المُكلَّف من أهلِ النار مُنَافٍ للطف؛ لأنه مفسدة بالنسبة إلى المُكلَّف؛ لأنه إغراء له على المعاصي، فيكون منافيًا للطف، وإذا صدر عنه منافي اللطف لم يصدر عنه اللطف.

تقرير الجواب: أن الإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة؛ فإنه ليس إغراءً على المعاصي؛ لجواز أن يمتنع عن المعاصي، ولا يُقْدِمَ عليها بسبب هذا الإخبار.

قوله «ويقبح منه التعذيب مع منعه دون الذم» أي: يَقْبُحُ من المُكلِّف تعذيبُ المُكلَّفِ إذا منعه من اللطف؛ لأنه إذا منعه من اللطف[١] يكون بمنزلة الأمر بالمعصية والإلجاء إليها، فيقبح التعذيب حينئذٍ؛ لأنه على ذلك التقدير له أن يقول: لم ما لطفتَ بي؟ كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ [طه، ١٣٤/٢٠]، فإنه أخبر بأنه لو منعهم[٢] اللطفَ في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال، ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح إهلاكهم من دون البعثة.

ولا يَقْبُحُ من المُكلِّف ذمُّ المُكلَّفِ مع[٣] منعه اللطفَ؛ لأن الذمَّ حقٌّ يُستحَقُّ على القبح[٤] غيرُ مختصٍّ بالمُكلِّف، بخلاف العقاب المستحقّ للمُكلَّف؛ ولهذا لو أغرى الإنسانُ غيرَه على القبح[٥] ففعله لم يَسقُط من الباعث حقُّ الذمِّ، كما أن لإبليس حقَّ ذمِّ أهلِ النارِ مع أنه المُغْرِي على المعاصي.

[٣٠١.] قال: ولابدّ من المناسبة، وإلا ترجّح بلا مرجّحٍ بالنسبة إلى المنتسبين. ولا يَبلُغُ الإلجاءَ. ويَعلَمُ المُكَلَّفُ اللطفَ إجمالًا أو تفصيلًا. ويَزِيدُ اللطفُ على جهةِ الحُسْنِ. ويَدخُلُه التخييرُ، ويشترط حُسْنُ البَدَلَين.

أقول: ذكر للطف أحكامًا خمسةً:

الأول: أنه لابدّ أن يكون بين اللطف والملطوف به مناسبةٌ على معنى أن حصول اللطف يكون[٦] داعيًا إلى حصول الملطوف به؛ لأنه لو لم يكن بينهما مناسبة لزم الترجيح بلا مرجّحٍ بالنسبة إلى المنتسبين، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أنه لولا المناسبة لم يكن كونُ اللطف لطفًا بالنسبة إلى ذلك الفعل أَوْلَى من كون غيره لطفًا[٧] بالنسبة إليه، ولا كونُ[٨] ذلك الفعل ملطوفًا به بالنسبة إلى ذلك اللطف أَوْلَى من كون فعل غيره بالنسبة إليه.[٩]

الثاني: أن لا يبلغ اللطفُ في استدعاء الملطوف به حدَّ الإلجاء، وإلا لم يكن اللطف لطفًا؛ ضرورةَ اعتبارِ عدمِ الإلجاءِ[١٠] في مفهومه.

الثالث: أن يَعْلَمَ المُكلَّفُ اللطفَ إجمالًا أو تفصيلًا؛ لأنه إذا لم يعلمه المُكلَّف لم يعلم المناسبة بينه وبين الملطوف به، فلم يكن داعيًا للمُكلَّف

[١] ح – لأنه إذا منعه من اللطف، صح هامش.
[٢] و ح + من.
[٣] ج – مع، صح هامش.
[٤] ف: القبيح.
[٥] ف: القبيح.
[٦] ح – يكون.
[٧] ج – لطفا، صح هامش.
[٨] ط: يكون.
[٩] ج – ولا يكون ذلك الفعل ملطوفا به بالنسبة إلى ذلك اللطف أولى من كون فعل غيره بالنسبة إليه، صح هامش.
[١٠] ج – وإلا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الإلجاء، صح هامش.

إلى الفعل الملطوف به، فإن كان العلم الإجمالي كافيًا في استدعاء الفعل لم يجب التفصيلي، كما نعلم أن ضرب البهيمة لطفًا[1] لنا، وإن كان اللطف لا يتمّ إلا بالعلم التفصيلي وجب حصولُه.

الرابع: أن يكون اللطف مشتملًا على صفةٍ[2] زائدةٍ على الحُسْن من كونه واجبًا كالفرائض ومندوبًا كالنوافل.

الحكم[3] الخامس: جواز دخول التخيير في اللطف، ولا يجب أن يكون معيَّنًا؛ بل يجوز أن يكون[4] فعلان كلٌّ منهما مشتملًا على جهة المصلحة المطلوبة من الأمر، فيقوم كلٌّ منهما مقام الآخر كما في الكفارة المُخيَّرة، وحينئذٍ لا يجب كلٌّ من الفعلين؛ بل يكون كالواجب المُخيَّر. ويُشتَرَطُ في كل واحد من البدلين -أي: الأمرين اللذين يكون كلُّ منهما لطفًا ويقوم كلٌّ منهما مقامَ الآخر- كونُ كلٍّ منهما حَسَنًا ليس فيه وجهُ قُبحٍ.[5]

[٣٠٢.] قال: وبعضُ الألمِ قبيحٌ يصدر عنّا خاصةً، وبعضُه حَسَنٌ يصدر عنه تعالى ومنّا. وحُسْنُه إما لاستحقاقه، أو لاشتماله على النفعِ أو دفعِ الضررِ الزائدَيْنِ، أو لكونه عاديًا، أو على وجه الدفع. ولابدّ في المشتمل على النفع من اللطف.

أقول: لما بيّن وجوب اللطف -وهو ضربان: مصلحةٌ في الدين ومصلحةٌ في الدنيا، ومصلحة الدين إما مضرةٌ / أو منفعةٌ، والمضرة إما ألمٌ ومرضٌ[6] وغلاءٌ أو غيرها، والمنفعة إما صحةٌ وسَعَةٌ في الرزق ورخصٌ أو غيرها- أورد مباحث هذه الأمور عقيب اللطف. واختُلِفَ[7] في حسن الألم وقبحه، فذهبت الأشاعرة إلى أن الآلام الصادرة عنه تعالى حَسَنَةٌ سواء كانت مبتدأً بها أو بطريق المجازاة،[8] وسواء يعقبها عِوَضٌ أو لا، وذهبت الثنوية[9] إلى قبح جميع الآلام لذاتها، وهي صادرة عن الظلمة، واختار المصنف أن بعضَ الآلامِ[10] قبيحٌ يصدر منّا خاصةً كالآلام الصادرة عن بعض المُكلَّفين بالنسبة إلى من لا جريمة له، وبعضَها حَسَنٌ يصدر من الله تعالى ومنّا.

[٩٤ظ]

وعلّةُ حُسْنِه إما الاستحقاقُ، أو اشتمالُه على نفعٍ[11] زائدٍ على الألم أو على دفعٍ زائدٍ عليه، أو كونُه على مقتضى العادة، كما يفعله الله تعالى في الحي إذا ألقيناه في النار، أو كونُه واقعًا على وجه الدفع، كما إذا وقع دفعًا للصائل، فإنا إذا علمنا اشتمال الألم على واحد من هذه الأمور حكمنا بحسنه قطعًا.

والألم الذي يفعله تعالى ابتداءً -وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألِّم- مشروطٌ باللطف للمتألِّم أو لغيره؛ لأن خلوه عن النفع يستلزم الظلمَ، وعن اللطف العبثَ، وهما قبيحان على الله تعالى.

[٣٠٣.] قال: ويجوز في المستحق كونه عقابًا.

أقول: ذهب أبو الحسين البصري إلى أنه يجوز أن يقع الألم على المَستَحِقّ -مثل الفُسَّاق والكُفَّار- بطريق العقاب. ويكون تعجيلُه قد اشتمل على مصلحةٍ لبعض المُكلَّفين كما في الحدود.

[٣٠٤.] قال: ولا يكفي اللطفُ في ألَمِ المُكلَّفِ في الحُسْنِ.

أقول: ذهب الشيخان[12] وقاضي القضاة[13] إلى أن اللطف غيرُ كافٍ في ألَمِ المُكلَّف ليكون حَسَنًا؛ بل لابدّ فيه أن يقع في مقابلته عوضٌ من حصولِ نفعٍ أو دفعِ ضررٍ؛ لأن الطاعة الواقعة لأجل الألم بسبب اللطف يُقَابِلها الثواب المستحَقّ، فيبقى الألم مجردًا عن النفع، فيكون قبيحًا.

[1] ف: لطف.
[2] و: حقيقة.
[3] ط - الحكم.
[4] ج - أن يكون، صح هامش.
[5] ط: قبيح.
[6] ج: أو مرض.
[7] ج: اختلفوا.
[8] ج - المجازاة، صح هامش.
[9] هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، وأن فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ١/٢٩٠.
[10] و ح: الألم.
[11] ط: نفي.
[12] هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم الجبائي.
[13] هو القاضي عبد الجبار.

[٣٠٥.] **قال: ولا يَحْسُنُ مع اشتمال اللذة على لُطْفِيَّتِهِ.**

أقول: ذهب الشيخ أبو الحسين البصري إلى أن الألم لا يحسن إذا كانت اللذةُ مشتملةً على اللطف الذي في الألم؛ لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريقٌ لتلك المنفعة إلا ذلك الألم، ولو أمكن الوصول إلى المنفعة بدون الألم كان الألم ضررًا، وهو قبيحٌ.

[٣٠٦.] **قال: ولا يُشتَرَطُ في الحُسْنِ اختيارُ المُتَأَلِّمِ بالفعل.**

أقول: أي: لا يشترط في حسن الألم الواقع ابتداءً من الله تعالى اختيارُ المُتَأَلِّمِ العوضَ الزائدَ عليه بالفعل؛ لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المُتَأَلِّمِينَ. فأما النفع البالغ إلى حدٍّ لا يتفاوت فيه اختيارُ المتألّمين[1] لكونه زائدًا فهو يَحْسُنُ[2] وإن لم يحصل الاختيار بالفعل. وهذا هو العوضُ المُستَحَقُّ عليه.

[٣.٣.٩. ماهية العوض وأحكامه]

[٣٠٧.] **قال: والعِوَضُ: نفعٌ مستحَقٌّ خالٍ عن تعظيمٍ وإجلالٍ.**

أقول: أراد أن يشير إلى عِوَض الألمِ الواقعِ ابتداءً وأحكامِه. والعوض: نفعٌ مُستَحَقٌّ خالٍ عن تعظيم وإجلال، فالنفع يجوز أن يقع تفضّلًا من غير سابقةِ استحقاقٍ، ويجوز أن يقع بعدَ استحقاقٍ.[3] فقوله «مستحق» يُخْرِجُ النفعَ المتفضَّلَ به، فإنه لا يكون عوضًا. وقوله «خال عن تعظيم وإجلال» يُخْرِجُ الثوابَ.[4]

[٣٠٨.] **قال: ويُستَحَقُّ عليه تعالى بإنزالِ الآلامِ،[5] وتفويتِ المنافع لمصلحة الغير، وإنزالِ الغموم -سواء استندت[6] إلى علمٍ ضروريّ أو مكتسبٍ أو ظنّ، لا ما يستند إلى فعل العبد-، وأَمرِ عباده[7] بالمضارّ أو إباحته، أو تمكينِ غيرِ العاقل، بخلاف الإحراقِ عند الإلقاء في النار والقتلِ عند شهادة الزُّور.**

أقول: أراد أن يشير إلى الوجوه التي يُسْتَحَقُّ بها[8] العوضُ على الله تعالى.

منها: إنزالُ الآلام[9] بالعبد كالمرض وغيره، فإنه تجب على الله تعالى عوضُه،[10] وإلا لكان ظلمًا، والظلمُ قبيحٌ على الله تعالى.[11]

ومنها: تفويت المنافع على العبد إذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحةِ الغيرِ؛ لأنه لا فرق بين إنزال المضارّ وتفويت المنافع.

ومنها: إنزال الغموم بأن يخلق الله تعالى أسبابَ الغمّ؛ لأن الغمّ بمنزلة الضرر، سواء كان الغمّ مستندًا إلى علمٍ ضروريّ بنزولِ مصيبةٍ أو وصولِ ألمٍ، أو مستندًا إلى علمٍ مكتسبٍ؛ لأنه تعالى هو الباعث على النظر، فيكون هو[12] الله تعالى سببًا للغم، فكان / العوض عليه، أو مستندًا إلى ظنٍّ كَأَنْ يَغمّ[13] عند أمارةِ وصولِ مضرةٍ أو فواتِ منفعةٍ؛ فإنه هو الناصب لأمارة الظن، فيكون الغمّ بسببه، فيجب عليه العوض. قوله «لا ما يستند إلى فعل العبد»[14] أي: الغم المستند إلى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عِوَضَ فيه على الله تعالى، وذلك مثلُ أن يبحث العبدُ،[15] فيعتقد جهلًا بنزولِ ضررٍ أو فواتِ منفعةٍ، فإنه لا عوض فيه.

[٩٥و]

ومنها: أي: من الوجوه التي يُسْتَحَقُّ بها العوضُ على الله تعالى أمرُ اللهِ تعالى عبادَه بإيلام الحيوان أو إباحته، سواء كان الأمر للايجابِ كالذبح في الهدي

[1] ح - فأما النفع البالغ إلى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين، صح هامش.
[2] ح: حسن.
[3] و - ويجوز أن يقع بعد استحقاق.
[4] و ح: عن الثواب.
[5] و ح: الألم.
[6] ط: اسندت.
[7] ج: العباد.
[8] ج - بها، صح هامش.
[9] و: الألم.
[10] ح: تعويضه.
[11] ط: والظلم على الله تعالى قبيح.
[12] ط - هو.
[13] ط: يغتم.
[14] ج - العبد، صح هامش.
[15] ح + فيه.

والكفارة والنذر أو الندبِ كالضحايا. فإن العوض يجب على الله تعالى؛ لأن الأمر بالإيلام يستلزم الحُسْنَ، والألمُ إنما يَحْسُنُ إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العِظَمِ جدًّا.

ومنها: تمكينُ غيرِ العاقلِ -مثل سباع الوحش- للإيلام، فإن العوض يجب على الله تعالى؛ لأنه تعالى مَكَّنَه، وجعله مائلًا إلى الإيلام مع إمكان عدم الميل، ولم يجعل له عقلًا يُمَيِّزُ به الأَلَمَ الحَسَنَ من الأَلَمِ القَبِيحِ، فكان ذلك بمنزلة الإغراء، فيقبح[1] منه تعالى أن لا يُوصِلَ إليه عوضًا.

وهذا بخلاف الاحتراق، أي: إذا ألقينا صَبِيًّا في النار فاحترق، أو شَهِدْنَا شهادةَ زُورٍ فقُتِلَ بسببها، فإن العوض يجب علينا لا على الله تعالى. أما إلقاء الصبي في النار فلأن فعل الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة، والله تعالى قد مَنَعَنَا من إلقائه، ونهانا عنه، فصار المُلْقِي كأنه أَوْصَلَ الألمَ إليه؛[2] فلهذا وجب على الملقي العوضُ دونه. وأما شهادة الزور فلأن الشهود أوجبوا بشهادتهم على الإمام[3] إيصالَ الألم من جهة الشرع، فصاروا كأنهم فعلوه.

[٣٠٩.] قال: والانْتِصَافُ عليه واجبٌ[4] عقلًا وسمعًا، فلا يجوز تمكينُ الظالمِ من الظلم دون عِوَضٍ في الحال يُوَازِي ظلمَه، فإن كان المظلوم من أهل الجنة فَرَّقَ الله أعواضَه على الأوقاتِ أو تَفَضَّلَ عليه بمثلها، وإن كان من أهل العقاب أَسْقَطَ بها جزءًا من عقابه بحيث يَظْهَرُ له التخفيفُ بأن يُفَرِّقَ الناقصَ على الأوقات.

أقول: اختلف المعتزلة في أن انتصاف[5] المظلوم من الظالم هل هو واجب على الله تعالى عقلًا أو سمعًا؟ فذهب طائفة إلى الأول، والأخرى إلى الآخر، واختار المصنف أنه واجب على الله تعالى عقلًا وسمعًا. أما أنه واجب عقلًا فلأنه لو لم ينتصف تعالى منه لأدَّى إلى إضاعة حقّ المظلوم؛ لأنه تعالى مَكَّنَ الظالم، وخَلَّى بينه وبين الظلم، مع أنه تعالى يَقدِرُ على منعه، وما مَكَّنَ المظلومَ من مكافأته، فلو لم ينتصف منه لضَاعَ حقُّ المظلومِ، والتالي باطل؛ لأن تضييعَ حقِّ المظلوم قبيحٌ عقلًا. وأما أنه واجبٌ سمعًا فَلِمَا ورد في القرآن من أن الله تعالى يقضي بين عباده[6] بالحق.

واختلفوا في أنه هل يجوز له تعالى أن يُمَكِّنَ الظالمَ من الظلم من دون عِوَضٍ في الحال يُوَازِي ظلمَه، أي: يُمَكِّنَ من الظلم من لا عِوَضَ له في الحال يُوَازِي ظلمَه؟ فذهب أبو هاشم والكعبي إلى أنه يجوز، ثم اختلفا، فقال الكعبي: يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عِوَضَ له يُوَازِي ظلمَه، وقال: إن الله تعالى يتفضّل عليه بالعِوَضِ المستحَقِّ عليه، ويدفعه إلى المظلوم. وقال أبو هاشم: لا يجوز أن يخرج من الدنيا ولا[7] عِوَضَ له يُوَازِي ظلمَه؛ بل تجب تَبْقِيَتُه؛ لأن الانتصاف واجب، والتفضّل ليس بواجب، فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز. وقال المرتضى:[8] إن التبقية تفضُّلٌ أيضًا، فلا يجوز تعليق الانتصاف بها؛ فلهذا أوجب العوض في الحال. واختاره المصنف.

ولما بَيَّنَ وجوبَ العِوَضِ في الحال[9] أراد أن يشير إلى كيفية إيصال العوض إلى المُستَحِقّ. والمُستَحِقُّ للعوض إما أن يكون من أهل الجنة أو من أهل النار، فإن كان من أهل الجنة فَرَّقَ اللهُ تعالى عِوَضَه على الأوقات على وجهٍ لا يتبيّن له انقطاعُه، فلا يتألّم به، أو يَتفضَّلُ اللهُ تعالى عقيبَ انقطاعِه بمثله،

[1] ح: فقبيح.
[2] ف - إليه.
[3] ج - على الإمام.
[4] ط: واجب عليه.
[5] و: انتصاف.
[6] ف: العباد.
[7] و: لا.
[8] هو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد الشريف المرتضى، كان نقيب الطالبين، توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ/١٠٤٤م، وله تصانيف على مذهب الشيعة، منها **الأصول الاعتقادية، تنزيه الأنبياء، الذخيرة في علم الكلام، الشافي في الإمامة.** انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٣/٣١٣-٣١٧.
[9] و - واختاره المصنف ولما بين وجوب العوض في الحال.

فلا يتألّم بانقطاعه[1] أيضًا؛ وإن كان من أهل العقاب جعل الله تعالى عوضه جزءًا من عقابه بحيث يظهر له التخفيفُ بأن ينتقص من آلامه ما يَستَحِقُّ الأعواضَ[2] مُتفرِّقًا على الأوقات بحيث تظهر له الخفّةُ.

[٣١٠.] قال: ولا يجب دَوَامُه؛ لحُسْنِ الزائدِ[3] بما يُختَارُ معه الألمُ وإن كان منقطعًا. ولا يجب / حصولُه في الدنيا؛ لاحتمال مصلحة التأخير. والألمُ على القطع ممنوعٌ، مع أنه غير محل النزاع. ولا يجب إشعارُ صاحبه بإيصاله عوضًا. ولا تَتَعَيَّنُ منافعُ، ولا يصحُّ إسقاطُه. والعوض عليه تعالى يجب بزائدٍ[4] إلى حدِّ الرضا عند كلِّ عاقلٍ، وعلينا تجب مساواتُه. [٩٥ظ]

أقول: أراد أن يشير إلى أحكام العوض.

منها: أنه هل يجب دوامه أو لا؟ فذهب أبو علي الجبائي إلى الأول، وابنه أبو هاشم إلى الثاني، واختاره المصنف. واحتجّ عليه بأن العوض إنما حَسُنَ؛ لأنه يشتمل على نفعٍ زائدٍ على الألم زيادةً يَخْتَارُ معها المُتألِّمُ أَلَمَه، ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي أن يكون دائمًا؛ لأنه يجوز أن يتحقّق النفع الزائد وإن كان منقطعًا، فلا يجب دوامه.

وقال أبو علي: إن العوض لو انقطع لوجب أن يُوصَلَ إليه عاجلًا؛ لأن المانع من وجوب الإيصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع[5] من دوامه، وقد انتفى.

أجاب بأنا لا نسلّم أن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه؛ بل لا يجب حصولُه في الدنيا؛ لاحتمال أن يكون لتأخيره مصلحةٌ غيرُ ظاهرةٍ، فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية.

وقال أيضًا: لو انقطع العوض لزم دوامه.

بيان الملازمة: أنه لو انقطع العوض لتَأَلّمَ بانقطاعه، فيستلزم التَّألُّمُ عوضًا، فيجب أن يُوصِلَه، فإن لم ينقطع لزم دوامه، وإن انقطع يَتألّمُ به، فيستلزم عِوَضَ التَّألُّمِ وهلّم جرًّا، فلو انقطع لزم دوامُه، وما يُؤدِّي وجودُه إلى عدمه يكون محالًا، فالانقطاع محال.

أجاب بأنا لا نسلم أنه يتألّم بسبب القطع، فإنه يجوز أن ينقطع من غير أن يشعر بانقطاعه، فلا يتألّم به، مع أن ذلك غير محل النزاع؛[6] فإن النزاع في العوض المُستحَقّ على الدوام لا في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوضٍ آخَرَ، وهكذا دائمًا.

ومنها: أنه لا يجب إشعارُ صاحبِ العِوَض -أي: المستحِقّ للعوض- بإيصال العوض إليه من حيث هو عوض، بخلاف الثواب؛ فإنه يجب أن يُقَارِنَ التعظيمَ، ولا يحصل التعظيم إلا بأن يشعر بأنه ثواب له. وأما العوض فإنه نفعٌ زائدٌ يلتذّ به، وقد يلتذّ به من لا يعلم ذلك.

ومنها: أنه لا تتعيّن منافعُ هي تكون عوضًا؛ بل يجوز أن يُوصَلَ[7] كلُّ ما يحصل فيه نفعٌ عوضًا، بخلاف العذاب؛ فإنه لابدّ وأن[8] يكون من جنس ما أَلِفَهُ المُكَلَّفُ.

ومنها: أنه لا يصح إسقاطُ العوض ولا هِبَتُه ممن وجب عليه العوض في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا، هذا مذهب أبي هاشم. وذهب أبو الحسين إلى أنه يصح إسقاطه إن كان علينا إذا استحلّ الظالمُ من المظلوم، فجعله المظلوم في حِلٍّ، بخلاف العوض عليه تعالى؛ فإن إسقاطه عنه عبث؛ لعدم انتفاعه به.[9]

[1] ج - بمثله فلا يتألم بانقطاعه، صح هامش.
[2] و: للأعواض.
[3] و: الزوائد.
[4] ط: تزايده.
[5] ح + له.
[6] ج: للنزاع.
[7] و ح: يوصله.
[8] ج: من أن.
[9] ج - به.

ومنها: أن العوض إذا كان على الله تعالى يجب أن يكون زائدًا على الألم زيادةً تنتهي إلى حدٍّ يرضى كلُّ عاقلٍ به. وإن[1] كان العوض علينا يجب أن يكون مساويًا لما فعل من الألم؛ لأن الزائد على ما يُستحَقُّ عليه من الضمان يكون ظلمًا.

[٣.٣.١٠. مسألة الآجال]

[٣١١.] **قال: وأَجَلُ الحيوانِ الوقتُ الذي عَلِمَ الله تعالى بطلانَ حياتِه فيه. والمقتولُ يجوز فيه الأمران أوّلًا.[2] ويجوز أن يكون الأجلُ لطفًا للغير لا للمُكَلَّف.**

أقول: لما كان الأَجَلُ قد يكون من الألطاف والمصالح عَقَّبَ بحثَ الألطاف والمصالح بحثَ الأجل. وأجلُ كلِّ شيءٍ هو وقتُ تَحَقُّقِه. ووقتُ كلِّ شيءٍ ما قُدِّرَ به من معلومٍ متجدّدٍ لم يكن ذلك الشيء قبله، سواء كان ذلك المعلوم المتجدّد وجودًا، كما يقال: "قدم زيد عند طلوع الشمس"، أو عدمًا، كما يقال: "تَحرَّكَ الجوهر عند عدم سواده أو بياضه"، فما جُعِلَ وقتًا لشيءٍ أمكن أن يكون ذلك الشيء وقتًا له؛ فإنه كما يقال: "قدم زيد عند طلوع الشمس"، يقال: "طلع الشمس عند قدوم زيد". فأجل الحيوان هو الوقت الذي عَلِمَ الله تعالى فيه بطلانَ حياةِ ذلك الحيوان.

والمقتول لو لم يُقتَلْ يجوز فيه الأمران، أي: الموت والحياة. ويجوز أن يكون أجل الإنسان لطفًا لغيره من المُكلَّفين، ولا يجوز أن يكون لطفًا للمُكلَّف نفسه؛ لأن بالأجل ينقطع التكليف من المُكلَّف، وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحقِّقًا بالنسبة إلى ما مضى من التكليف.

[٣١٢.] **قال: والرزْقُ ما صحّ الانتفاعُ به ولم يكن لأحدٍ مَنْعُه منه. والسَّعْيُ في تحصيله قد يجب، وقد يُسْتَحَبُّ، وقد / يُبَاحُ، وقد يَحْرُمُ.** [٩٦و]

أقول: الرزق عند الأشاعرة هو كل ما انتفع به حيٌّ، سواء كان بالتغذّي أو بغيره، مباحًا[3] أو حرامًا، مملوكًا أو غيرَ مملوكٍ. وذهب بعضهم إلى أن الرزق هو ما تَتَرَبَّى به الحيواناتُ من الأغذية والأشربة لا غيرُ. وذهب المصنف إلى أن الرزق ما صحّ الانتفاع به ولم يكن لأحدٍ مَنْعُه. فطعامُ البهيمة قبل أن تَستهلِكَه بالمَضْغِ والبَلْعِ لا يكون رزقًا لها؛ لأن للمالك منعُها منه إلا إذا وَجَبَ رزقُها عليه. وما استهلكه الغاصب من الطعام المغصوب بالأكل لا يكون رزقًا له؛ لأن الله تعالى مَنَعَه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه؛ لأن تصرّفاته مُحرَّمةٌ.

وأما الرازق فعند الأشاعرة هو[4] الله تعالى؛ إذ الرزق مخلوق، ولا خالق غير الله تعالى، ولا يجب عليه أن يرزق أحدًا؛ لتعاليه عن أن يجب عليه شيءٌ؛ بل إن رَزَقَ فبفضله، وإن مَنَعَ فبعدله. وعند المعتزلة أنّ الحرام لا يكون رزقًا من الله تعالى، وما كان حلالًا مباحًا فما أتى العبدُ منه بنصبٍ وتعبٍ، فالعبد هو الرازق لنفسه، والله ليس برازقٍ له ذلك الرزقَ؛ وما أتاه منه بغير فعله فهو من الله، والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى.

والسعي في تحصيل الرزق لا يكون من المُحرَّمات إذا تَجَنَّبَ فيه ارتكابَ المنهيّاتِ؛ بل قد يجب عند الحاجة، وقد يُستحَبُّ إذا طلب التوسعةَ على نفسه وعياله، وقد يُبَاحُ، وقد يَحرُمُ إذا أدّى إلى ارتكابِ منهيٍّ أو مَنَعَ من الواجب.

[1] ج: وإذا.
[2] كذا في جميع النسخ. ولعله يريد به الوقت قبل القتل، مع أنه في متن التجريد في شرح الحلي: "لولاه". انظر: كشف المراد للحلي، ص ٣١٩.
[3] و ح + أو مكروها.
[4] ج: فهو.

[٣.٣.١١. مسألة السعر]

[٣١٣.] قال: والسِّعْرُ تقديرُ العِوَضِ الذي يُبَاعُ به الشيءُ، وهو رُخْصٌ وغَلَاءٌ. ولابدّ من اعتبارِ العادة واتحادِ الوقت والمكان. ويستندان إليه تعالى وإلينا أيضًا. والأصلح قد يجب؛ لوجودِ الداعي وانتفاءِ الصارف.

أقول: السِّعْرُ عبارةٌ عن تقدير العوض الذي يُبَاعُ به الشيء. وانحطاطُه رُخْصٌ، وارتفاعُه غَلَاءٌ. ولابدّ من اعتبارِ العادات واتحادِ الوقت والمكان في الرخص والغلاء، أي: انحطاط العوض إنما يكون رُخْصًا إذا كان الانحطاط عما جَرَتْ العاداتُ بكونه عوضًا في ذلك الوقت والمكان،[١] وكذا الارتفاع إنما يكون غلاءً إذا كان الارتفاع على ما جَرَتْ العاداتُ بكونه عوضًا في ذلك الوقت وذلك المكان، فإنّ الثلج[٢] لا يقال له:[٣] "إنه رخيص" إذا نقص عوضه في الشتاء عند هبوطه إلى الجبال؛ لأنه ليس مكانَ بَيْعِه ووَقْتَه.

والرخص والغلاء قد يستندان إلى الله تعالى بأن يُقَلِّلَ جنسَ المتاع المعيّن ويُكَثِّرَ رغبةَ الناس إليه، فيحصل الغلاء، وفيه مصلحة للمُكلَّفين.[٤] وقد يُكثِّرُ جنسَ ذلك المتاع ويُقَلِّلَ رغبةَ الناسِ إليه تفضُّلًا منه أو لمصلحةٍ دينيةٍ، فيحصل الرخص. وقد يستندان إلينا بأن يَحمِلَ السلطانُ الناسَ على بيع تلك السلعة بثَمَنٍ غالٍ ظُلْمًا منه، أو باحتكارِ الناس، أو غير ذلك من الأسباب المستندة إلينا، فيحصل الغلاء. والرخص بخلاف ذلك.

والأصلح قد يجب على الله تعالى في حالٍ دون حالٍ، وذلك إذا كان ذلك[٥] القدر مصلحةً، وكان الزائد عليه مفسدةً وجب عليه تعالى أن يعطيه ذلك القدر؛ لوجودِ الداعي وانتفاءِ الصارف.

وهذه المباحث متفرّعة على أن أفعال العباد صادرةٌ منهم، وأن الله تعالى لا يَفعَلُ القبيحَ، وأن لفعله تعالى غرضًا. وضعفُها لا يخفى على المتأمّل؛ فلذلك لم نَتعرَّضْ[٦] لتفاصيل ما ورد عليها.

[١] ج: وذلك المكان.
[٢] ط: فالثلج.
[٣] و - له.
[٤] ف: المكلفين.
[٥] و + والأصلح قد يجب على الله تعالى في حال دون حال وذلك إذا كان ذلك.
[٦] و: لا يتعرض.

[٤. المقصد الرابع:]

[في النبوة]

[٤ . ١ . تعريف النبي وفوائد البعثة]

[٣١٤.] قال: المقصد الرابع في النبوّة. البعثةُ حَسَنَةٌ؛ لاشتمالِها على فوائدَ، كمُعَاضَدَةِ العقل[١] فيما يدلّ عليه، واستفادةِ الحكم فيما لا يدلّ، وإزالةِ الخوف، واستفادةِ الحسنِ والقبحِ والنافعِ والضارِ، وحفظِ النوع الإنساني، وتكميلِ أشخاصِه بحسب استعداداتِهم المختلفة وتعليمِهم الصنائعَ الخفيّةَ والأخلاقَ والسياساتِ، والإخبارِ بالعقاب والثواب،[٢] فيَحْصُلُ اللطفُ للمُكلَّف.

أقول: لما فرغ من المقصد الثالث شرع في المقصد الرابع. النبي لغةً مأخوذٌ من النَّبْوَةِ، وهي الارتفاع، ومنه[٣] يقال: "تَنَبّأَ فلانٌ" إذا ارتفع وعلا. وقيل: النبي هو الطريق، ومنه يقال للرسل[٤] عن الله تعالى أنبياء؛ لكونهم طرقَ الهداية إليه. وقيل: إنه مأخوذٌ من الإنباء، وهو الإخبار؛[٥] ولذلك يقال لرسول الله نبي؛ لإنبائه عن الله تعالى.

[٩٦ظ] / وأما في الاصطلاح فذهب الحكماء إلى أن النبي هو كل من كان مختصًا بخواصِّ ثلاثٍ: الأولى: أن يكون مُطَّلِعًا على الغائبات؛ لصفاءِ جوهر نفسه وشدةِ اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقةِ كَسْبٍ وتعليمٍ وتعلّمٍ، الثانية: كونه بحيث تُطِيعُه الهيولى العنصرية القابلةُ للصور المفارقة إلى بدلٍ، الثالث: أن يكونَ ممن يشاهد[٦] ملائكةَ الله[٧] تعالى على صورٍ متخيَّلةٍ،[٨] ويسمعَ كلامَ الله تعالى بالوحي.

وقد أورد[٩] على هذا بأنهم إن أرادوا بالاطّلاعِ الاطّلاعَ على جميع الغائبات فهو ليس[١٠] بشرطٍ في أن يكون الشخص نبيًا بالاتفاق، وإن أرادوا به الاطّلاعَ على بعضها فلا يكون ذلك خاصّةً للنبي؛ إذ ما من أحد إلا ويجوز أن يَطّلِعَ على بعض الغائبات من دون سابقةِ تعليمٍ وتعلّمٍ.

وأيضًا: النفوس البشرية كلها متّحدة بالنوع، فلا تختلف بالصفاء والكَدَر، فما يجوز لبعضٍ جاز أن يكون لبعضٍ آخَرَ، فلا يكون الاطّلاعُ خاصّةً لنبي.

وأيضًا: الاطلاعُ على المُغيّبات قد يحصل لبعض المرضى، فلا يكون خاصّةً للنبي.

وأيضًا: ما جعلوه خاصّةً ثانيةً لا يكون مختصّةً بالنبي؛ لأنّهم معترفون أيضًا بأن مادّة العناصر مطيعةٌ لغير النبي من الأولياء.

وأيضًا: ما يجعلون خاصّةً ثالثةً غيرُ متحقّقةٍ عندهم؛ لأنهم منكرون للملائكة، ولا يُثبتُون غيرَ الجواهر المجرّدة العالية، وهي غيرُ مرئيّة عندهم.

وفي هذه الإيرادات نظرٌ. أما الأول فلأنهم أرادوا بالاطّلاع الاطّلاعَ على بعضٍ لم تجرِ العادة به من غير سابقة تعليم وتعلّم،[١١] ولا شكّ أن مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي.

وأما[١٢] قولهم "النفوس البشرية متّحدة في النوع، فيجوز أن يَثْبُتَ لكلٍّ ما يَثْبُت لبعض" فممنوع؛ إذ يجوز أن يكون التفاوت راجعًا إلى استعداداتٍ مختلفةٍ حاصلةٍ بحسب أمزجةٍ مختلفةٍ.

وأما قولهم "الاطّلاع على الغيب قد يحصل لبعض المرضى، فلا يكون خاصّة للنبي" قلنا: يجوز أن يكون مرادهم بذلك الاطّلاعَ على الغيب لا بسببِ أمرٍ

١ ج: للعقل.
٢ ط: بالثواب والعقاب.
٣ ج + ما.
٤ ط: للمرسل.
٥ ف: والإخبار.
٦ ف: شاهد.
٧ ج - الله، صح هامش.
٨ ف: متخلية.
٩ المورد هو الإمام الآمدي. انظر: أبكار الأفكار للآمدي، ١٠/٤-١١.
١٠ و: فليس.
١١ ح - وتعلم، صح هامش.
١٢ ط: أما.

عارضٍ لبدنه من مَرَضٍ أو غيره. ولئن سلّم أنه لا تكون هذه خاصّةً مطلقةً لكن لا ينافي أن تكون خاصّةً إضافيةً، ويكون مجموع[1] الأمور الثلاثة خاصّةً مطلقةً للنبي، فلا يرد عليهم شيء.

وأما الجواب عن الإيرادات[2] على الخاصّة الثانية والثالثة فظاهرٌ.

وذهبت الأشاعرة إلى أن النبوة مَوْهِبَةٌ من الله تعالى ونعمةٌ منه على عبده، وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده "أرسلناك وبعثناك فبَلِّغْ عنا".

واختلفوا[3] في أن البعثة حَسَنَةٌ أو[4] لا؟ فذهب أهل الملل والحكماء إلى أنها حَسَنَةٌ، ومنعه البراهمة.[5]

والدليل على أنها حَسَنَةٌ اشتمالُها على الفوائد وخلوُّها عن المفاسد، وكل ما هو كذلك كان حسنًا.

ومن فوائد البعثة: أن يُعاضِدَ الشرعُ العقلَ ويؤُكِّدَه فيما دلّ عليه العقل بالاستقلال من افتقار العالم إلى صانعٍ حكيمٍ واحدٍ لينقطعَ عُذْرُ المُكلَّف بالكلية، وإلى هذا أشار بقوله تعالى ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء، ٤/١٦٥].

ومنها: أن يستفاد من البعثة ما لا يدلّ عليه العقلُ بالاستقلال، مثل الصفات التي لا يدلّ عليها العقل بالاستقلال؛ بل تتوقّف على السمع، كالسمع والبصر والكلام وسائر السمعيات.

ومنها: أن تُزيل الخوفَ الحاصل للمُكلَّف؛ فإن المُكلَّف يخاف بسبب الاشتغال بالطاعة أو تركها؛ فإن المُكلَّف لو اشتغل بالطاعة كان متصرّفًا في مِلْك الغير بغير إذنه، فيكون خائفًا بسبب ذلك التصرّف؛ ولو لم يشتغل بالطاعة ربما عُذِّبَ على تركها، فيبقى على الخوف، فبالبعثةِ يزول الخوفُ المتحقّق على التقديرين.

ومنها: أن نَستَفِيدَ الحسنَ والقبحَ فيما لا يستقلّ العقل بمعرفة حسنه أو قبحه؛ فإن النظر إلى العَجُوز الحُرَّة الشَوْهَاء حَسَنٌ، وإلى وجه الجارية الحسناء قبيحٌ عند العقل، وفي الشرع بالعكس، فتُعرَفُ أمثالُ هذه بسبب البعثة.

ومنها: أن نَستَفِيدَ النافعَ والضارَّ من الأغذية والأدوية التي لا تفي التجربةُ بمعرفتها إلا بعد الأدوار والأزمان، ومع ذلك ففيه خَطَرٌ، فبالبعثةِ تُعرَف طبائعُها ومنافعُها من غير تعبٍ ولا خَطَرٍ.

ومنها: حفظ نوع الإنسان؛ فإن الإنسان مَدَنِيٌّ بالطبع، يحتاج إلى التعاون، فلابدّ له من شرعٍ يَفْرِضه شارعٌ مُستحِقٌّ لأن يكون مُطَاعًا، كما ذكرنا في حُسْن التكليف / على طريقة حكماء الإسلام. [٩٧و]

ومنها: تكميل أشخاص نوع الإنسان؛ فإن استعداداتِ أشخاص نوع الإنسان[6] في المعارف والأخلاق متفاوتةٌ، والكامل نادرٌ، فلابدّ من بعثة الأنبياء ليَكْمُلَ[7] كل شخص ويَنتَهِيَ إلى كماله الممكن له بحسبه.

ومنها: تعليم أشخاص الإنسان الصنائعَ؛ فإنهم محتاجون إلى الصنائع وآلاتها في تحصيل المَسْكَن والمَطعَم والمَلْبَس، وتكليفُهم باستخراجها ضررٌ عظيمٌ، فلابدّ من بعثة الأنبياء لِتُعَلِّمَهم.[8]

ومنها: تعليمهم الأخلاقَ والسياساتِ؛ فإن مَعَاشَهم متوقّفٌ على الأخلاق والسياسات، وتحصيلُ الأخلاق والسياسات متوقّفٌ على معرفتها،

١ ط + هذه.
٢ ف: الإيراد.
٣ ج: اختلفوا.
٤ و ح: أم.
٥ البراهمة هم فئات من الهنود، ينكرون النبوات أصلًا ورأسًا، ينسبون إلى براهم، ويقولون بحدوث العالم، وجعلوا للعقل المكان الأول الذي من خلاله يعرف الله ويعبد، لا عن طريق رسول، ثم إن البراهمة تفرّقوا أصنافًا: منهم أصحاب البدوة، وأصحاب الفكرة، وأصحاب التناسخ. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ٢/٢٠١-٢٠٣.
٦ ج - فإن استعدادات أشخاص نوع الإنسان، صح هامش.
٧ ح: ليتكمل.
٨ و: لتعليمهم.

وهي غيرُ ضروريةٍ، فلابدّ من بعثة الأنبياء لتُعَلِّمَهم[1] الأخلاق والسياسات.[2]

ومنها: الإخبار بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ليَنْزَجِروا عن المعاصي ويَرْغَبوا في الطاعات؛ فإن الإخبار بهما[3] يتوقّف على البعثة؛ إذ العقل غير مستقلّ بمعرفتهما، فبعثةُ الأنبياء لطفٌ من الله تعالى بالنسبة إلى عباده، فتَحْسُنُ[4] البعثةُ.

[٤. ٢. وجوب البعثة والجواب عن شبهة البراهمة]

[٣١٥.] قال: وشبهةُ البراهمة باطلةٌ بما تقدّم.

أقول: شبهة البراهمة أن بعثة الأنبياء إما لأجل ما يُوافِقُ العقلَ، فلا حاجة فيه إليهم؛ أو ما يُخالِفُ العقلَ، وما يخالفه فغير[5] مقبول، فلا فائدة في بعثتهم.

وهذه الشبهة باطلة بما تقدّم من أن ما يُوَافِق العقلَ قسمان: ما يستقلّ العقل بإدراكه، وما لا يستقلّ بإدراكه، والحاجة إليهم في القسم الثاني.

[٣١٦.] قال: وهي واجبةٌ؛ لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية.

أقول: اختلفوا في أن البعثة واجبةٌ أم لا؟ فذهبت المعتزلة إلى الأول، واختاره المصنّف، وذهبت الأشاعرة إلى الثاني. واحتج المصنّف على المختار عنده بأن البعثة مشتملةٌ على اللطف في التكاليف العقلية؛ فإن الإنسان إذا كان واقفًا على التكاليف بحسب الشرع كان أقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية، وهذا ضروري. والوقوفُ على التكاليف بحسب الشرع موقوفٌ على البعثة، فتكون البعثة[6] مشتملةً على اللطف، واللطف واجب على الله تعالى.

ولا يخفى ما فيه من النظر.

وأما الأشاعرة فلا يوجبون البعثة؛ لما تقرّر من أصولهم، وهو أنه لا يجب على الله تعالى شيء أصلًا.

[٤. ٣. الصفات الواجبة للأنبياء]

[٣١٧.] قال: ويجب في النبي العصمةُ ليحصل الوثوق فيحصل الغرض، ولوجوبِ متابعته وضدّها، والإنكارِ عليه.

أقول: العصمة عند الأشاعرة هي القدرة على الطاعة أو عدم القدرة على المعصية، وعند المعتزلة هي لطفٌ لا يكون له[7] مع ذلك داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصيّة مع قدرته على ذلك، وعند الحكماء هي ملكةٌ لا تصدر عن[8] صاحبها معها المعاصي.

واتّفقت الأمة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا الفضيلية[9] من الخوارج، فإنهم اعتقدوا[10] جواز المعصية على الأنبياء، وأن المعصية كفرٌ. ومن الناس من يعتقد أنه يجوز للأنبياء أن يُظْهِرُوا الكفر على سبيل التقية. ومنهم من لا يجوّز الكفر ولا إظهاره[11] عليهم؛ لكنه جوّز الكبائر عليهم.

[1] و ح: لتعليمهم.
[2] ح - فإن معاشهم متوقف على الأخلاق والسياسات وتحصيل الأخلاق والسياسات متوقف على معرفتها وهي غير ضرورية فلابد من بعثة الأنبياء لتعلمهم الأخلاق والسياسات، صح هامش.
[3] ح: بها.
[4] ج و ح: فتجب.
[5] و: فهو غير.
[6] و - فتكون البعثة.
[7] ج - له.
[8] و: على.
[9] الفضيلية فئات من الأزارقة من الخوارج. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ١/ ١٤١؛ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، ص ٢١٩.
[10] ح ف + على.
[11] ط - ولا إظهاره.

ومنهم من لا يجوّز الكبائر عليهم؛ لكن[1] اختلفوا، فذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز منهم الإقدام على المعصية قصدًا، سواء كانت صغيرةً أو كبيرةً؛ بل يجوز منهم صدورها على سبيل السهوِ والنسيانِ[2] أو تركِ الأَوْلَى أو اشتباهِ المنهي بالمباح.

وأما قبل البعثة فهل يجوز عليهم فعل الكبيرة أو[3] لا؟ فذهب أكثر أهل السنة إلى جوازه، وذهبت الشيعة إلى أنه لا تجوز المعصية على الأنبياء -سواء كانت صغيرةً أو كبيرةً- قبل البعثة أو بعدها عمدًا أو سهوًا، واختاره المصنف، واحتج عليه **بأنه** تجب العصمة عن المعاصي مطلقًا في النبي لِيَحْصُلَ الوثوق بأقوالهم وأفعالهم، فيحصل الغرض من البعثة، وهو متابعة المبعوث إليهم له في أوامره ونواهيه؛ **وبأنه** لو صدر عن النبي معصيةٌ لوجب متابعته فيها؛ لأنه نبيٌّ، فتجب متابعة النبي فيما صدر عنه، ويجب ضدّ متابعته فيها، وهو مخالفته فيها؛ لأنه معصية، والمعصية لا يجوز متابعتها، فتلزم المتابعة وضدّها، وهو باطل؛ **وبأنه** / لو صدر عنه ذنبٌ لوجب الإنكار عليه؛ لأن النهي عن المنكر واجب، والإنكار على النبي يوجب إيذائه، وإيذاء النبي منهيٌّ عنه حرامٌ مُوجِبٌ للعقاب؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [الأحزاب، ٥٧/٣٣]. [٩٧ظ]

وفي هذه الوجوه نظرٌ؛ لأن المتابعة قبل البعثة غيرُ[4] واجبةٍ مطلقًا، وبعد البعثة أيضًا بالنسبة إلى الخصائص والمباحات والمندوبات غيرُ واجبةٍ، فكيف بالنسبة إلى ما صدر عنهم سهوًا من المعاصي، والإنكارُ على ما صدر عنهم سهوًا غيرُ جائزٍ.

والحق أنه يجوز قبل البعثة صدور المعاصي[5] عنهم كبيرةً أو صغيرةً سهوًا أو قصدًا؛ لكن على سبيل الندرة، يدلّ على ذلك قصّة موسى وإخوة يوسف.

وأما بعد البعثة فيجوز أن تصدر عنهم الصغائر التي لا تدلّ على خِسّة النفس سهوًا، يُعْلَم من أحوالهم المستفادة من الكتب الإلهية[6] والأحاديث النبوية.

[٣١٨.] **قال: وكمالُ العقلِ والذكاءِ والفطنةِ، وقوةُ الرأيِ، وعدمُ السهوِ، وكلُ ما ينفر عنه من دناءةِ الآباء وعَهْرِ الأمهات، والفظاظةِ والغلظةِ، والأُبْنَةِ وشبهِها، والأكلِ على الطريق وشبهِه.**

أقول: قد اعتُبِرَ في النبي صفاتٍ يجب أن يكون متّصفًا بها، كما يجب أن يكون معصومًا، وتلك الصفات هي كمالُ العقل، وكمالُ الذكاء، وكمالُ الفطنة، وقوةُ الرأي؛ فإن من لم يتصف بها لم يُرغَب في متابعته والانقياد لأوامره ونواهيه بخلاف المتّصف بها، وعدمُ السهو لئلا يقع الخبط فيما أمر به ونهى عنه، وأن يكون مُنزَّهًا عن دناءةِ الآباء وعَهْرِ الأمهات لئلا تنفر الطبائع عنه، وأن لا يكون فظًّا غليظَ القلب لئلا يَنْفَضُّوا من حوله، وأن يكون منزّهًا عن الأمراض المنفرة، مثل الأُبْنَة والجُذَام والبَرَص ونحوها، وأن يجتنب عما يكون هتكًا للمروءة، مثل الأكل في الطريق ونحوه، وبالجملة كل ما يدلّ على خِسّة[7] صاحبه.

[٤. ٤. طريق معرفة صدق النبي]

[٣١٩.] **قال: وطريقُ معرفةِ صدقِه ظهورُ المعجزة على يده، وهو ثبوتُ ما ليس بمعتادٍ أو نفيُ ما هو معتادٍ مع خرق العادة ومطابقة الدعوى.**

أقول: طريقُ معرفة صدق النبي في دعوى نبوته ظهورُ المعجزة على يده، وظهورُ المعجزة عبارةٌ عن ثبوتِ أمرٍ غيرِ معتادٍ أو نفيِ أمرٍ معتادٍ.[8] وإنما ذكر أحد الأمرين؛

[1] و ح: لكنهم.
[2] ح: أو النسـيان.
[3] ح: أم.
[4] ح: ليس.
[5] ح: المعصية.
[6] و - الإلهية.
[7] و: خفة.
[8] ج - أو نفي أمر معتاد، صح هامش.

لأن المعجزة كما تكون إتيانًا بغير[1] المعتاد قد تكون منعًا عن المعتاد، واحترز به عن مدعي النبوة الذي لم يأت بغير المعتاد[2] ولم يمنع المعتاد؛ فإنه لا يكون صادقًا في دعواه.

وقوله «مع مطابقة الدعوى» أي: الإتيان بغير المعتاد أو منع المعتاد يكون مطابقًا لدعواه لئلا يتخذ الكاذبُ معجزةَ مَنْ مضى حجةً لنفسه، وليتميز عن الإرهاص والكرامات؛ فإنهما لا يكونان مطابقين للدعوى؛ ضرورة عدم الدعوى.

والإرهاص إحداثُ أمر خارق للعادة دالٌّ[3] على بعثة نبي قبل بعثته،[4] أي: يكون ذلك الإحداث قبل بعثة النبي.

وقوله «مع خرق العادة» زيادةٌ يغني عنه قوله «ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد»؛ فإن[5] كل واحد منهما يكون خرقًا للعادة. والأولى أن يقال: المعجزة أمرٌ خارقٌ للعادة مقرونٌ بالتحدّي مع عدم المعارضة،[6] فالأمر الخارق للعادة يشمل الإتيان بغير المعتاد ونفي المعتاد، وبه يتميّز المدّعي عن غيره. وإنما قلنا: "مقرونٌ بالتحدّي" لئلا يتخذ الكاذبُ معجزةَ مَنْ مَضَى حجةً لنفسه، وليتميّز عن الإرهاص والكرامات. وإنما قلنا: "مع عدم المعارضة" ليتميز عن السحر والشعبذة. والتحدّي لغةً المماراةُ والمنازعةُ.

وإنما كان ظهور المعجزة طريقًا لمعرفة صدقه؛ لأنا نعلم بالضرورة أنه إذا قام إنسانٌ ذو أخلاقٍ مرضيةٍ عند الخواصّ والعوام، وادّعى أنه مبعوثٌ من عند[7] الله تعالى، وقال: الدليل على صدق قولي أن الله تعالى يُظْهِر على يَدَيَّ أمرًا خارقًا للعادة، وظهر، وقال: من لم يُصدِّقني فليأت بمثل ما ظهر على يَدَيَّ، وعجز مَنْ عداه عن ذلك -حصل للعقل يقينٌ تامٌّ بأنه صادق في دعواه.

[٤.٥. جواز ظهور الكرامات]

[٣٢٠.] قال: وقصّةُ[8] مريم وغيرها تُغطِي جوازَ ظهورها على[9] الصالحين، / ولا يلزم خروجه عن الإعجاز، ولا التنفير، ولا عدم التمييز، ولا إبطال دلالته، ولا العمومية. [٩٨و]

أقول: أراد أن يشير إلى جواز ظهور الكرامات. ذهب بعض المعتزلة إلى المنع من ظهور الكرامات على الصالحين. والحق جوازه، وهو المختار عند المصنّف، واحتج عليه: بقصّة مريم؛ فإنها تُفِيد ظهور الكرامات عليها.

قوله «ولا يلزم إلى آخره» إشارةٌ إلى أجوبةِ استدلالاتِ المانعين من الجواز.

تقرير الاستدلال الأوّل: أنه لو جاز ظهور الكرامات على غير الأنبياء لجاز ظهورها عليهم بالطريق الأولى، فيكثر وقوعها، وحينئذٍ تَخْرُجُ المعجزةُ عن كونها معجزةً؛ ضرورةَ كون كثرتها مانعةً عن أن تكون خارقةً للعادة.

تقرير الجواب: أنا لا نسلّم خروجها عن حدّ الإعجاز؛ فإن ظهورها على الأنبياء والأولياء لا يقتضي أن تتكثّر[10] بحيث تكون عادةً.

تقرير الاستدلال الثاني: أنه لو جاز ظهور الكرامات على غير الأنبياء لزم التنفير عن الأنبياء، والتالي باطل.

أما الملازمة فلأن المستدعي لوجوب طاعة الأنبياء ظهورُ المعجزةِ عليهم، فإذا شاركهم مَنْ لا تجب طاعته في جواز ظهور المعجزة عليه لهان[11] موقعُهم، فيؤدّي إلى عدم طاعتهم والنفرة عنها.

[1] ج ف: لغير.
[2] ج - واحترز به عن مدعي النبوة الذي لم يأت بغير المعتاد، صح هامش.
[3] ج: دل.
[4] ج - قبل بعثته؛ ح: بعثة.
[5] ح: لأن.
[6] هذا التعريف للمعجزة هو تعريف الرازي في المحصل. انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، ص ٢٠٧.
[7] ج - عند.
[8] ج: قصة.
[9] و ح + يد.
[10] ج: يكون.
[11] ط: هان.

تقرير الجواب: أنا لا نسلّم أنه لو شاركهم[1] مَنْ لا تجب طاعته في ذلك لهان موقعهم، فإنه كما لا توجب مشاركةُ نبيٍ آخَرَ في ذلك الإهانةَ كذلك[2] لا توجب مشاركةُ الصالحين في ذلك[3] الإهانةَ.

تقرير الاستدلال الثالث: أن تمييز الأنبياء[4] عن غيرهم إنما هو بسبب ظهور المعجزة عليهم؛ إذ الأمّة تشاركهم في الإنسانية ولوازمها، فلو لا ظهور المعجزة عليهم لما تميّزوا عن غيرهم، فإذا ظهر المعجزة على غيرهم لزم عدم التمييز.[5]

تقرير الجواب: أن امتياز النبي يحصل باقتران[6] دعوى النبوة بالظهور دون غيره. وأيضًا: لا نسلّم أنهم لو شاركوا غيرَهم في ظهور المعجزة لشاركوه في جميع الأمور حتى يلزمَ عدمُ الامتياز.

تقرير الاستدلال الرابع: أنه لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لبطلت دلالتها على صدق النبي، والتالي باطل.[7]

أما الملازمة فلأن ظهور المعجزة على غيره ينافي اختصاصه بها، فلا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيره بالمعجزة.

تقرير الجواب: أن اقتران المعجزة بالدعوى مختصٌّ بالنبي دون غيره، فإذا ظهر المعجزة[8] على شخصٍ مقترنةً بالدعوى علمنا صِدقَه، وإن لم تقترن بالدعوى لم نحكم بنبوته؛ فإن المعجزة لا تدلّ على النبوة ابتداءً؛ بل تدلّ على صدق الدعوى.

تقرير الاستدلال الخامس: أنه لو جاز ظهور المعجزة على صادقٍ[9] غيرِ نبيٍّ لجاز ظهورها على كل صادق، فتلزم عموميةُ ظهور المعجزة.

تقرير الجواب: أنا لا نسلّم أنه إذا جاز ظهورها على صادقٍ غيرِ النبيّ جاز ظهورها على كل صادق غيره؛ فإنه يجوز أن يكون جواز الظهور مخصوصًا ببعض الصادقين من عباده الصالحين.

[٤.٦. جواز الإرهاص]

[٣٢١.] قال: ومعجزاتُه قبل النبوة تُعْطِي الإرهاصَ.

أقول: اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الإرهاص، فمن منع ظهور الكرامات على غير الأنبياء منع من[10] ذلك إلا طائفة منهم. وأما الذين جوّزوا الكرامات على غيرهم جوّزوا ظهور المعجزة على سبيل الإرهاص، واختاره المصنف، واحتجّ عليه بظهور المعجزات على الرسول قبل نبوته، مثل انكسار إيوَانِ كِسْرى،[11] وانطفاءِ نار فارس،[12] وقصةِ أصحاب الفيل،[13] وتسليمِ الأحجار عليه.[14]

[٤.٧. جواز إظهار المعجزة على العكس]

[٣٢٢.] قال: وقصّةُ مسيلمة وفرعون وإبراهيم[15] تُعْطِي جواز إظهار المعجزة على العكس.

أقول: اختلفوا في أنه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم إظهارًا لكذبهم؟ فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الأنبياء

[1] ح + فيها.
[2] ح: فكذلك.
[3] ف: تلك.
[4] ج: للأنبياء.
[5] ج: التميز.
[6] ح - باقتران، صح هامش.
[7] ج: ظاهر الفساد.
[8] و - تقرير الجواب أن اقتران المعجزة بالدعوى مختص بالنبي دون غيره فإذا ظهر المعجزة.
[9] و: صدق.
[10] ط - من.
[11] انظر: دلائل النبوة للبيهقي، ١٢٦/١.
[12] انظر: دلائل النبوة للبيهقي، ١٢٦/١.
[13] الفيل، ١٠٥/١-٥.
[14] صحيح مسلم، فضائل ١.
[15] ح: عمّ إبراهيم.

منعوا من ذلك، والذين جوّزوا ظهور الكرامات على غير النبي جوّزوا ذلك، واختاره المصنّف، واحتجّ عليه بالوقوع؛ فإن الوقوع دليل الجواز.

ومما وقع ما نُقِل عن مسيلمة الكذاب أنه لما ادّعى النبوة، فقيل له:[1] إن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لأعور فارتدّ بصيرًا، فدعا مسيلمةُ لأعور فذهبت عينُه الصحيحةُ.[2] وكما نُقِلَ أن فرعون لما ضرب موسى عليه السلام لبني إسرائيل طريقًا في البحر يَبَسًا قال فرعون:[3] "أنا أيضًا أمشي[4] على هذا الطريق"، فاتَّبَعَهُم / بجنوده، [٩٨ظ] فغشيهم الموج، فأُغْرِقوا جميعًا.[5] وكما نُقِلَ أن إبراهيم عليه السلام لما جعل الله[6] عليه النارَ بردًا وسلامًا قال عمُّه: "أنا أجعل النار على نفسي بردًا وسلامًا"، فجاءته نارٌ، فأَحرَقَتْ لحيتَه.

[٤.٨. وجوب البعثة في كل وقت]

[٣٢٣.] قال: ودليل الوجوب يُعْطِي العموميّةَ، ولا تجب الشريعةُ.[7]

أقول: اختلفوا في أنه هل تجب البعثة في كلِّ وقتٍ بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي؟ فقالت الأشاعرة: لا تجب البعثة في كل زمان بناءً على نفي الحُسن والقُبح العقليين. وقالت الإمامية: تجب البعثة في كل زمان، واختاره المصنّف، واحتجّ عليه بأن الدليل الدالّ على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت؛ لأن الحثّ على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل إلا بالبعثة، فتكون لطفًا، فتكون واجبةً في جميع الأوقات.

واختلفوا في أنه هل تجب الشريعة للنبي المبعوث؟ فذهب أبو علي وأتباعه إلى أنه يجوز بعثة[8] النبي لتأكيد ما في العقول، ولا تجب أن يكون له شريعةٌ. وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه لا يجوز أن يُبْعَث النبي إلا[9] بشريعة؛ لأن العقل كافٍ في العلم بالعقليات، فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم أن تكون بعثته عبثًا.

أجاب المصنّف بأنه يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت على نوعٍ من المصلحة بأن يكون العلم بنبوته ودعوته إياهم إلى ما في العقول مصلحةً لهم، فلا تكون البعثة[10] عبثًا.

[٤.٩. إثبات نبوة نبينا محمد -عليه الصلاة والسلام-]

[٣٢٤.] قال: وظهورُ معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يدلّ على نبوته. والتحدّي مع الامتناع وتوفّر الدواعي يدلّ على الإعجاز، والمنقول معناه متواترًا من المعجزات يَعْضُدُه.

أقول: لما فرغ من البحث في النبوة شرع في إثبات نبوة نبينا محمد -عليه الصلاة والسلام-، فنقول: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، خلافًا لليهود والنصارى والمجوس وبعض الدهرية.

والوجه فيه: أنه -عليه الصلاة والسلام- ادّعى النبوة، واقترن به ظهورُ المعجزة، وكل من كان كذلك كان نبيًا. وإنما قلنا: "إنه ادّعى النبوة" للتواتر. وإنما قلنا: "إنه اقترن بادّعائه النبوة[11] ظهورُ المعجزة"؛ لأنه اقترن بادّعائه ظهور معجزة[12] القرآن وغيره. أما أنه[13] أتى بالقرآن فبالتواتر. وأما أنه مُعْجِزٌ فلأنه تَحَدَّى به فصحاءَ العرب وبلغائَهم؛ لقوله تعالى ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة، ٢٣/٢]،

[1] و – له.
[2] انظر ما نقل عن مسيلمة الكذاب: تاريخ الرسل والملوك للطبري، ٢٨٤/٣.
[3] ح – فرعون.
[4] ج: أنا أمر أيضًا؛ ح: إنا أيضًا نمر.
[5] و ح – جميعا. | انظر لغرق فرعون: البقرة، ٥٠/٢؛ الأعراف، ١٣٦/٧؛ الأنفال، ٥٤/٨؛ يونس، ٩٠/١٠؛ الإسراء، ١٠٣/١٧؛ طه، ٧٧/٢٠–٧٨؛ الشعراء، ٦١/٢٦–٦٦.
[6] ج – الله.
[7] ج: شريعته.
[8] ط: بعثه.
[9] و – إلا.
[10] ف: بعثه.
[11] ج – النبوة.
[12] ج – لأنه اقترن بادعائه ظهور معجزة، صح هامش.
[13] ح: لأنه.

وقولِه تعالى ﴿فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [هود، ١٣/١١]، وامتنعوا عن معارضته مع تَوَفُّرِ دواعيهم على معارضته إظهارًا لفصاحتهم وبلاغتهم وإلزامًا له -عليه الصلاة والسلام-، وامتناعُهم مع توفّر الدواعي يدلّ على الإعجاز.

وأما أنه أتى بغير القرآن من المعجزات فلأنه نُقِلَ عنه معجزاتٌ كثيرةٌ كنُبُوعِ[١] الماء من بين أصابعه،[٢] وإشباعِ الخلق الكثير من الطعام اليسير،[٣] ومكالماتِ الحيوانات العجم.[٤] وكلّ واحد من هذه وإن لم يتواتر بخصوصه؛ لكن القدر المشترك بينها[٥] يكون متواترًا، فيكون المنقول معناه متواترًا، فيكون إعجاز القرآن معتضدًا بالمنقول معناه متواترًا.

[٤.١٠. إعجاز القرآن]

[٣٢٥.] قال: وإعجاز القرآن قيل لفصاحته، وقيل لأسلوبه وفصاحته، وقيل لصرفه، والكلُّ مُحتمَلٌ.

أقول: اختلفوا في إعجاز القرآن، فذهب طائفة[٦] إلى أنه مُعْجِزٌ في فصاحته، فإنه بلغ في الفصاحة إلى حدّ عجز البلغاء والفصحاء عن أن يركّبوا[٧] كلامًا تبلغ فصاحته إلى حدّ فصاحة القرآن. وقيل:[٨] إنه مُعجِزٌ في أسلوبه وفصاحته معًا؛ فإنه أسلوبٌ خاصٌّ فصيحٌ عَجَزَ الفصحاء والبلغاء عن مثل هذا الأسلوب على وجهٍ يكون فصيحًا. وقيل:[٩] إنه مُعجِزٌ لصرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن إيراد المعارضة. وكلُّ ذلك مُحتمَلٌ.

[٤.١١. ردّ قول اليهود بأن شريعة موسى مؤبّدة]

[٣٢٦.] قال: والنسخُ تابعٌ للمصالح، وقد وَقَع حيثُ حُرِّم على نوح عليه السلام بعضُ ما أُحِلَّ لمن تقدّم، وأُوجِبَ الخِتَان بعد تأخير،[١٠] وحُرِّم الجمع بين الأختين وغير ذلك من الأحكام.

أقول: أراد أن يشير إلى رَدِّ[١١] قولِ اليهود حيث قالوا: شريعةُ موسى مُؤبَّدةٌ؛ لأن النسخ باطلٌ؛ لأن المنسوخ إن كان متضمّنًا لمفسدة كان الأمر به قبيحًا، وإن لم يكن متضمّنًا لمفسدة كان رفعه قبيحًا، فثبت أن النسخ باطل، وإذا بطل النسخ يلزم أن تكون شريعةُ موسى مُؤبَّدةً.

تقرير الردّ بناء على قول المعتزلة: أن الأحكام تابعة للمصالح، فإن الأحكام إذا كانت تابعةً[١٢] للمصالح، والمصالح تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات، فإن الحكم يجوز أن يكون فيه مصلحةٌ بالنسبة إلى شخصٍ ووقتٍ دون شخصٍ آخَرَ وسائرِ الأوقات.

[٩٩و] وقد أَكَّد جوازَ النسخ / ووقوعُه[١٣] عند اليهود، فإنه جاء في التوراة أن الله تعالى حَرَّم على نوح عليه السلام بعضَ ما أُحِلَّ لقومٍ قبله، فإنه جاء في التوراة أن الله تعالى قال لآدم عليه السلام وحوّاء قد أُحِلَّ لكما كلُّ ما دَبَّ على وجه الأرض»، وقد حُرِّم على نوح بعضُ الحيوانات؛ وأنه قد أَوْجَبَ الختانَ على الفور على الأنبياء المتأخرين عن نوح، مع أنه قد أباح تأخيرَه على نوح؛ وأنه أَبَاحَ الجمعَ بين الأختين على نوح عليه السلام، وحَرَّمَه على موسى عليه السلام؛ وغيرُ ذلك من الأحكام التي كانت متحقّقةً قبل موسى، ثم رُفِعَتْ في شريعة موسى عليه السلام.

---

[١] ج: كينوع.
[٢] صحيح البخاري، وضوء ٣٢؛ صحيح مسلم، فضائل ٥.
[٣] صحيح البخاري، مناقب ٢٥؛ صحيح مسلم، أشربة ١٤١، ١٤٢.
[٤] صحيح مسلم، سلام ٤٥.
[٥] ح: بينهما.
[٦] نسبه الرازي إلى الجاحظ. انظر: **نهاية العقول** للرازي، ٥١٧/٣؛ ونسبه الحلي إلى أبي علي وأبي هاشم الجبائي. انظر: **كشف المراد** للحلي، ص ٣٣٥.
[٧] ج - أن يركبوا.
[٨] نسبه الحلي إلى أهل الحق. انظر: **كشف المراد** للحلي، ص ٣٣٥. وهو قول الباقلاني ومن تابعه. انظر: **الإنصاف** للباقلاني، ص ٥٩-٦٠.
[٩] وهو قول النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة. انظر: **نهاية العقول** للرازي، ٥١٧/٣؛ **كشف المراد** للحلي، ص ٣٣٥.
[١٠] ط: تأخيره.
[١١] ج - رد، صح هامش.
[١٢] ج - تابعة.
[١٣] ف: بوقوعه.

[٣٢٧.] قال: وخَبَرُهم عن موسى عليه السلام بالتأبيد مختلفٌ، ومع تسليمه لا يدلّ على المراد قطعًا.

أقول: ذهب جماعة من اليهود إلى جواز النسخ عقلًا؛ لكن منعوا[١] نسخَ شريعة موسى عليه السلام، بناءً على ما رُوِي عنه عليه السلام أنه قال: "تمسّكوا بالسبت أبدًا" ودوام السبت يدلّ على بقاء شريعته دائمًا.

أجاب المصنف عنه[٢] بأن هذا الخبر مختلف فيه.

قيل: إنه اختلقه[٣] ابن الراوندي.[٤]

وعلى تقدير تسليمه، أي: على تقدير تسليم نقل هذا الخبر عن اليهود لا يدلّ على دوام[٥] شريعته قطعًا؛ لأنه غير متواتر؛ لأنه انقطع تواترهم زمان بختنصر؛[٦] فإنه استأصلهم وأفناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر.

[١٢.٤. عموم نبوة النبي -عليه الصلاة والسلام-]

[٣٢٨.] قال: والسمعُ دلّ على عموم نبوته -عليه الصلاة والسلام-. وهو أفضل من الملائكة، وكذا غيرُه من الأنبياء، لوجود المضادّ للقوة العقلية وقَهْرِه على الانقياد عليها.

أقول: الدلائل السمعية دالّةٌ على عموم نبوته -عليه الصلاة والسلام-، أي: على أنه مبعوث إلى جميع الناس، مثل قوله تعالى ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ، ٢٨/٣٤]، ومثل قوله -عليه الصلاة والسلام-: «بُعِثْتُ إلى الأسود والأحمر».[٧]

واختلفوا في أن الأنبياء أفضل من الملائكة أم لا؟ واختار المصنّف أن الأنبياء أفضل،[٨] وإليه أشار بقوله «وهو» أي: محمد صلى الله عليه وسلم «أفضل من الملائكة وكذا غيره»، واحتجّ عليه بأن الأنبياء وُجِدَ فيهم القُوَى المضادّةُ للقوة العقلية الصارفةُ عن الكمالات الحقيقية والمعارف الإلهية -مثل قوة الشهوة والغضب- والموانعُ الداخلةُ والخارجةُ -مثل الخيالية والوهمية ونحوهما-،[٩] فإن أكثر أحكام[١٠] هذه القوى يُضادّ حكمَ القوة العقلية، ويمانعها، وليس للملائكة شيءٌ من ذلك، فتكون طاعتُهم أشقَّ من طاعة الملائكة؛ لأنهم يحتاجون إلى قهرِ تلك القوى والإعراضِ عن مقتضاها، وإذا كانت طاعتهم أشقّ كانت أفضل؛ لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «أفضل الأعمال أحمزها»،[١١] فكانوا أفضل.

[١] ج + جواز.
[٢] ف - عنه.
[٣] و: اختلق.
[٤] هو أبو الحسن أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الراوندي (ت. ٣٠١/٩١٣-٩١٤[؟])، من أهل مرو الروذ، سكن بغداد، وكان من متكلّمي المعتزلة، ثم فارقهم، وصار ملحدًا زنديقًا، له عدة تصانيف، منها فضيحة المعتزلة. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ١٥١/٨.
[٥] ج - دوام، صح هامش.
[٦] أشهر ملك بابل، ملك سنة ٦٠٦ قبل الميلاد، غزا بني إسرائيل، وانتصر عليهم، وفي ذلك الزمان تفرّقت بنو إسرائيل. انظر: تاريخ الرسل والملوك للطبري ٥٣٨/١-٥٣٩.
[٧] صحيح مسلم، المساجد ٣؛ سنن الدارمي، سير ٢٨.
[٨] ح - من الملائكة أم لا واختار المصنف أن الأنبياء أفضل، صح هامش.
[٩] و ح: وغيرهما.
[١٠] ج - أحكام.
[١١] في الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي بلفظ «أفضل العبادة أحمزها»، وقال: "لا يعرف". رقم ٢٥، ص ٥١. وكذا في كشف الخفاء للعجلوني، ١٧٥/١.

[٥. المقصد الخامس:]

[في الإمامة]

[١.٥. تعريف الإمامة وحكم نصبها]

[٣٢٩.] قال: المقصد الخامس في الإمامة. الإمام لطفٌ، فيجب نصبُه على الله تعالى تحصيلًا للغرض. والمفاسدُ معلومةُ الانتفاء، وانحصارُ اللطف فيه معلومٌ للعقلاء. ووجوده لطفٌ، وتَصرُّفُه لطفٌ آخر، وعدمُه مِنَّا.

أقول: لما فرغ من المقصد الرابع شرع في المقصد الخامس الذي هو في الإمامة.

الإمامة عبارة عن خلافةِ شخصٍ من الأشخاص للرسول عليه الصلاة والسلام في إقامةِ قوانين الشريعة وحفظِ حوزة الملّة على وجهٍ يجب اتباعه على كافة الأمة.

واختلفوا في أن نصب الإمام هل هو واجب أم لا؟ وعلى تقدير الوجوب هل هو واجب عقلًا أم[١] سمعًا؟ وعلى التقديرين هل هو واجب على الله تعالى أو على الناس؟ فذهب أهل السنة والأشاعرة إلى أنه واجب على الناس سمعًا. وذهب أبو الحسين البصري والبغداديون من المعتزلة إلى أنه واجب على الناس عقلًا. وذهب بعض المعتزلة إلى أنه واجب على الله تعالى سمعًا. وذهبت الإمامية إلى أنه واجب على الله عقلًا، واختاره المصنف. وذهبت الخوارج إلى أنه غير واجب مطلقًا. وذهب أبو بكر الأصم[٢] إلى أنه لا يجب مع الأمن؛ لعدم الحاجة إليه، وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن. وذهب الفُوَطي[٣] وأتباعه إلى عكس ذلك، أي: إنما يجب عند العدل والأمن؛ إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام، ولا يجب عند ظهور الفتن، فإنه ربما كان نصبه سببًا لزيادة الفتن؛ لاستنكافهم عنه.

واحتجّ المصنف بأن «الإمام لطفٌ، فيجب نصبُه على الله تعالى». أما أنه لطف فلأنه مقرّب من الطاعة ومبعّد عن المعصية؛ وذلك لأن العقلاء يعلمون بالضرورة أنه إذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش،[٤] ويزجرهم عن المعاصي، ويحثّهم على الطاعات كانوا إلى الصلاح / أقرب ومن الفساد أبعد. وأما أن اللطف واجبٌ على الله تعالى فلِمَا تقدّم. [٩٩ظ]

وفيه نظر؛ إذ لا نسلم أن اللطف واجب على الله تعالى؛ إذ يمتنع[٥] وجوب شيء على الله تعالى.

قوله «والمفاسد معلومة الانتفاء» إشارة إلى جوابِ دَخَلٍ مُقدَّر.

تقريره: أن كون الإمام لطفًا لا يكفي في وجوب نصبه على الله تعالى ما لم يعلم انتفاء المفاسد؛ إذ ظَنُّ انتفاء المفاسد غير كافٍ في الوجوب على الله تعالى، فيجوز أن يكون نصب الإمام متضمّنًا لمفاسد لا نعلمها، فلا يكون النصب واجبًا على الله تعالى.

تقرير الجواب: أن انتفاء المفاسد في نصب الإمام معلوم؛ لأن المفاسد محصورة معلومة لنا؛ لأن الاجتناب عن المفاسد واجب علينا، وإنما يكون واجبًا علينا إذا علمناها؛ إذ التكليف بغير المعلوم محال، والمفاسد المعلومة لنا منتفية عن نصب الإمام، فيكون اللطف خالصًا عن شوب[٦] المفاسد،[٧] فيكون واجبًا على الله تعالى.

[١] ط: أو.
[٢] هو عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم (ت. ٢٠٠هـ/٨١٦م)، من شيوخ معتزلة البصرة، فقيه ومفسر، له تفسير وكتب أخرى. انظر: **الأعلام** للزركلي، ٣/٣٢٣؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٩/٤٠٢.
[٣] هو هشام بن عمرو، أبو محمد الفوطي (ت. ٢٢٥هـ/٨٤٢م [؟])، من معتزلة البصرة؛ قال الجنة والنار غير مخلوقتين الآن. انظر: **الوافي بالوفيات** للصفدي، ٢٧/٢١١؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٠/٥٤٧.
[٤] ح: والتهارج.
[٥] ح: يمنع.
[٦] و: ثبوت.
[٧] ح: المقاصد.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن جميع المفاسد معلوم لنا. قوله «لأن[1] الاجتناب عنها واجب علينا» قلنا: إنما يجب علينا الاجتناب عن المفاسد التي عرفناها. أما المفاسد التي لا نعرفها فلا يجب علينا الاجتناب عنها.

قوله «وانحصار اللطف فيه معلوم» أيضًا إشارة إلى جواب دَخَل مقدّر.

تقريره: أن الإمام إنما يجب نصبه إذا انحصر اللطفُ فيه، وهو ممنوع، فإنه يجوز أن يكون هناك لطفٌ آخر يقوم مقامَ نصبِ الإمام، فلا يتعيّن نصب الإمام لتحقّق اللطف.

تقرير الجواب: أن[2] انحصار اللطف على الوجه الذي ذكرناه[3] في نصب الإمام معلومٌ للعقلاء.

قوله «ووجوده لطفٌ، وتَصرُّفُه لطفٌ آخر، وعدمُه مِنّا» أيضًا إشارة إلى جواب دَخَل مقدّر.

تقريره: أن الإمام إنما يكون لطفًا إذا كان متصرّفًا بالأمر والنهي، وأنتم لا تقولون به.

تقرير الجواب: أن وجود الإمام في نفسه لطفٌ؛ لأنه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان، وتَصرُّفُه لطفٌ آخر، وعدمُ اللطف الكامل منا لا من الله تعالى ولا من الإمام؛ فإن اللطف إنما يتمّ بمساعدته والنصرة له، وقبول أوامره وامتثال قوله، فإذا لم تُفعَل هذه كان عدم اللطف الكامل منا.

[٥.٢. عصمة الإمام وإمامة المفضول]

[٣٣٠.] قال: وامتناعُ التسلسل يُوجِبُ عصمتَه، ولأنه حافظٌ للشرع، ولوجوب الإنكار لو أَقدَمَ على المعصية فيُضَادُّ أمرَ الطاعة، ويفوت الغرض من نصبه، ولانحطاطِ درجتِه عن أقلّ العوام.

أقول: اختلفوا في وجوب[4] عصمة الإمام، فذهبت الإمامية والإسماعيلية إلى وجوبها،[5] والباقون بخلافه. واختار المصنف الأول، واحتج عليه بوجوه:

الأول: أنه لو لم تجب عصمة الإمام لزم التسلسل، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أن المستدعي لوجوب نصب الإمام جواز الخطأ على الناس، فلو كان هذا المستدعي ثابتًا في حقّ الإمام وجب أن يكون له إمامٌ آخر، فإما أن ينتهي إلى إمامٍ لا يجوز الخطأ عليه، وهو المطلوب، أو يتسلسل.

الثاني: أن الإمام حافظ للشرع، وكل من كان حافظًا للشرع وجب أن يكون معصومًا.

أما الصغرى فلأن الشرع لابدّ له من حافظ، وحافظه لا يكون كتابًا ولا سنة؛[6] لأن الكتاب والسنة غير مشتمل على جميع الأحكام التفصيلية، ولا الإجماع؛ لأن كل واحد من أهل الإجماع يجوز عليه الخطأ، وعلى[7] تقدير أن لا يكون المعصوم فيهم، فجميعهم يجوز عليه الخطأ، ولا القياس؛[8] لبطلان القول به، وعلى تقدير التسليم فليس بحافظٍ للشرع، ولا البراءة الأصلية؛ لأنه لو وجب المصير إليها لما وجب بعثة الأنبياء، فلم يبقَ إلا الإمام.

وأما الكبرى فلأنه[9] لو[10] جاز عليه الخطأ لم يبق فرقٌ.[11]

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه إذا جاز الخطأ على كل واحد من أهل الإجماع جاز على الجميع كذلك؛ إذ يجوز أن يكون إجماعهم[12] وتوافقهم سببًا لعدم جواز الخطأ عليهم؛

[1] و- لأن.
[2] و - أن.
[3] و: ذكرنا.
[4] و - من نصبه ولانحطاط درجته عن أقل العوام أقول اختلفوا في وجوب، صح هامش.
[5] ج: وجوبه.
[6] و ح - ولا سنة.
[7] ج و: على.
[8] و + والاستحسان.
[9] ج - وأما الكبرى فلأنه.
[10] ج: فلو.
[11] و ح - وأما الكبرى فلأنه لو جاز عليه الخطأ لم يبق فرق، صح هامش.
[12] ف: اجتماعهم.

يدلّ على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام «رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان»،[1] وقوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمّتي على الضّلالة».[2]

وأيضًا: لم لا يجوز أن يكون الحافظ مجموعَ الكتاب والسنة والإجماع والقياس والبراءة الأصلية؟

الثالث: أنه لو وقع منه الخطأ لوجب الإنكار،[3] وذلك ينافي أمر الطاعة، والثاني متعيّن؛ لقوله تعالى ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء، ٤/٥٩].

الرابع:[4] لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الإمام، والتالي / ظاهر الفساد. [١٠٠و]

بيان الملازمة: أن الغرض من نصبه امتثالُ أوامره والانزجارُ عما نهى عنه[5] واتباعُه فيما يفعله، فلو وقع منه المعصية لم يجب شيء من ذلك، وذلك مناقض للغرض من نصبه.

الخامس: لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقلَّ درجة من[6] العوام؛ لأن عقله أسدّ،[7] ومعرفته بالله وعقابِه وثوابِه أكثر، فلو وقع منه[8] المعصية كان أقلَّ حالًا من العوام، وذلك باطل.

وفي هذه الوجوه نظرٌ لا يخفى على من له أدنى فطانة.

[٣٣١.] قال: ولا تُنَافِي العصمةُ القدرةَ.

أقول: القائلون بالعصمة اختلفوا في أن المعصوم هل يتمكّن من فعل المعصية أم لا؟ فمنهم من زعم أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعصية. ومنهم من زعم أنه يكون متمكّنًا من المعاصي. ومن الأوائل من زعم أنه المختص في بدنه أو نفسه بخاصيةٍ تقتضي امتناعَ إقدامِه على المعاصي.

واختار المصنف المذهب الثاني،[9] واحتجّ[10] بأن العصمة لا تنافي القدرةَ على المعصية؛ بل المعصوم لابدّ وأن يكون قادرًا على فعل المعصية؛ وإلا لما استحقّ الثواب على الاجتناب عن المعاصي، ولما كان مكلّفًا.

[٣٣٢.] قال: وقُبْحُ تقديمِ المفضول معلومٌ، ولا ترجيحَ في المساوي.

أقول: اختلفوا في أن[11] الإمام هل يجب أن يكون أفضل من رعيته أم لا؟ ذهب أكثر أهل السنة إلى أنه لا يجب أن يكون أفضل. وذهبت الإمامية إلى أنه يجب. واختاره المصنف.

واحتجّ عليه بأنه لو لم يكن الإمام أفضل من رعيته فلا يخلو إما أن يكون مساويًا أو مفضولًا، وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلًا؛ يدلّ عليه[12] قوله تعالى ﴿أَفَمَن يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهۡدَىٰۖ فَمَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ﴾ [يونس، ١٠/٣٥]، والمساوي لا ترجيح له، فيستحيل تقدّمه[13] على غيره بالإمامة.

وللقائل أن يقول: إذا كان المفضول موصوفًا بصفاتٍ يصلح بسببها لأنْ يقوم بأمر الإمامة لا يَقبُحُ تقديمُه، لا عقلًا ولا شرعًا.

وأيضًا: الإمامة منصبٌ من المناصب الشرعية، كالإمامة في الصلاة، فلو امتنع إمامة المفضول مع وجود الفاضل لكانت إمامة المفضول في الصلاة ممتنعةً مع وجود الفاضل، والتالي باطل بالإجماع.

---

[1] أخرجه ابن ماجه في رواية بلفظ «إنّ الله قد تجاوز عن أمّتي الخطأ، والنّسيان، وما استكرهوا عليه»، وفي رواية أخرى بلفظ «إنّ الله وضع عن أمّتي إلخ.». انظر: سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق ١٦.

[2] أخرجه ابن ماجه بلفظ «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم». انظر: سنن ابن ماجه، كتاب الفتن ٨.

[3] ط + عليه.

[4] ط + أنه.

[5] ج: نهاه.

[6] ف - من.

[7] و: أشد.

[8] و - منه.

[9] ج و ف: الأول.

[10] ط + عليه.

[11] ج - أن، صح هامش.

[12] ج - عليه، صح هامش.

[13] ط: تقديمه.

بيان الملازمة: أن الامتناع إنما كان لقُبْحِ تقدّمِ الأدنى على الأعلى، والنفرةِ المانعة من المتابعة، ويلزم من ذلك امتناع تقدّم المفضول على الفاضل في الصلاة.

وأيضًا: لو لم يوجد من أهل الإمامة إلا شخصان، أحدهما أفقه، والآخر أعرف بالسياسةِ وأمورِ الإمامة - فإما أن يُجعَل كلٌّ[1] منهما إمامًا، أو يجعل أحدهما[2] دون الآخر، أو لا هذا ولا ذاك. والأول محال بالاتفاق، والثالث أيضًا باطل؛ لامتناع خلو الزمان عن الإمام، فلم يبقَ إلا القسم الثاني، وأيًّا ما كان[3] يلزم تقديمُ[4] المفضول بالنسبة إلى ما اختصّ به الآخر.

[٣.٥. التنصيص على الإمام]

[٣٣٣.] قال: والعصمةُ[5] تقتضي النصّ. وسيرتُه عليه الصلاة والسلام.

أقول:[6] اتفق المسلمون على أن ما ثبت به الإمامة لا يخرج عن التنصيصِ، واختيارِ الأمة،[7] والدعوةِ إلى الله تعالى ممن هو من[8] أهل الإمامة، مع اتفاقهم على أنه لو وجد التنصيص من الرسول -عليه الصلاة والسلام- على شخصٍ -أو من الإمام- ثبت كونُ المنصوص عليه إمامًا.

ثم اختلفوا فذهبت الإمامية وأكثر طوائف الشيعة إلى أنه لا طريق غير التنصيص من الرسول -عليه الصلاة والسلام- أو الإمام. واختاره المصنف. وذهبت الأشاعرة والمعتزلة وجميع أهل السنة والجماعة إلى أن اختيار الأمة أيضًا طريقٌ في إثبات[9] الإمامة. وذهبت الجارودية إلى أن الإمام في ولد الحسن والحسين شورى، فمن خرج منهم داعيًا إلى الله تعالى وكان عالمًا فاضلًا فهو إمام. وقد اتفق أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة والإمامية على إبطال هذا الطريق غير الجبائي.

واحتجّ المصنف على ما اختاره بأن العصمة تقتضي النصّ على الإمام. بيان ذلك: أن الإمام يجب أن يكون معصومًا، والعصمة من الأمور الخفية التي لا يعلمها إلا الله تعالى، فيجب أن يكون نصبه من عند الله تعالى؛ إذ هو عالم بالخفيات[10] والسرائر دون غيره.

[١٠٠ظ] وبأنه عُلِمَ من سيرة / النبي -عليه الصلاة والسلام- إشفاقُه للأمة، كالوالد بالنسبة إلى أولاده، وإليه أشار بقوله «إنّما أنا لكم مثل الوالد لولده»،[11] وإرشادُهم إلى أشياء جزئية، مثل الأمور المتعلّقة بقضاء الحاجة، وأنه -عليه الصلاة والسلام- إذا سافر من المدينة يومًا أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين. ومَنْ هذه سيرتُه كيف يُهمِل أمّته،[12] ولا يرشدهم إلى من يتولّى أمرَهم[13] الذي هو أجلّ الأشياء وأنفعها، وأعمّها فائدةً وأسناها،[14] فلابدّ من سيرته التنصيصُ على من يتولّى أمرَهم بعده.

ولقائل أن يقول على الأول: لا نسلم أن الإمام يجب أن يكون معصومًا. ولئن سلّم وجوب كونه معصومًا فيجب كونه معصومًا ظاهرًا أو في نفس الأمر، والثاني ممنوع، والأول مسلم. ولئن سلم أنه يجب[15] كونه[16] معصومًا في نفس الأمر؛ لكن لا نسلم أن معرفته تتوقّف على التنصيص.

وعلى الثاني: أن إشفاق النبي -عليه الصلاة والسلام- مسلم؛ ولكن لا نسلم أنه يقتضي أن يكون له نصٌّ على الإمام، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن

[1] ج + واحد.
[2] ط + إماما.
[3] ج - ما كان، صح هامش.
[4] ح: تقدم.
[5] ج: العصمة.
[6] ج - أقول، صح هامش.
[7] ج - على أن ما ثبت به الإمامة لا يخرج عن التنصيص واختيار الأمة، صح هامش.
[8] ف - من.
[9] و: اختيار.
[10] ط: الخفيات.
[11] سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها ١٦.
[12] و - أمته.
[13] ح + بعدهم.
[14] ج - وأسناها.
[15] و - أنه يجب.
[16] ج: أن يكون.

عدم التنصيص إشفاقًا عليهم؛ لجواز أن تكون المصلحة في عدم التنصيص. وأيضًا: المواظبة على الاستخلاف حالَ حياته[1] لا يقتضي[2] وجوب الاستخلاف والتنصيص عليه، وعلى تقدير الوجوب في حال حياته لا يقتضي الوجوب بالنسبة إلى ما بعد موته؛ لجواز أن يكون مكلّفًا بأحد الأمرين دون الآخر.

والذي يدلّ على أن[3] القول بوجوب التنصيص باطلٌ أنه لو نصّ النبي -عليه الصلاة والسلام- على أحدٍ فلا يخلو إما أن يكون التنصيصُ بمَشْهَدِ جماعةٍ يُتصوَّرُ عليهم التواطؤُ على الخطأ أو لا. فالأول باطل بالاتفاق، والثاني أيضًا باطل؛ لأن العادة تقتضي باستحالة تَوَاطُئِهم على عدم نقله، فيستحيل عدم نقلهم؛ لكن لم ينقلوه، وإلا لكان[4] شائعًا ذائعًا، ولو كان كذلك لما وقع اختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد اختلفوا، فقال الأنصار: «منّا أمير ومنكم أمير».[5] ولو كان ثَمَّ مَنْ هو منصوصٌ عليه من جهة النبي -عليه الصلاة والسلام- مع اشتهاره لكانت العادة تُحِيلُ أن لا ينكر أحدٌ من الصحابة هذا الاختلاف، وأن لا[6] يقول: هذا الاختلاف لِمَ وقع وفلانٌ منصوصٌ عليه؟

وأيضًا: قول عليّ رضي الله عنه «أترككم كما ترككم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن يعلم الله فيكم خيرًا جمعكم على خيركم، كما جمعنا على خيرنا»[7] يدلّ على عدم التنصيص من النبي صلى الله عليه وسلم.

وأيضًا: لما مرض رسول الله[8] صلى الله عليه وسلم قال العباس لعليّ: «أنا أعرف[9] الموت في وجوه بني[10] عبد المطلب، وقد عرفت الموت في وجه رسول الله، فادخل بنا لنسأله عن هذا الأمر، فإن كان لنا بيّنه، وإن كان لغيرنا وصّى الناس بنا»[11] يدلّ على عدم النصّ؛ لأنه لو نصّ على أحد لكان عليّ والعباس أعرف به من غيرهما.

[٤.٥. إمامة عليّ -رضي الله عنه-]

[٣٣٤.] قال: وهما مختصّان بعلي. وللنصّ[12] الجلي في قوله «سلموا عليه بإمْرَة المؤمنين»، و«أنت الخليفة بعدي»، وغيرهما. ولقوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [المائدة، ٥/٥٥]، وإنما اجتمعت الأوصاف في عليّ -عليه السلام-. ولحديث الغدير المتواتر،[13] ولحديث المنزلة المتواتر، ولاستخلافه على المدينة فيعمّ للإجماع،[14] ولقوله صلى الله عليه وسلم «أنت أخي ووَصِيّي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني» بكسر الدال. ولأنه أفضل، وإمامة المفضول قبيحة عقلًا. ولظهور المعجزة على يده كقَلْع بابِ خيبر، ومخاطبةِ الثعبان، ودفعِ الصخرة العظيمة عن القليب، ومحاربةِ الجنّ، وردِّ الشمس، وغيرِ ذلك. وادّعى الإمامةَ، فيكون صادقًا. ولسبقِ كفرِ غيره، فلا يصلح للإمامة، فتعيّن هو رضي الله عنه. ولقوله[15] تعالى ﴿وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة، ٩/١١٩]، ولقوله تعالى ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء، ٤/٥٩].

[1] ج - حال حياته.
[2] ح + ذلك.
[3] و - أن.
[4] ج: كان.
[5] صحيح البخاري، كتاب الصحابة ٥، كتاب الحدود ٣٢؛ سنن النسائي، كتاب الإمامة ٢؛ مسند أحمد، ٢٨٢/١ (١٣٣)، ٤٤٩/١ (٣٩١)، ٣٠٩/٦ (٣٧٦٥)، ٣٩٣/٦ (٣٨٤٢).
[6] ح - لا.
[7] البداية والنهاية لابن كثير، ١٣/٨.
[8] و ح: النبي.
[9] و: إنا نعرف.
[10] و - بني.
[11] أخرجه البخاري في صحيحه: «أن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم في وجعه الذي توفّي فيه، فقال الناس: يا أبا حسن، كيف أصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أصبح بحمد الله بارئًا. فأخذ بيده العباس فقال: ألا تراه، أنت والله بعدَ الثلاث عبدُ العَصَا، والله إني لأرى رسول الله صلى الله عليه وسلم سيتوفّى في وجعه، وإني لأعرف في وجوه بني عبد المطلب الموت، فاذهب بنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنسأله فيمن يكون الأمر، فإن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا أمرناه فأوصى بنا. قال علي: والله لئن سألناها رسول الله صلى الله عليه وسلم فيمنعنا لا يعطيناها الناس أبدًا، وإني لا أسألها رسول الله صلى الله عليه وسلم أبدًا.». صحيح البخاري، كتاب الاستئذان ٢٩.
[12] و: والنص.
[13] ج - المتواتر.
[14] و ح: الإجماع.
[15] ج: وقوله.

أقول: اختلفوا في أن الإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر أو غيره؟[1] فذهب جميع أهل السنة والأشاعرة وأكثر المعتزلة[2] إلى أنه أبو بكر. وذهبت الإمامية إلى أنه علي. واختاره المصنف، واحتجّ عليه بوجوه:

[الوجه] الأول: أن الإمامة متوقّفة على العصمة والنصّ، وهما مختصّان بعليّ. أما أنها متوقّفة عليهما فلما بيّنا، وأما أنهما مختصّان بعليّ فلأن عليًا أفضل الصحابة؛ لما سيأتي،[3] والأفضل يجب أن يكون إمامًا؛ لما بيّنا في[4] أن إمامة المفضول قبيحة. وإذا كان إمامًا يجب أن يكون معصومًا، وأن يكون[5] منصوصًا عليه؛ لأن الإمامة مشروطة بالعصمة، ولا تتحقّق العصمة بدون التنصيص.

[١٠١و] **[الوجه] الثاني**: النصوص الجلية الصادرة من رسول الله / صلى الله عليه وسلم في مواضع، قد نقلها الإمامية وغيرهم.

منها: أنه -عليه الصلاة والسلام- قال لأصحابه: «سلّموا على عليّ بإِمْرَة المؤمنين».[6] وقال فيه: «إنه سيد المسلمين، وإمام المتّقين، وقائد الغرّ المحجّلين».[7]

ومنها: أنه لما آخى[8] بين الصحابة قال عليّ: «آخيتَ بين الصحابة دوني»، فقال -عليه الصلاة والسلام-: «ألم ترضَ أن تكون أخي، وخليفتي من بعدي»، وآخى بينه وبينه.[9]

ومنها: أنه -عليه الصلاة والسلام- قال في عليّ: «هذا وليّ كل مؤمن ومؤمنة».[10]

[الوجه] الثالث: قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [المائدة، ٥/٥٥].

وجه الاحتجاج به:[11] أن لفظ "الولي" قد يراد به الأوْلَى والأحقّ بالتصرّف، يدلّ[12] على ذلك النقل اللغوي، والنصّ، والعرف الاستعمالي. أما النقل اللغوي فقول المبرد[13] «الولي هو الأولى بالتصرف». وأما النصّ فقوله عليه الصلاة والسلام «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل»؛[14] فإنه أراد به الأولى بالتصرف. وأما العرف الاستعمالي فإنه يقال لأبي المرأة وأخيها: إنه وليّها، أي: أولى بالتصرف[15] فيها.

وقد يراد بالولي المحبّ والناصر، ومنه قوله تعالى ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة، ٩/٧١]، أي: بعضهم محبٌّ بعض وناصره.

[1] ج: وعمر.
[2] ط: والمعتزلة.
[3] ج و ح - لما سيأتي.
[4] ف - في.
[5] ح - معصوما وأن يكون.
[6] قال ابن حجر في هذه الأخبار: «إن هذه الأحاديث كذبٌ باطلة موضوعة مفتراة عليه صلى الله عليه وسلم. ألا لعنة الله على الكاذبين، ولم يقل أحد من أئمة الحديث أن شيئًا من هذه الأكاذيب بلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها؛ بل كلهم مجمعون على أنّها محض كذب وافتراء». انظر: **الصواعق المحرقة** لابن حجر، ص ١٥٦.
[7] انظر أيضًا: **الصواعق المحرقة** لابن حجر، ص ١٥٦.
[8] ط + النبي.
[9] لم نجده بهذا اللفظ؛ ولكن أخرج الترمذي لفظًا قريبًا منه عن ابن عمر: «آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أصحابه فجاء عليّ تدمع عيناه، فقال: يا رسول الله آخيت بين أصحابك ولم تؤاخ بيني وبين أحد، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أَنْتَ أَخِي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ». انظر: **سنن الترمذي**، كتاب المناقب ٢٠.
[10] لم نجده بهذا اللفظ؛ ولكن أخرجه الترمذي بلفظ «ما تريدون من عليّ؟ ما تريدون من عليّ؟ ما تريدون من عليّ؟ إنّ عليًا منّي وأنا منه، وهو وليّ كلّ مؤمن من بعدي»، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب». انظر: **سنن الترمذي**، كتاب المناقب ٢٠؛ وأخرجه أحمد ابن حنبل بلفظ «دعوا عليًا، دعوا عليًا، دعوا عليًا، إنّ عليًا منّي وأنا منه، وهو وليّ كلّ مؤمن بعدي». انظر: **مسند أحمد**، ١٥٤/٣٣ (١٩٩٢٨).
[11] ج - به.
[12] ج - يدل.
[13] هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، البصري (ت. ٢٨٦هـ/٩٠٠م). إمام النحو في زمنه. أخذ عن أبي عثمان المازني، وأبي حاتم السجستاني، وأخذ عنه عدة من الطلاب. من أشهر مؤلفاته: **الكامل والمقتضب**. انظر: **تاريخ البغداد** للبغدادي، ٣٨٠/٣؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٥٧٦/١٣.
[14] **سنن الترمذي**، كتاب النكاح ١٥؛ **سنن الدارمي**، كتاب النكاح ١١.
[15] ج - وأما العرف الاستعمالي فإنه يقال لأبي المرأة وأخيها إنه وليها أي أولى بالتصرف.

ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث، فثبت أن الولي إما أن يراد به الأولى بالتصرف أو الناصر. ولفظ "الولي" في الآية يتعذّر حمله على الناصر؛ لأن الولاية بمعنى النصرة عامّة في كل المؤمنين؛ بدليل قوله تعالى ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة، ٧١/٩]، والولاية في الآية ليست عامّة لكل المؤمنين؛ لأن لفظة "إنما" في الآية تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة، فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصةً ببعض المؤمنين، فيكون المراد به الأولى بالتصرف، والذي هو الأولى بالتصرف من جميع الأمة هو الإمام.

فإذن الآية نَاصَّةٌ على إمامة المؤمنين الموصوفين، فتعيّن أن يكون عليًا؛ لأن أئمة التفسير اتفقوا على أن المراد بقوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [المائدة، ٥٥/٥] هو عليّ، فالآية نصّ على إمامته.

الوجه الرابع: حديث الغدير المتواتر، فإنه -عليه الصلاة والسلام- قال في غدير خم، وقد رجع عن حجة الوداع: «معاشر المسلمين: ألستُ أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: من كنتُ مولاه فعليّ مولاه، اللّٰهم وَالِ من وَالَاه، وعَادِ من عَادَاه، وانصر من نصره، واخذل من خذله».[1]

وجه الاحتجاج به: أن لفظ "المولى" قد يراد به الأولى، وقد يراد به الناصر والمُعِين، وقد يراد به المُعتِق والمُعتَق، والجارُ، وابنُ العمّ.

أما إرادة الأولى فيدلّ[2] عليه الكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ﴾ [النساء، ٣٣/٤]، فقال المفسّرون: أراد به من كان أولى وأحقّ بالميراث. وقوله تعالى ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحديد، ١٥/٥٧]، أي: أولى بكم، على ما قاله المفسرون. وأما السنة فقوله -عليه الصلاة والسلام- في بعض الروايات «أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل»،[3] أراد بالمولى المالك لأمرها، والأولى بالتصرف فيها.

وأما إرادة الناصر والمعين فيدلّ عليها الكتاب والشعر. أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد، ١١/٤٧]، أراد به الناصر.[4] وأما الشعر فقول الأخطل:[5]

فأصبحتُ مولاها من الناس كلهم[6]

ومعناه: فأصبحتُ ناصرَها والذابَّ عنها.

وأما إرادة المعتِق والمعتَق فظاهرة، يدلّ عليها[7] استعمال الفقهاء.

وأما إرادة الجار فيدلّ عليها قول مَعمَر الكِلابي،[8] لما نزل جار الكُلَيب بن يَربُوع،[9] فأحسن جوارَه:

جزى الله خيرًا والجزاء بكنفه[10] كليبَ بنَ يربوعٍ وزادهم حَمْدا
هم خَلَطُونا بالنفوس وألجَمُوا إلى نصر مولاهم مُسوَّمةً جُردا[11]

[1] أخرجه النسائي والترمذي بلفظ «من كنت مولاه فعليّ مولاه» فقط. انظر: سنن النسائي، كتاب السنة ١١؛ سنن الترمذي، كتاب المناقب ٢٠؛ وأخرجه أحمد بن حنبل وأبو يعلى والنسائي في سننه الكبرى مع زيادة «اللّٰهم وال من والاه، وعاد من عاداه». انظر: مسند أحمد، ٢٦٢/٢ (٩٥٠)؛ سنن النسائي الكبرى، ٤٣٩/٧، ٤٤٢/٧؛ مسند أبي يعلى، ٣٠٧/١١.

[2] ج: فَدل.

[3] أخرجه أبو داود بلفظ "مواليها" بدل "مولاها". انظر: سنن أبي داود، كتاب النكاح ٢٠.

[4] ح + والمعين.

[5] هو غياث بن غوث التغلبي النصراني (ت. ٩٢هـ/٧١٠-٧١١م [؟]). اشتهر بأشعار المدح والهجو في زمن بني أمية، له ديوان شعر. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٥٨٩/٤.

[6] لم نجده.

[7] و: على.

[8] لم نجد ترجمة هذا الشخص.

[9] قصده بنو كُلَيب بن يربوع، وهم من قبائل يربوع بن حنظلة من العدنانية؛ وعاش كليب بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم في الجاهلية. انظر: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة لعمر بن رضا كحالة، ٩٩٤/٣؛ جمهرة النسب للكلبي، ص ٢١٣.

[10] ج ح: بكفه.

[11] ذكر ابن منقذ هذه الأبيات نسبة إلى مربع بن وعوعة، لا إلى معمر الكلابي. انظر: لباب الآداب لابن منقذ، ص ٢٦٨.

أراد به: جاره.

وأما إرادة ابن العمّ فيدلّ عليها قوله تعالى حكايةً عن زكريّا ﴿وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى﴾ [مريم، ٥/١٩].

ومنه قول[1] العباس بن فضيل بن عتبة[2] في بني أمية

مـهـلًا بـنـي عـمّـنـا مـهـلًا مَـوَالِـيـنـا لا تَـنـبُـشُـوا بَـيْـنَـنـا مـا كـان مـدفـونًـا[3]

أراد بقوله "موالينا": بني عمّنا.

إذا عرفت هذا فنقول: لفظ "المولى" إما أن يكون ظاهرًا في "الأَوْلَى" أو لا، فإن كان الأول وجب الحمل عليه دون غيره عملًا بالظاهر، وإن كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين:

[١٠١ظ] الأول: أن اللفظ المتحد إذا أُطلِقَ وله مَحَامِل، واقترن / به ما يعيّن أحدَها،[4] فيجب الحمل عليه، نظرًا إلى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعيّنه، وأوّلُ الحديث قرينةٌ تصلح لأن يفسّر لفظ "المولى" بالأولى، وهو قوله "أولى بكم".

الثاني:[5] أنه يتعذّر حمل لفظ "المولى" في الحديث على ما سوى "الأولى"، فتعيّن[6] حمله عليه؛ لأن الأصل في اللفظ الإعمال لا الإهمال. وأما أنه يتعذّر حمله على ما سواه فلأنه يمتنع حمله على الناصر؛ لأن ذلك معلوم من قوله تعالى ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة، ٧١/٩]. ويمتنع حمله على المعتِق والمعتَق، والجار وابن العم؛ لكونه كذبًا.

وإذا ثبت أن لفظ "المولى" بمعنى الأولى فقد اتفق المفسّرون على أن معنى قوله -عليه الصلاة والسلام- «ألست أولى بكم من أنفسكم»:[7] ألست أولى بتدبيركم والتصرف في أموركم، وأن نفاذ[8] حكمه فيهم أولى من نفاذ[9] حكمهم في أنفسهم. ولأن ذلك هو المتبادر من إطلاق لفظة "الأولى" في قولهم[10] "وَلَدُ الميّت أولى بالميراث من غيره"، و"السلطان أولى بإقامة الحدود من الرعية"، و"الزوج أولى بامرأته"، و"المولى أولى بعبده".

وإذا ثبت أن معنى المولى "الأولى بالتصرف" فحاصل الحديث يرجع إلى أن قوله -عليه الصلاة والسلام- «من كنت مولاه فعليّ مولاه»[11] من كنت أولى بالتصرف فيه، فعليّ أولى بالتصرف فيه، وذلك يدلّ على إمامته، فإنه لا معنى للإمام إلا هذا.

الوجه الخامس:[12] حديث المنزلة المتواتر.

وجه الاحتجاج به: أنه -عليه الصلاة والسلام- قال لعليّ حين خرج إلى غزاة تبوك: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».[13] أخبر أن منزلة عليّ منه كمنزلة هارون من موسى، وذلك يدلّ على أن[14] جميع المنازل الثابتة لهارون بالنسبة إلى موسى ثابتة لعليّ بالنسبة إلى النبي.

ولفظة "المنزلة" وإن لم تكن صيغة عموم إلا أن المراد بها التعميم. بيانه: أن قوله -عليه الصلاة والسلام- "منزلة" اسمُ جنسٍ صالحٌ لكل واحد واحد[15] من آحاد المنازل الخاصة، وصالحٌ للكل؛ ولهذا يصح أن يقال:

[1] ج + أبي.
[2] كذا في جميع النسخ؛ ولكن الصحيح: الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، وهو شاعر من أولاد أبي لهب، وأمّه آمنة بنت العباس بن عبد المطلب. انظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم، ص ٧٢.
[3] انظر: ديوان الحماسة لأبي تمام، ص ٤٠.
[4] و: أحدهما.
[5] ف: والثاني.
[6] و: فيتعين.
[7] تقدّم تخريجه.
[8] و: نفاد.
[9] و: نفاد.
[10] ط: قوله.
[11] تقدّم تخريجه.
[12] ج: الرابع.
[13] صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة ٣٠؛ سنن ابن ماجة، كتاب السنة ١١؛ سنن الترمذي، كتاب المناقب ٢٠؛ مسند أحمد، ٣٧٣/١٧ (١١٢٧٢).
[14] ج - أن، صح هامش.
[15] ح - واحد.

فلان له منزلة من فلان، ومنزلته منه أنه قرابة له، وأنه محبّه، وأنه نائبه في جميع أموره. وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فإما أن تكون معيّنةً أو مبهمةً. الأول[1] ممتنع؛ ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين،[2] والثاني أيضًا ممتنع؛ لما فيه من الإجمال وعدم الإفادة، فلم يبقَ غير الحمل على الجميع، ويدلّ عليه قوله «إلا أنه لا نبيّ بعدي»،[3] استثنى هذه المنزلةَ دون باقي المنازل، ولو لم يكن اللفظ محمولًا على كل منازل لما حَسُنَ الاستثناء.

وإذا ثبت التعميم فذلك يدلّ على ثبوت الإمامة لعليّ؛ لأن من جملة منازل هارون من موسى أنه كان خليفةً له على قومه في حال حياته؛ لقوله ﴿ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي﴾ [الأعراف، ١٤٢/٧]، والخلافة لا معنى لها إلا القيام مقام[4] المستخلف فيما كان له من التصرّفات. وإذا كان خليفة له حالَ حياته وجب أن يكون خليفةً له بعد موته بقدر[5] بقائه؛ وإلا لكان[6] عزلُه موجبًا لتنقيصه[7] والنفرة عنه، وذلك غير جائز على الأنبياء. وإذا كان ذلك ثابتًا لهارون وجب أن يثبت مثله لعليّ.

الوجه السادس:[8] أنه -عليه الصلاة والسلام- استخلفه على المدينة، ولم يعزله عنها، فوجب أن يبقى خليفة بعد موته عليها، ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الأمور ضرورة؛ إذ لا قائل بالفصل.

الوجه السابع:[9] قوله -عليه الصلاة والسلام- لعليّ «أنت وصيّي، وخليفتي من بعدي، وقاضي ديني»[10] بكسر الدال. وهذا نصٌّ صريحٌ دالٌّ على خلافته بعده.

الوجه الثامن:[11] أن عليًا أفضل من غيره؛ لما سيأتي، وإمامة المفضول قبيحة عقلًا؛ لما بيّنّا.[12]

الوجه التاسع:[13] أن عليًا -رضي الله عنه- قد ظهر على يده معجزات كثيرة، وادّعى أن الإمامة له دون غيره، فيكون صادقًا. وإنما قلنا: إنه[14] قد ظهر على يده معجزاتٌ كثيرة؛ فلِمَا تواتر عنه من قَلْع باب خيبر، وقد عجز عن ردّه سبعون رجلًا من أقوياء الناس؛[15] ومن مخاطبته الثُّعبانَ،[16] فسئل عنه، فقال: «إنه قد[17] أشكل عليه مسألة فأجبته عنها»؛[18] ومن دفع[19] الصخرة العظيمة عن القليب، فإنه روي أنه -رضي الله عنه- لما توجّه إلى صفّين مع أتباعه أصابهم عطشٌ عظيم، فوجدوا صخرةً عظيمةً عجزوا عن نقلها، فدفعها عن مكانها، فظهر قليب فيه ماء، فشربوا، ثم أعادها؛[20]

[1] ط: والأول.
[2] ج: التعين.
[3] تقدّم تخريجه.
[4] و - مقام.
[5] و ف: بتقدير.
[6] ف: كان.
[7] ط: لنقيصته.
[8] ج: الخامس.
[9] ج: السادس.
[10] لم نجده في كتب الحديث بهذا اللفظ؛ ولكن أخرج أحمد بن حنبل عن ابن عباس كذا: "وخرج بالنّاس في غزوة تبوك، قال: فقال له عليّ: أخرج معك؟ قال: فقال له نبيّ الله: «لَا»، فبكى عليّ، فقال له: «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى، إلا أنّك لست بنبيّ، إنّه لا ينبغي أن أذهب إلا وأنت خليفتي»، قال: وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنت وليّي في كلّ مؤمن بعدي»" انظر: مسند أحمد، ١٧٨/٥ (٣٠٦١).
[11] ج: السابع.
[12] ج - لما بينّا.
[13] ج: الثامن.
[14] ط - إنه.
[15] أخرجه ابن إسحاق في سيرته، ورواه الحاكم، وعنه البيهقي من طريق ليث ابن أبي سليم، وقال القسطلاني: «وليث ضعيف»؛ وقال الصالحي: «رجاله ثقات إلا ليث بن أبي سليم، وهو ضعيف»؛ وقال الفتني: «طرقه كلّها واهية؛ ولذا أنكره بعض العلماء». انظر: دلائل النبوة للبيهقي، ٢١٢/٤؛ المواهب اللدنية للقسطلاني، ٣٤١/١؛ سبل الهدى والرشاد للصالحي، ١٢٨/٥؛ تذكرة الموضوعات للفتني، ص ٩٦.
[16] ح: للثعبان.
[17] ج - قد، صح هامش.
[18] لم نجده.
[19] ح: رفع.
[20] لم نجده.

[١٠٢و] ومن محاربة الجنّ،[1] ومن ردّ الشمس،[2] وغير ذلك / من الوقائع التي نُقِلت عنه.

الوجه العاشر:[3] أن غير عليّ لا يصلح للإمامة، فتعيّن أن يكون الإمام عليًا. وإنما قلنا: إن غير عليّ لا يصلح للإمامة؛ لأن غيره ظالم؛ لسبق كفره على ظهور النبي عليه الصلاة والسلام، والكافر هو الظالم؛ لقوله تعالى ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٤]، والظالم لا يصلح للإمامة؛ لقوله تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة، ٢/١٢٤]، أي: الإمامةَ، يدلّ على ذلك قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾ [إبراهيم، ١٤/٤٠].

الوجه الحادي عشر:[4] قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة، ٩/١١٩] أمر بالكون مع الصادقين، وإنما يتصوّر الأمر بذلك أن لو عُلِم الصادق، وإنما يُعلَم كون الشخص صادقًا أن لو كان معصومًا، فالأمر إذن إنما هو بمتابعة المعصوم، وغيرُ عليّ من الصحابة ليس[5] بمعصوم بالاتفاق، فكان المأمور بمتابعته إنما هو عليّ[6] رضي الله عنه.

الوجه الثاني[7] عشر: قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء، ٤/٥٩] أمر بمتابعة أولي الأمر، وإنما يأمر بمتابعة من لا يأمر بالمعصية؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف، ٧/٢٨]، فالأمر بمتابعة أولي الأمر الذين لا يأمرون بالمعصية أصلًا، وذلك إنما يكون في حقّ من ثبت عصمته، وغيرُ عليّ من الصحابة غيرُ معصوم بالاتفاق،[8] فتعيّن أن يكون عليّ[9] معصومًا؛ ضرورةَ موافقة الأمر بطاعته، وذلك نصّ في إمامته.

والجواب عن الأول: لا نسلّم أن الإمامة تتوقّف[10] على النص والعصمة، وعلى تقدير توقّفها عليهما لا نسلّم اختصاص عليّ بهما، ولا نسلّم أنه أفضل الصحابة، ولا نسلّم أن إمامة المفضول مع وجود الأفضل قبيحة.

و[الجواب] عن الثاني: أن مثل هذه الأخبار التي هي من باب الآحاد لا يمكن الاحتجاج به في مثل هذا الباب. كيف، وأن قوله «سلّموا على عليّ بإمرة المؤمنين» لتأميره -عليه السلام- في أمر خيبر. وقوله -عليه الصلاة والسلام- «ألم ترضَ أن تكون أخي وخليفتي من بعدي»[11] يحتمل أنه أراد به الوصية والخلافة على المدينة، ويحتمل ذلك في قضاء دَيْنه وإنجاز موعده،[12] ومع تطرّق هذه الاحتمالات فلا قطع.

و[الجواب] عن الثالث: لا نسلّم أن المراد بالولي هو الأولى بالتصرف، ولم لا يجوز أن يكون المراد به الناصر؟

[1] حكي في غزوة بني المصطلق: «قيل: وفي هذه الغزوة خرجوا عن الطريق، وأدركهم الليل بقرب واد وعر، فهبط جبريل -عليه السلام- وأخبره صلى الله عليه وسلم أن طائفة من كفار الجن بهذا الوادي يريدون كيدَه صلى الله عليه وسلم وإيقاعَ الشر بأصحابه، فدعا صلى الله عليه وسلم بعليّ -كرّم الله وجهه- وعوذه وأمره بنزول الوادي فقتلهم. قال الإمام ابن تيمية: وهذا من الأحاديث المكذوبة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى عليّ كرم الله وجهه». انظر: **السيرة الحلبية** لنور الدين الحلبي، ٢/٤١٤.

[2] أخرجه الطحاوي عن أسماء بنت عُميس حيث قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوحى إليه ورأسه في حِجْرِ عليّ فلم يصلّ العصر حتى غربت الشمس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صَلَّيتَ يا عليّ؟» قال: لا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اللّهمّ إنّه كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس»، قالت أسماء: فرأيتها غربت، ثم رأيتها طلعت بعدما غربت". انظر: **شرح مشكل الآثار** للطحاوي، ٣/٩٢ (١٠٦٧). قال ابن حجر: «وحديث "ردّها" صحّحه الطحاوي والقاضي في الشفاء، وحسّنه شيخ الإسلام أبو زرعة وتبعه غيره، وردّوا على جمع قالوا: أنه موضوع». انظر: **الصواعق المحرقة** لابن حجر، ص ١٩٧.

[3] ج: التاسع.

[4] ج: العاشر.

[5] ج: غير.

[6] ح: عليا.

[7] ج: الحادي.

[8] ح - بالاتفاق.

[9] و - علي.

[10] ف: متوقفة.

[11] ج: «أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي». | تقدّم تخريجه.

[12] ج: وعده.

قوله «إن الولاية بمعنى النصرة عامة، والولاية في الآية خاصة».

قلنا: الولاية بمعنى النصرة إنما تكون عامّة إذا أضيفت إلى جمعٍ غيرِ مخصوصين بصفاتٍ مُعيَّنةٍ، كما في قوله تعالى ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍ﴾ [التوبة، ٧١/٩]. وأما إذا أضيفت إلى جمعٍ[1] مخصوصين[2] بصفات خاصة[3] -كما في الآية المحتجّ بها- فلا. وعلى هذا فلا يمتنع أن تكون ولايةُ المحصورة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية الولايةَ بمعنى النصرة، وهي الولاية الخاصّة دون الولاية العامّة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين. ولئن سلّمنا دلالة ما ذكره على أن الولاية في الآية بمعنى التصرف؛ لكن يمتنع حمل لفظ "المؤمنون" على عليّ -رضي الله عنه-؛ لما فيه من حمل لفظ الجمع على الوحدان، وهو مخالف للأصل والحقيقة.

قوله «إن أئمة التفسير اتفقوا على أن المراد بالمؤمنين المذكورين في الآية عليّ».

قلنا: لا نسلّم اتفاقهم، فإن النَّقَّاش[4] حكى في تفسيره عن أبي جعفر[5] أنه[6] قال: «المؤمنون المذكورون في الآية أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام»، وهو الأظهر؛ لما فيه من موافقة ظاهر لفظ الجمع. ولئن سلّم أن المراد به هو عليّ؛ لكن يمتنع جعله بذلك إمامًا وخليفة عن الرسول؛ وإلا لزم إما[7] تخصيص ولايته بما بعد موت النبي -عليه الصلاة والسلام-، وهو خلاف ظاهر الآية؛ وإما إثبات الولاية له[8] بمعنى التصرف في الأمة[9] في زمن النبي -عليه الصلاة والسلام-، وهو خلاف الإجماع.

و[الجواب] عن الرابع: أن هذا الحديث من باب الآحاد، فلا يكون حجة في هذا الباب.

قوله "إن الأمة مجمعة على صحة هذا الحديث".[10]

قلنا: لا نسلّم أن الأمة أجمعت على صحته، فإنه قد طعن فيه ابن أبي داود[11] وأبو حاتم الرازي[12] وغيرهما من أئمة الحديث. ولئن[13] سلّم إجماع الأمة على صحته؛ لكن لا نسلم أنه من جهة القطع؛ بل من جهة الظنّ. وإن سلّم أنه مقطوع بصحته؛ لكن لا نسلّم[14] صحة الزيادة فيه،[15] وهي قوله -عليه الصلاة والسلام-

[1] ح - مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍ﴾ وأما إذا أضيفت إلى جمع، صح هامش.

[2] و: مخصوص.

[3] و + في الآية.

[4] هو محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون بن جعفر بن سند، أبو بكر النقّاش (ت. ٣٥١هـ/٩٦٢م)، المقرئ المفسّر، صاحب التفسير المسمى بشفاء الصدور. هو موصلي الأصل ونزل ببغداد. قال الخطيب أبو بكر البغدادي: كان عالمًا بحروف القرآن، حافظًا للتفسير، وله تصانيف في القراءات وغيرها من العلوم. انظر: طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح، ١٣٩/١. وكان سافر الكثير شرقًا وغربًا، وكتب بالكوفة، والبصرة، ومكّة، ومصر، والشّام، والجزيرة، والموصل، وببلاد خراسان، وما وراء النهر.

[5] هو محمد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبو طالب، المعروف بمحمد الباقر (ت. ١١٤هـ/٧٣٣م [؟])، من سادات أهل البيت.

[6] و ح - أنه.

[7] و - إما.

[8] ج - له.

[9] و: الأمر.

[10] تقدّم ما بمعناه من أنه متواتر.

[11] هو أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني، المعروف بابن أبي داود (ت. ٣١٦هـ/٩٢٩م)، المحدّث وصاحب التصانيف. كان إمام أهل العراق في زمنه؛ وسافر بأبيه وهو صبي. ومن تصانيفه: المصاحف، والسنن، والتفسير. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٢٢١/١٣-٢٣٣.

[12] هو أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران (ت. ٢٧٧هـ/٨٩٠م)، المحدث الحافظ الناقد. ولد في الري وطوّف البلاد في طلب الحديث، وبرع في المتن والإسناد، وجمع وصنف، وجرح وعدل، وصحح وعلل. وكان أبو حاتم عالمًا باختلاف الصحابة، وفقه التابعين، قيل له: أمير المؤمنين في الحديث. من تصانيفه: كتاب الزهد، وتفسير القرآن العظيم، وطبقات التابعين، والجامع في الفقه. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٢٤٧/١٣-٢٦٣.

[13] ج: وإن.

[14] و + أن.

[15] ج: منه.

«ألست أولى بكم من أنفسكم»، ولا يمكن دعوى إجماع الأمة عليها، فإن أكثر المحدّثين لم يوافقوا عليها. وإن[1] سلّمنا إجماع الأمة[2] على صحة الزيادة والأصل؛ ولكن[3] لا نسلّم صحة الاحتجاج به على إمامة عليّ.

[١٠٢ظ] **قوله** «لفظ المولى يحتمل / الأولى».

قلنا: لا نسلّم ذلك، فإن "أولى" بمعنى "أفعل"، "والمولى" بمعنى "مفعل"، ولم يَرِد أحدهما بمعنى الآخر؛ إذ لو ورد أحدهما بمعنى الآخر لصحّ أن يقترن بكل منهما ما يقترن بالآخر، وذلك بأن يقال: "فلان مولى من فلان" كما يقال:[4] "أولى من فلان"، و"فلان أولى فلان" كما يقال: "مولى فلان"؛ لكن ليس كذلك. ولئن سلّم أنه يجوز أن يَرِد[5] كلٌّ منهما بمعنى الآخر؛ ولكن لا نسلّم أن قوله تعالى ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ﴾ [النساء، ٣٣/٤] يكون المولى فيه بمعنى الأولى؛ بل المراد به[6] الوارثون، وهم العَصَبَة من بني العمّ والقربى. وقوله تعالى ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُۖ هِيَ مَوْلَىٰكُمْۖ﴾ [الحديد، ١٥/٥٧] لا نسلّم أن المولى فيه أيضًا بمعنى الأولى؛ بل قيل:[7] المراد بقوله "مولاكم": مكانكم ومقرّكم، وما إليه مآلكم وعاقبتكم؛ ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الحديد، ١٥/٥٧]. سلّمنا احتمال إطلاق المولى بمعنى الأولى؛ ولكن لا نسلّم وجوب حمله عليه في الحديث.

قوله «لفظ "المولى" إما أن يكون ظاهرًا في "الأَوْلَى" بالتصرف أو لا يكون ظاهرًا فيه».

قلنا: ليس ظاهرًا فيه.

قوله في الوجه الأول إن اللفظ المتحد إذا أُطلِقَ وله[8] محامل، فلابدّ له من البيان، والمذكور في مبدأ الكلام -وهو قوله "أولى بكم"- صالحٌ للبيان، فوجب الحمل عليه.

قلنا: إنما يجب الحمل عليه أن لو لم يكن لفظ "المولى" ظاهرًا في محمل من جملة[9] تلك المحامل، وأما إذا كان ظاهرًا في واحد منها[10] فيجب الحمل عليه لا على غيره، وهو الأولى نفيًا للإجمال عن الكلام؛ لكونه مُخِلًا بمقصود الوضع، وهو التفاهم، وذلك على خلاف الأصل، وعلى هذا فلا يمتنع أن يكون لفظ "المولى" ظاهرًا في الناصر، ولا يكون محتاجًا إلى البيان.[11]

وإن سلّمنا وجوب حمل لفظ "المولى" في الحديث على "الأولى"؛ ولكن[12] لا نسلّم أن المراد به الأولى بالتصرف فيهم؛ بل أمكن أن يكون المراد به أولى بهم في محبّته وتعظيمه، وليس أحد المعنيين أولى من الآخر، كيف وإن الترجيح لما ذكرنا، فإنه لو حُمِل ذلك على الأولى بالتصرف فيهم للزم[13] أن يكون عليٌّ إمامًا في زمن النبي[14] -عليه الصلاة والسلام-، وهو خلاف الإجماع، أو أن[15] يكون مقيّدًا بما بعد موت النبي -عليه الصلاة والسلام-، وهو خلاف الظاهر.

قوله في الوجه الثاني إنه[16] يتعذّر حمل لفظ "المولى" على غير "الأولى" من المَحَامِل المذكورة.

قلنا: لا نسلّم ذلك، وما المانع من حمله على الناصر؟ قوله "لا فائدة فيه؛ لكونه معلومًا من قوله ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة، ٧١/٩]". قلنا: لا نسلّم أنه لا فائدة فيه، فإن ما أثبته هو النصرة لجميع المؤمنين، والنصرة الثابتة في قوله تعالى ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة، ٧١/٩] نصرة البعض للبعض.

[1] ط: ولئن.
[2] ج - عليها فإن أكثر المحدثين لم يوافقوا عليها وإن سلمنا إجماع الأمة، صح هامش.
[3] ف: لكن.
[4] ط + فلان.
[5] ح: يراد.
[6] ط: فيه.
[7] ج - قيل.
[8] و: له.
[9] و - جملة.
[10] و ح - منها.
[11] ط: بيان.
[12] ف: لكن.
[13] ط: يلزم.
[14] ح: رسول الله.
[15] و - أن.
[16] ج - إنه.

سلّمنا أن المثبت[1] في الآية والخبر واحد؛ ولكنه[2] مع ذلك مفيد؛[3] لأنه أثبت النصرة لعليّ -رضي الله عنه- في الخبر بدليلٍ يخصّه، وفي الآية بدليلٍ يعمّه، والخاص أبعد عن التخصيص، وأقوى في الدلالة، فكان[4] مفيدًا.[5]

سلّمنا امتناع حمل "المولى" في الخبر على غير "الأولى في التدبير والتصرف"؛ لكن بمعنى أنه أعرف بمصالحهم في التدبير، لا بمعنى نفوذ تصرّفه عليهم شَاءُوا أو[6] أَبَوْا؛ وإلا يلزم أن يكون عليٌّ إمامًا في زمن النبي -عليه الصلاة والسلام-، أو يقيّد الحديث بما بعد موته -عليه الصلاة والسلام-، والأول خلاف الإجماع، والثاني خلاف الظاهر.

و[الجواب] عن الخامس:[7] أنه لا يصحّ الاستدلال به من جهة السند، كما تقدّم في الخبر المتقدّم.

ولئن سلّم صحة سنده قطعًا؛ لكن لا نسلّم أن قوله «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»[8] يعمّ كلَّ منزلة كانت لهارون من موسى، فإنه من جملة منازل هارون من موسى أنه كان أخًا لموسى في النسب، وأنه كان شريكَه في النبوة، ولم يثبت ذلك لعليّ.

قوله "منزلة" اسمُ جنسٍ يصلح لكل المنازل، ولكل واحدة واحد.

قلنا: لا نسلّم أن اسم الجنس إذا عري عن موجبات التعميم -مثل: دخول لام التعريف أو حرف النفي- يعمّ؛ بل هو من قبيل الأسماء[9] المطلقة الصالحة لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل، لا أن يكون متناولًا للكل على سبيل الاستغراق؛ وإلا لما بقي بين المطلق والعامّ فرق، أن[10] يكون قولنا "رجل" بمنزلة قولنا "الرجل"، وهو مخالف لاتفاق أهل اللغة.

ولئن سلّم أن لفظ الجنس صالح للعموم والآحاد؛ لكن[11] بطريق العموم أو الاشتراك. الأول[12] ممنوع، والثاني مسلّم؛ ولهذا يحسن أن يستفسر بأن يقال: في كل المنازل أو بعضها؟ وهو دليل الاشتراك.

قوله لو حملناه على / بعض المنازل دون البعض[13] فإما أن يكون ذلك البعض معيّنًا أو مبهمًا. [١٠٣و]

قلنا: هذا مما يُخرِجُ اللفظ المطلق عن إطلاقه وحقيقته بأمر ظنّي، فلا يُقبَل.

وقوله -عليه الصلاة والسلام- «إلا أنه لا نبي بعدي»[14] مما لا يدلّ على التعميم والاستغراق لكلّ منزلة؛ بل[15] على صلاحيةِ منزلةٍ لكل واحد من آحاد المنازل على طريق البدل. والاستثناء في المطلقات إخراجُ ما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحًا له على طريق البدل، والاستثناء في العمومات إخراجُ ما لولاه لكان اللفظ متناولًا له على طريق العموم.

سلّمنا تعميمها لجميع المنازل؛ لكن لا نسلّم أن من منازل هارون من موسى استحقاقه لخلافته[16] بعد وفاته، ليلزم مثل ذلك في حقّ عليّ.

قوله إنه كان خليفةً له على قومه[17] في حال حياته.

قلنا: لا نسلّم ذلك؛ بل كان شريكًا له في النبوة، والشريك غير الخليفة، وليس جعل أحد الشريكين خليفةً عن الآخر أولى من العكس.

وقوله تعالى حكاية عنه ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف، ١٤٢/٧] فالمراد به المبالغة والتأكيد في القيام بأمر قومه على نحو قيام موسى به. أما أن يكون مُستَخْلَفًا عنه بقوله فلا؛

[1] ح: المثبتين.
[2] ج: لكنه.
[3] ح: مقيد.
[4] ج: وكان.
[5] ح: مقيدا.
[6] و: أم.
[7] ج: الرابع.
[8] تقدّم تخريجه.
[9] ج - الأسماء، صح هامش.
[10] ج ح ف: وأن.
[11] ح: ولكن.
[12] ط: والأول.
[13] و: بعض.
[14] تقدّم تخريجه.
[15] ج - بل، صح هامش.
[16] ح: الخلافة.
[17] و: قوله.

فإن المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يُقدَّر استخلافه لما كان له القيامُ مقامَه في التصرف، وهارون من حيث هو شريك له في النبوة، فله ذلك ولو[1] لم يستخلفه موسى.

سلّمنا أنه استخلفه في حال حياته؛ ولكن لا نسلّم لزوم استخلافه له بعد موته، فإن قوله "اخْلُفْنِي" ليس فيه صيغةُ عمومٍ بحيث تقتضي الخلافة في كلّ زمان؛ ولهذا فإنه لو استخلف وكيلًا في حياته على أحواله، فإنه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له[2] بعد موته، وإذا لم يكن ذلك[3] مقتضيًا للخلافة في كل[4] زمان فعدمُ خلافته في بعض الأزمان -لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه- لا يكون عزلًا له، كما لو صرّح بالاستخلاف في بعض التصرّفات دون البعض، فإن ذلك لا يكون عزلًا فيما لم يستخلف فيه، وإذا لم يكن عزلًا فلا يُنفِّر.[5]

سلّمنا أن ذلك يكون[6] عزلًا له؛[7] ولكن متى[8] يكون ذلك مُنفِّرًا عنه، إذا كان قد زال عنه بالعزل حالةٌ[9] توجب نقصه في الأعين، أو إذا[10] لم يكن؟ الأول مسلّم، والثاني ممنوع، فلم قلتم بأن ذلك مما[11] يوجب نقصه في الأعين؟[12]

وبيان عدم نقصه هو أن هارون كان شريكًا لموسى في النبوة، وحالُ المستخلَفِ دون حال الشريك في نظر الناس، فإذن الاستخلاف حالةُ مَنقصَةٍ بالنظر إلى حال الشركة، وحال المنقصة لا يكون زواله[13] موجبًا للتنقيص.[14]

سلّمنا لزوم التنقيص[15] من ذلك؛ لكن إذا لزم منه العود إلى حالة هي[16] أعلى من حالة الاستخلاف، أو إذا لم يعد؟ الأول ممنوع، والثاني مسلّم؛ لكن[17] لم قلتم إنه[18] لم يعد إلى حالة هي أعلى؟

وبيان ذلك: أنه وإن عزل عن الاستخلاف فقد صار[19] بعد العزل مستقلًّا بالرسالة عن الله تعالى لا[20] عن موسى، وذلك أشرف من استخلافه عن موسى.

و[الجواب] عن السادس:[21] أن استخلافه في حياته -عليه الصلاة والسلام- على المدينة ليس فيه ما يدلّ على بقائه[22] خليفةً بعد وفاته؛ لما سبق في قصة موسى وهارون.

و[الجواب] عن السابع:[23] أن قوله «وصيّي وخليفتي من بعدي»[24] يحتمل أنه أراد به[25] الوصية والخلافة على المدينة، ويحتمل ذلك في قضاء دَيْنه وإنجاز موعده. ومع تطرّق هذه الاحتمالات لا يمكن التمسك به في وجوب خلافته.

و[الجواب] عن الثامن:[26] لا نسلّم أن عليًا أفضل من غيره؛ لما سيأتي، ولا نسلّم أن إمامة المفضول قبيحة؛ لما بينّا.[27]

و[الجواب] عن التاسع:[28] أن الكرامات المنقولة عنه[29] وإن سلّم صحة نقلها[30] ووقوعها فلا يلزم منه أن يكون إمامًا.

قوله «ادّعى الإمامة له».

قلنا: لا نسلّم أنه ادعى الإمامة.[31] ولئن سلّم أنه ادعى الإمامة له؛[32] لكن لا[33] نسلّم أنه أظهر المعجزة على وفق دعواه، حتى يلزم منه وجوب كونه إمامًا.

و[الجواب] عن العاشر:[34] لا نسلّم أن غير عليّ لا يصلح للإمامة.

[1] ج: لو.
[2] ج - له.
[3] ف - ذلك.
[4] و - كل.
[5] ح: يتصور؛ ف: تنفير.
[6] ج - يكون، صح هامش.
[7] ج ح - له.
[8] ح: لا.
[9] و + لا.
[10] ط: وإذا.
[11] و: ما.
[12] ح - أو إذا لم يكن الأول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بأن ذلك مما يوجب نقصه في الأعين.
[13] ج - زواله، صح هامش.
[14] ف: التنقص.
[15] ف: التنقص.
[16] ح: وهي.
[17] و: ولكن.
[18] و ح - لم قلتم إنه.
[19] ح: عرف أن حاله.
[20] ج - لا، صح هامش.
[21] ج: الخامس.
[22] ح: قيامه.
[23] ج: السادس.
[24] تقدم تخريجه.
[25] ج - به.
[26] ج: السابع.
[27] ج + في الثاني.
[28] ج: الثامن.
[29] ح - عنه.
[30] ح: صحتها.
[31] ج و + له.
[32] ج - له.
[33] ح: فلا.
[34] ج: التاسع.

قوله «لأن غيره ظالم لسبق[1] كفره».

قلنا: لا نسلّم سبقَ كفرِ غيره. ولئن سلّم فلا نسلّم أن غيره ظالم بعد الإسلام وزوال الكفر؛ بل هو ظالم حالةَ[2] الكفر، فإن بعد الإسلام لا يكون الشخص / كافرًا[3] حقيقة؛ لأن شرطَ صدق المشتق حقيقةً بقاءُ المشتقّ منه. [١٠٣ظ]

و[الجواب] عن الحادي عشر والثاني عشر:[4] لا نسلّم أن الأمر بالمتابعة يقتضي أن يكون المأمور بمتابعته معصومًا، ولا نسلّم أن غير عليّ غير[5] معصوم.

هذا بعض ما ورد على الوجوه المذكورة، ويمكن أن تزيّف بوجوه أخر[6] من المناقضات والمعارضات؛ لكن فيما ذكرنا كفاية.

[٥.٥. إمامة أبي بكر -رضي الله عنه-]

[٣٣٥.] قال: ولأن الجماعةَ غيرَ عليّ غيرُ صالحٍ للإمامة؛ لظلمِهم بتقدُّمِ كفرِهم. وخالف أبو بكر كتابَ[7] الله تعالى في منعِ توارثِ رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبرٍ رواه. ومَنَعَ فاطمة فدكًا، مع ادعاء النحلة لها، وشهد عليٌّ -عليه السلام- وأمُّ أيمن، وصدّق الأزواجَ في ادعاء الحجرة لهن؛ ولهذا رَدَّها عمرُ بن عبد العزيز. وأَوْصَتْ ألّا يصلّي عليها أبو بكر فدُفِنَتْ ليلًا.

ولقوله «أقيلوني، فلستُ بخيركم وعليّ فيكم»،[8] ولقوله[9] إن له شيطانًا يعتريه، ولقول عمر «كانت بيعة أبي بكر فَلْتةً وقى الله شرَّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه». وشكّ عند موته في استحقاقه للإمامة.

وخالف الرسول في الاستخلاف، وفي تَولِيَته مَنْ عَزَلَه، وفي التخلّف عن[10] جيش أسامة مع علمهم بقصد التنفيذ.[11] وولّى أسامةَ عليهم فهو أفضل، وعليٌّ لم يُوَلِّ عليه أحدًا فهو[12] أفضل من أسامة. ولم يَتَوَلَّ عملًا في زمانه، وأعطاه سورةَ "براءة" فنَزَلَ جبريل -عليه السلام- وأَمَرَه بردِّه وأخذِ السورة منه، وأن لا يقرأها إلا هو أو[13] واحد[14] من أهله، فبعث بها عليًا. ولم يكن عارفًا بالأحكام، حتى قطع يسارَ سارقٍ وأحرق بالنار، ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة، واضطرب في أحكامه. ولم يحدّ خالدًا ولا اقتصّ منه. ودُفِنَ في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهى الله تعالى دخولَه في حياته. وبعث إلى أمير المؤمنين لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار، وفيه فاطمة وجماعة[15] بني[16] هاشم، وردّ عليه الحسنان -عليهما السلام- لما بُويعَ. وندم على كشف فاطمة.

وأَمر عمرُ برجمِ امرأةٍ حاملٍ وأخرى مجنونةٍ، فنهاه عليّ -رضي الله عنه-، فقال: «لولا عليّ لهلك عمر».[17] وتشكّك في موت النبي حتى تلا عليه أبو بكر: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر، ٣٠/٣٩]، فقال: «كأني لم أسمع هذه الآية».[18] وقال: «كلٌّ[19] أفقه من عمر حتى المخدرات» لما مَنَعَ من المغالاة في الصداق.[20] وأعطى أزواجَ النبي وأَقْرَضَ، ومَنَعَ فاطمةَ وأهلَ البيت من خُمسهم.

[1] ح: بسبق.
[2] ف: حال.
[3] ح: ظالما.
[4] ج: العاشر والحادي عشر.
[5] ج - غير، صح هامش.
[6] ج - أخر.
[7] ف: لكتاب.
[8] لم نجده بهذا اللفظ؛ لكن أخرج أبو داود لفظًا قريبًا منه في أصل المعنى، ولكن لإفادة تواضع أبي بكر لا غصب الولاية، حيث قال: «ولّيتُ أمركم ولستُ بخيركم». انظر: كتاب الزهد لأبي داود، ص ٥٦.
[9] ج: وقوله.
[10] ج: من.
[11] ح: البعد.
[12] ف: وهو.
[13] ج - أو، صح هامش.
[14] ح ف: أحد.
[15] ط + من.
[16] ج: أبي.
[17] مسند أحمد، ٣٧٣/٢ (١١٨٣)؛ سنن أبي داود، كتاب الحدود ١٦.
[18] صحيح البخاري، كتاب الجنائز ٣، كتاب المغازي ٨٥؛ سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز ٦٥.
[19] ط + الناس.
[20] شرح مشكل الآثار للطحاوي، ٥٧/١٣؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٣٨٠/٧؛ ولم نجد زيادة "حتى المخدرات" في الروايات.

وقضى في الحدّ بمائة قَضِيبٍ. وفضّل في القسمة. ومَنَعَ المُتْعَتين. وحكم في الشورى بضدّ الصواب. وخرق كتابَ فاطمة.

وولى عثمانُ مَنْ ظهر فسقُه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا. وآثر أهلَه بالأموال. وحَمَى لنفسه. ووقع منه أشياءُ مُنكَرة في حقّ الصحابة، فضرب ابنَ مسعود حتى مات، وأحرق مصحفَه؛ وضرب عمارًا حتى أصابه فتق؛ وضرب أبا ذرّ ونفاه إلى الربذة. وأسقط القَوَدَ عن ابن عمر والحدَّ عن الوليد، مع وجوبهما. وخَذَلَتْه الصحابةُ حتى قُتِلَ، وقال أمير المؤمنين: «الله قتله»،[1] ولم يُدفَن إلا بعد ثلاث. وعابوا غَيْبَتَه عن بَدْر وأُحُد والبَيْعَة.

أقول: لما أقام الدلائل الدالّة على إمامة عليّ -رضي الله عنه- أشار إلى دلائل ومطاعن تدلّ على أن غير عليّ لا يصلح للإمامة، فذكر أولًا دليلًا عامًّا على أن غير عليّ لا يصلح للإمامة،[2] ثم ذكر[3] الدلائل والمطاعن الدالة[4] على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة، ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عمر لها، ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان لها.

أما الدليل العامّ فهو أن غير عليّ كانوا كافرين قبل بعثة النبي -عليه الصلاة والسلام-، والكافر هو الظالم؛ لقوله تعالى ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة، ٢٥٤/٢]، والظالم لا يصلح للإمامة؛ لما تقدّم.

والجواب عنه: قد تقدّم.[5]

أما الدلائل والمطاعن الدالّة على عدم صلاحية أبي بكر -رضي الله عنه- لها:

فمنها: أنه خالف كتابَ الله تعالى في منع إرث فاطمة -رضي الله عنها- من النبي -عليه الصلاة والسلام- حيث قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ [النساء، ١١/٤]، وبنى عدم إرثها على خبرٍ رواه عن النبي -عليه الصلاة والسلام-، وهو قوله -عليه الصلاة والسلام- «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، فما[6] تركناه صدقة»،[7] وهو خبر واحد لم يُوافِقْه واحدٌ من الصحابة على نقله.

ومنها: أنه منع فاطمة فدكًا مع أنها ادّعت أن النبي -عليه الصلاة والسلام- نَحَلَها، ولم يُصدِّقها في دعواها مع أنها معصومة؛ / لأنها من أهل البيت، وأهل البيت معصومون؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ﴾ [الأحزاب، ٣٣/٣٣]، واستشهدت[8] فاطمة عليًا وأُمَّ أيمن،[9] ولم يعتبر شهادتَهما، وصدّق أزواجَ النبي -عليه الصلاة والسلام- في ادعاء الحجرة لهنّ، ولَمَّا عرف عمر بن عبد العزيز[10] كيفيةَ القضية[11] وظُلْمَه ردّ فدكًا على أولاد فاطمة.[12]

[١٠٤و]

[1] مصنف ابن أبي شيبة، ٦٨٥/٨؛ صحيح ابن حبان، ٣٣٥/٢.

[2] ج - فذكر أولا دليلا عاما على أن غير علي لا يصلح للإمامة، صح هامش.

[3] و - ذكر.

[4] ج - الدالة.

[5] انظر: الفقرة ٣٣٤.

[6] و: ما.

[7] رواه البخاري في مواضع شتى بلفظ «لا نورث، ما تركنا صدقةٌ»، وأحمد بن حنبل بلفظ «إنا معشر الأنبياء لا نورث، ما تركت بعد مئونة عملي ونفقة نسائي صدقةٌ»، والنسائي بلفظ «إنا معشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا فهو صدقةٌ». انظر: **صحيح البخاري**، كتاب المغازي ٤٠؛ **مسند أحمد**، ٤٧/١٦ (٩٩٧٢)؛ **سنن النسائي الكبرى**، ٩٨/٦.

[8] ج: أشهدت.

[9] هي بركة بنت ثعلبة بن عمرو بن حصن بن مالك بن سلمة بن عمرو بن النّعمان، وكان يقال لها أم الظّباء. هي مولاة النبيّ صلى الله عليه وسلم وحاضنته، وزوجة زيد بن حارثة، وأم أسامة بن زيد -رضي الله عنهما-. ماتت بعد عمر بعشرين يومًا. انظر: **الإصابة لابن حجر**، ٣٥٨/٨-٣٦٢.

[10] هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي (ت. ١٠١هـ/٧٢٠م)، من خلفاء الإسلام بعد سليمان بن عبد الملك، واشتهر بعدله. انظر: **سير أعلام النبلاء للذهبي**، ١١٤/٥-١٤٨.

[11] ح: القصة.

[12] أخرج أبو داود والبيهقي حديثَ فدك عن المغيرة حيث قال: «جمع عمر بن عبد العزيز بني مروان حين استخلف، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت له فدك، فكان ينفق منها ويعود منها على صغير بني هاشم، ويزوج فيه أيمهم، وإن فاطمة سألته أن يجعلها لها، فأبى، >

ومنها: أن فاطمة أَوْصَتْ أن لا يصلّي عليها أبو بكر؛ غيظًا عليه، فدفنت ليلًا،[1] وأُخفِيَ قبرُها؛ لئلا يَصِل ثواب الصلاة عليها إلى أبي بكر.[2]

ومنها: قوله -رضي الله عنه- «أقيلوني، فلستُ بخيركم وعليٌّ فيكم»،[3] فهذا الخبر إن كان صدقًا لم يصلح للإمامة، وإن كان كذبًا فلا يكون معصومًا، فلا يكون صالحًا للإمامة.

ومنها: قوله -رضي الله عنه- «إن لي شيطانًا يَعترِيني، فإن استقمتُ أَعِينُوني،[4] وإن عصيتُ فتَجنَّبُوني»،[5] فلا[6] يخلو إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا، فإن كان صادقًا فقد ثبت أنه كان يعصي، فلا يكون معصومًا، وإن كان كاذبًا، فلا يكون معصومًا أيضًا، وغير المعصوم لم[7] يصلح للإمامة.

ومنها: أن عمر -مع أنه وليُّه وناصرُه والمتولّي للعهد من قِبَلِه- قد نُقِل عنه[8] ما يدلّ على أن بيعته وقعت لا عن أصلٍ يُبنَى[9] عليه، وهو قوله «إن بيعة أبي بكر كانت فلتةً، وقى الله شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه».[10]

ومنها: أنه شكّ عند موته في صلاحيته للإمامة، فإنه قال عند موته: «وددت أني سألت رسول الله عن هذا الأمر[11] فيمن هو؟ وكنا لا ننازعه[12] أهلَه».[13]

ومنها: أنه -رضي الله عنه- خالف الرسول -عليه الصلاة والسلام- في الاستخلاف، ومخالفةُ النبي -عليه الصلاة والسلام- تدلّ على عدم استحقاقه للإمامة.[14] وخالف أيضًا النبي -عليه الصلاة والسلام- في تولية من عزله النبي صلى الله عليه وسلم، أعني: عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، فإنه -عليه الصلاة والسلام- بعثه في جيشٍ فرجع منهزمًا، وولّاه أمر الصدقات فعزله.

وأيضًا: قد خالف النبي -عليه الصلاة والسلام- في التخلّف عن جيش أسامة، فإنه عليه الصلاة والسلام لما جهّز جيش أسامة في مرضه الذي قد قضى نَحْبَه فيه قال: «ملعونٌ من تخلّف عنه».[15] وكان أبو بكر وعمر[16] وعثمان فيه، فحبس أبو بكر لعمر[17] عن الخروج معه.

ومنها: أنه -عليه الصلاة والسلام- ولّى أسامة على أبي بكر، فهو أفضل من أبي بكر، ولم يُوَلِّ على عليّ[18] أحدًا قطّ، فهو أفضل من أسامة.

ومنها: أنه -عليه الصلاة والسلام- لم يُوَلِّه شيئًا في حال حياته، وحيث بعث به إلى مكة ليقرأ سورة براءة على الناس في الموسم نَزَلَ جبريل عليه السلام على النبي -عليه الصلاة والسلام- بعد ذلك، وقال: «إنه لا يؤدّي عنك إلا أنت أو رجل منك»،[19] فبعث عليًا في أثره، وأمره أن يتناول منه السورة، ويقرأها على أهل مكة، وعزل أبا بكر عن ذلك، فهذا يدلّ على أنه لا يصلح للإمامة.

← فكانت كذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مضى لسبيله؛ فلما ولي أبو بكر -رضي الله عنه- عمل فيها بما عمل النبي صلى الله عليه وسلم في حياته، حتى مضى لسبيله؛ فلما أن ولي عمر -رضي الله عنه- عمل فيها بمثل ما عملا، حتى مضى لسبيله؛ ثم أقطعها مروان، ثم صارت لعمر بن عبد العزيز؛ قال عمر يعني ابن عبد العزيز: فرأيت أمرًا منعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة ليس لي بحق، وإني أشهدكم أني قد رددتها على ما كانت، يعني على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.» سنن أبي داود، كتاب الخرج ١٩؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٤٩١/٦ (١٢٧٣٦).

[1] السنن الكبرى للبيهقي، ٥٠/٤ (٦٩١١).

[2] لم نجده في كتب الحديث.

[3] تقدم تخريجه.

[4] ط: فأعينوني.

[5] أخرج أبو داود مثله في دوام الرواية السابقة حيث قال: «فإن أنا أحسنتُ فأعينوني، وإن أنا أسأتُ فسدّدوني، فإنّ لي شيطانًا يعتريني فإذا رأيتموني غضبتُ فاجتنبوني». انظر: كتاب الزهد لأبي داود، ص ٥٦.

[6] ط: ولا.

[7] ط: لا.

[8] ح: عليه.

[9] ح: يبتني.

[10] أخرج ابن حبان مثل هذا الأثر؛ ولكن إفادةَ فضل أبي بكر، حيث قال: «إنّ بيعة أبي بكر كانت فلتةً، ألا وإنّها كانت فلتةً، إلا أنّ الله وقى شرّها وليس منكم اليوم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر، ألا وإنّه كان من خيرنا يوم توفّى اللهُ رسولَه صلى الله عليه وسلم». انظر: صحيح ابن حبان، ١٤٨/٢.

[11] و - عن هذا الأمر.

[12] ف: ننازع.

[13] انظر: المعجم الكبير للطبراني، ٦٢/١.

[14] و: الإمامة.

[15] لم نجده.

[16] و- وعمر.

[17] ط: عمر.

[18] ج - علي.

[19] مسند أحمد، ٤٢٧/٢ (١٢٩٧).

ومنها: أن أبا بكر لم يكن عارفًا بجميع الأحكام والشرائع؛ فإنه قطع يسارَ سارقٍ، وأحرق فُجاءة[1] بالنار، وهو يقول: أنا مسلم.[2] ولم يعرف الكلالة، فإنه سئل عنها فلم يقل فيها،[3] ثم قال: «أقول في الكلالة برأيي، فإن أصبتُ فمن الله، وإن أخطأت فمن الشيطان».[4] ولم يعرف إرث الجدة، فإن جدة سألته عن إرثها، فقال: «لا أجد لك شيئًا في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه»،فأخبره المغيرة[5] ومحمد بن مسلمة[6] أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه السدس.[7] واضطرب في كثير من الأحكام، وكان يستفتي الصحابة، وهذا دليل واضح على قصور علمه، فلم يصلح للإمامة.

ومنها: أن خالد بن وليد قتل مالك بن نويرة[8] وهو مسلم، طمعًا في التزويج بامرأته،[9] وخطب امرأته ليلة قتله، ولم يقتله أبو بكر قصاصًا ولم يعزله، وقال: «لا أُغمِدُ سيفًا سلّه الله تعالى على الكفار»، وأنكر عليه عمر رضي الله عنه.[10]

ومنها: أنه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهى الله تعالى دخولَه حالَ حياته بغير إذنه، فلا يجوز دخوله بعد موته.

ومنها: أنه بعث جماعةً إلى أمير المؤمنين لما امتنع عن بيعته، فأضرم النار فيه، وفيه فاطمة وكثير من أكابر بني هاشم، وأخرجوا عليًا، وضربوا فاطمة فألقت جنينها.[11] ولما بويع أبو بكر صعد المنبر، فجاءه الحسن والحسين، وردّا على أبي بكر، وأنكرا عليه.[12]

ومنها: أنه ندم على كشف فاطمة، وهذا يدلّ على خطئه في ذلك.

هذا جملة مطاعنهم في حق أبي بكر رضي الله عنه.

والجواب عن الأول: لا نسلّم أنه خالف كتاب الله تعالى في منع إرث فاطمة، فإن الآية الدالة على التوارث من العمومات، وتخصيص الكتاب العامّ بالسنة جائزٌ / [١٠٤ظ] غيرُ[13] مخالف للكتاب، وعدم موافقة الصحابة له في رواية هذا الحديث لا يدلّ على عدم صدقه، ورواية الواحد[14] العدل تفيد ظنّ صدقه، والعمل بالظن واجب في الأحكام الشرعية.

[1] هو إياس بن عبد الله بن عبد ياليل بن عميرة بن خفاف، رجل من بني سليم، من المرتدين عن الإسلام. انظر: أسد الغابة لابن الأثير، ص ٥٨٩.

[2] تاريخ الرسل والملوك للطبري، ٢٦٥/٣، ٢٦٤.

[3] ح + شيئا؛ ف: منها.

[4] السنن الكبرى للبيهقي، ٢٣٦٦/٦؛ سنن الدارمي، ١٩٤٤/٤.

[5] هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي (ت. ٥٠هـ/٦٧٠م). كان من دهاة العرب. أسلم قبل عمرة الحديبية، وشهدها وبيعة الرضوان، وشهد اليمامة وفتوح الشام والعراق. وولاه عمر البصرةَ وبعدُ الكوفةَ، وأقرّه عثمان ثم عزله. بايع معاوية بعد أن اجتمع الناس عليه، ثم ولاه معاوية الكوفة، فاستمرّ على إمرتها حتى مات. انظر: الإصابة لابن حجر، ١٥٦/٦-١٥٧.

[6] هو محمد بن مسلمة بن سلمة بن خالد الأوسي الأنصاري (ب ٤٣هـ/٦٦٣م). ولد قبل البعثة باثنتين وعشرين سنة في قول الواقديّ، وهو ممن سمي في الجاهلية محمدًا. أسلم على يد مصعب بن عمير. وآخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بينه وبين أبي عبيدة، وشهد بدرًا وما بعدها إلا غزوة تبوك، فإنه تخلّف بإذن النبي صلى الله عليه وسلم له أن يقيم بالمدينة، وكان ممن ذهب إلى قتل كعب بن الأشرف، وإلى ابن أبي الحقيق. كان من قدماء الصحابة، سكن المدينة، ثم سكن الرَّبَذَة بعد قتل عثمان. قتله رجل من أهل الشام في داره في المدينة. انظر: الإصابة لابن حجر، ٢٨/٦-٢٩.

[7] المعجم الكبير للطبراني، ٤٣٧/٢٠، ٤٣٨.

[8] هو مالك بن نويرة بن جمرة بن شدّاد بن عبيد التميمي اليربوعي، أبو حنظلة. كان شاعرًا شريفًا فارسًا معدودًا في فرسان بني يربوع في الجاهلية وأشرافهم، وكان من أرداف الملوك، وكان النبي صلى الله عليه وسلم استعمله على صدقات قومه، فلما بلغته وفاة النبيّ صلى الله عليه وسلم أمسك الصدقة وفرّقها في قومه. ثم قُتِل بأمر خالد بن الوليد بعد فراغه من قتال الردّة. انظر: الإصابة لابن حجر، ٥٦٠/٥.

[9] ح – وهو مسلم طمعا في التزويج بامرأته، صح هامش.

[10] انظر: الإصابة لابن حجر، ٥٦٠/٥-٥٦١.

[11] لم نجده في كتب الحديث.

[12] لم نجده.

[13] ج – غير، صح هامش.

[14] ج – الواحد.

و[الجواب] عن الثاني: لا نسلّم أن فاطمة ادّعت فدكًا، وعلى تقدير أنها ادّعته فلا نسلّم أنه ينبغي أن تعطاها بلا بيّنة، ولا نسلّم أن عليًا شهد على وفق دعواها،[1] وعلى تقدير أنه شهد لا يجوز أن يحكم بشهادة عدل واحد ولا بعدل مع امرأة، وعصمة المدّعي لا تقتضي[2] الحكم على وفق دعواه بلا بيّنة مشروعة. وتصديق أزواج النبي -عليه الصلاة والسلام- في ادعاء الحجرات لهن لعلمه بصدق دعواهن، واشتهار ذلك عند أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وانتقال فدك إلى أولادها في عهد عمر بن عبد العزيز لا يدلّ على خطأ أبي بكر، ولا يخفى ذلك على من له أدنى تمييز.[3]

و[الجواب] عن الثالث: لا نسلّم أن فاطمة -رضي الله عنها- أَوْصَتْ أن لا يصلّي عليها أبو بكر، وعلى تقدير تسليمه لا يدلّ على نقص[4] أبي بكر، ولا نسلّم أنها إنما أوصت لأجل الغضب عليه؛ لجواز أن يكون لها غرض آخر.

و[الجواب] عن الرابع: أنه لا يكون فيه ما يدلّ على عدم أهليته، لا سيما مع اتفاق الأمة عليه ومع قولهم «لا نقيلك ولا نستقيلك، رضيك[5] رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا، أفلا نرضاك لدنيانا».[6] ولعلّ ذلك إنما كان للفرار[7] من حمل أعباء المسلمين والتقليد لأمور الدين، أو الامتحان؛ ليعرف الموافق من المخالف، أو غير ذلك من الاحتمالات، فلا ينتهض شبهة في نفي الاستحقاق للإمامة.

و[الجواب] عن الخامس: لا نسلّم أن هذا القول على تقدير صدقه يستدعي معصيته، فإن صدقَ الشرطية لا يقتضي وقوعَ الطرفين، وعلى تقدير وقوع المعصية منه لا يقتضي عدم استحقاقه للإمامة، فإن الإمامة غير مشروطة بالعصمة.

و[الجواب] عن السادس: أن قول عمر -رضي الله عنه- لا ينبغي أن يحمل على أن بيعته لم تكن صحيحة ولا مجمعًا عليها، وإلا لكان طعنًا في إمامة نفسه، ولا يخفى على عاقلٍ أن عمر في غاية العقل والكياسة، والعاقل لا يقول ما يقدح في نفسه ومرتبته، فإن ذلك غاية الخرق، فلا تَلِيقُ نسبته إليه. بل المراد بقوله «فلتة» أي: بغتة فجاءة. وقوله[8] «وقى الله شرّها» أي: شرّ الخلاف الذي كاد يظهر عندها بين المهاجرين والأنصار، وقول الأنصار «منا أمير ومنكم أمير»،[9] لا أن البيعة كانت شرًا، وذلك أنه قد يضاف الشيء إلى الشيء إذا ظهر عنده وإن لم يكن منه، كقوله تعالى ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ، ٣٤/٣٣]، أضاف المكر إلى الليل والنهار، وليس المكر منهما؛ بل يظهر عندهما.

وقوله «فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه» أي: إلى مثل المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة.

و[الجواب] عن السابع: أنه لا يدلّ على شكّه في صحّة إمامته؛ بل يدلّ على مبالغته في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد، فإنه يحتمل أن تكون الإمامة في نفس الأمر منصوصًا عليها، وإن كان ذلك الاحتمال بعيدًا مع جزمه في الظاهر بنفيه.

[1] و: دعواه.
[2] ح: تفيد.
[3] ط: تميز.
[4] ف: بغض.
[5] ج: رضي.
[6] لم نجده بهذا اللفظ، ولكن أخرج أحمد بن حنبل أثرًا آخر بألفاظ متقاربة حيث قال: «لمّا بويع أبو بكر، فبايعه عليّ وأصحابه، قام ثلاثًا يستقبل النّاس يقول: أيها النّاس، قد أقلتكم بيعتكم، هل من كاره؟ قال: فيقوم عليّ في أوائل النّاس فيقول: والله لا نقيلك، ولا نستقيلك أبدًا، قدّمك رسول الله صلى الله عليه وسلم تصلّي بالنّاس، فمن ذا يؤخّرك؟»»، وفي رواية أخرى: «...والله لا نقيلك، ولا نستقيلك أبدًا، قدّمك رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن يؤخّرك؟» انظر: فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، ١٣١/١، ١٣٢.
[7] ح - للفرار، صح هامش.
[8] ج ف: قوله.
[9] تقدم تخريجه.

و[الجواب] عن الثامن: لا نسلّم أن الاستخلاف وتولية عمر مخالفة للرسول -عليه الصلاة والسلام-، وإنما تكون مخالفة له أن لو نصّ الرسول -عليه الصلاة والسلام- على عدم الاستخلاف وعدم توليته، وهو ممنوع.

ولا نسلّم أن أبا بكر وعمر داخلان في جيش أسامة؛ بل غايته أن عمر كان داخلًا في جيش أسامة، لا مطلقًا؛ بل بالنظر إلى عموم أمر الرسول -عليه الصلاة والسلام-، وكان ذلك لإصلاح الدين، ولعلّه رأى أن المصلحة في إقامة عمر في المدينة[1] أكثر للدين، وتخصيص العموم بالرأي جائز عند أبي بكر وعلى أصول أهل[2] الحق، كما علم في أصول الفقه.

و[الجواب] عن التاسع:[3] لا نسلّم أنه -عليه الصلاة والسلام- لم يُوَلِّه شيئًا في حال حياته، فإنه قد أمّره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة، واستخلفه في الصلاة بالناس في مرضه، وصلّى خلفه. ويدلّ على ذلك ما روى جابر بن عبد الله،[4] وما روي عن عبد الله بن زمعة،[5] وما روي عن المغيرة، وما روى ابن عباس، وما روى نافع[6] عن ابن عمر عن أبيه.

ثم وإن[7] سلّمنا أنه لم يُوَلِّه شيئًا في حياته؛ ولكن لا يدلّ ذلك على عدم أهليته للإمامة. ولا نسلّم أنه عزله عن قراءة سورة براءة؛ بل المروي أنه ولاه الحج، وردفه بعليّ لقراءة سورة براءة.

وقوله «لا يؤدّي عنّي إلا رجل مني».

قلنا: إنما كان كذلك؛ لأنه كان من عادة العرب أنهم إذا أرادوا أخذ المواثيق والعهود، لا يفعل ذلك إلا صاحب العهد أو رجل من بني أعمامه، فجرى رسول الله صلى الله عليه وسلم على سابق عهدهم.

[١٠٥و] و[الجواب] عن العاشر:[8] أنه إن أريد به أنه ما[9] كان / جميع أحكام الشرع حاضرة[10] عنده على سبيل التفصيل فهو مسلّم؛ ولكن لا يكون هذا من خواص أبي بكر؛ بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى، ولا يقدح ذلك في استحقاقه[11] الإمامة. وإن أريد به أنه لم يكن من أهل الحل والعقد، والاجتهاد في المسائل الشرعية، والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها - فهو ممنوع.

قوله «إنه قطع يسار سارق».

قلنا: لعل[12] ذلك من غَلَط الجلّاد وأضيف إليه؛ لأن أصل القطع كان بأمره، ويحتمل أنه كان ذلك[13] في المرة الثالثة، على ما هو رأي أكثر أهل الفقه.[14]

قوله «إنه أحرق فجاءة بالنار».

قلنا: إذا كان مجتهدًا، فكل مجتهد مؤاخذ بما أدّى إليه ظنّه.

قوله «إن فجاءة[15] كان يقول: أنا مسلم».

قلنا: لم يثبت ذلك، فلعلّه ثبت عنده أنه كان زنديقًا، والزنديق غير مقبول التوبة على الرأي الصحيح.[16]

[1] ج - في المدينة، صح هامش.
[2] ج - أهل.
[3] ج ف: العاشر.
[4] هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن بن حرام، الأنصاري السلمي (ت. ٧٨هـ/ ٦٩٧م). أحد المكثرين عن النبيّ صلى الله عليه وسلم، وروى عنه جماعة من الصحابة. غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم تسع عشرة غزوة إلا بدرًا ولا أحدًا. كان له حلقة العلم في المسجد النبوي. انظر: **الإصابة** لابن حجر ٥٤٦/١.
[5] هو عبد الله بن زمعة بن الأسود بن المطلب بن أسد بن عبد العزّى القرشي الأسدي (ت. ٣٥هـ/٦٥٥م)، ابن أخت أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم،كان يسكن في المدينة. قُتل يوم الدار مع عثمان -رضي الله عنهما-. انظر: **الإصابة** لابن حجر، ٨٣/٤.
[6] هو أبو عبد الله نافع المدني (ت. ١١٧هـ/٧٣٥م)، مولى عبد الله بن عمر، روى عن ابن عمر وعن عدة من الصحابة، وهو من ثقات الرواة. انظر: **تهذيب التهذيب** لابن حجر، ٤١٢/١٠-٤١٥.
[7] ج: ثم ولئن؛ ف: وإن.
[8] ج ف: الحادي عشر.
[9] ج - ما، صح هامش.
[10] ج: خاصة.
[11] و: استحقاق.
[12] ف: فعل.
[13] و ج: كذلك.
[14] ج: الفقهاء.
[15] و - بالنار قلنا إذا كان مجتهدا فكل مجتهد مؤاخذ بما أدى إليه ظنه قوله إن فجاءة.
[16] ح ف: رأي صحيح.

وأما قوله في مسألة الكلالة والجدة فليس[1] بدعًا من المجتهدين أن يبحثوا عن مدارك الأحكام، ويسألوا من أحاط بها؛ ولهذا رجع عليّ في حكم المولى إلى قول المقداد،[2] وفي بيع أمهات الأولاد إلى قول عمر، وذلك لا يدلّ على عدم علمه بأحكام الشرع.

و[الجواب] عن الحادي عشر:[3] أنا لا نسلّم أنه وجب على خالد الحدّ والقصاص،[4] فإنه قد قيل: إن خالدًا إنما قتل مالكًا؛ لأنه تحقّق منه الردّة، وتَزَوُّجُه[5] بامرأته في دار الحرب؛ لأنه من المسائل المجتهد فيها بين أهل العلم.

وقيل: إن خالدًا لم يقتل مالكًا، وقد قتله بعض أصحابه خطأ؛ لظنه أنه ارتدّ، ولعل زوجته كانت مطلّقة منه، وقد انقضت عدتها.

وإنكار عمر عليه[6] لا يدلّ على[7] القدح في إمامة أبي بكر، ولا على قصد عمر إلى قدح فيها؛ بل إنما أنكر لغلبة ظنّه بخطئه، كما ينكر بعض المجتهدين على بعض.

و[الجواب] عن الثاني عشر:[8] أن دَفْنَه في بيت رسول الله لا يدلّ على القدح، فإن الحجرة كانت ملكًا لعائشة، وقد دُفِن فيها بإذنها، والمنعُ من دخول المؤمنين بيت النبي صلى الله عليه وسلم حالَ حياته دون[9] إذنه لا يقتضي عدمَ دفنِ أبي بكر في بيته إذا كان ملكًا لغيره.

و[الجواب] عن الثالث عشر:[10] أن تأخّر عليّ عن بيعة أبي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة، وإنما كان لعذرٍ وطُرُوءِ أمرٍ، ولهذا اقتدى به، وأخذ من عطائه، وكان منقادًا له في جميع أوامره ونواهيه، معتقدًا صلاحيتَه وصحةَ بيعته، حتى قال: «خير هذه الأمة بعد النبيين أبو بكر وعمر».[11]

والأخبار الدالة على نقيض ذلك من تجريحات الأعداء وتشنيعات السفساف الأغبياء، ولم ينقل شيء من ذلك على ألسنة الثقات وأرباب العدالة من الرواة.

والدليل على صحة إمامة أبي بكر: اتفاق الأمة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على نصبه وعقد الإمامة له، واتباع الصحابة له[12] في أيام حياته، وموافقتهم له في غزواته، ونصبه للولاة والحكام، ونفوذ أوامره ونواهيه، وذلك شائع ذائع عُلِم بالتواتر علمًا لا ريب فيه.[13]

[٦.٥. إمامة عمر -رضي الله عنه-]

وأما الدلائل والمطاعن الدالّة على عدم صلاحية عُمَر -رضي الله عنه- للإمامة:

فمنها: أنه غيرُ عارفٍ بأحكام الشرع، فإنه أَمَرَ أن تُرْجَم حاملٌ، وأَمَرَ أيضًا أن تُرجَم مجنونةٌ، فقال معاذ في الأول: «إن كان لك عليها سبيلٌ فلا سبيلَ لك على حملها»، فقال عمر: «لولا معاذ لهلك عمر»،[14] وقال عليٌّ في الثاني: «القلم مرفوعٌ عن المجنون»، فقال عمر: «لولا عليّ لهلك عمر».[15]

[1] ح + ذلك.
[2] هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة الكندي، المشتهر بالمقداد بن الأسود (ت. ٤٤هـ). وأسلم قديمًا، وتزوّج ضباعة بنت الزبير بن عبد المطّلب ابنة عمّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، وهاجر الهجرتين، وشهد بدرًا وما بعدها. وروى المقداد عن النبيّ صلى الله عليه وسلم أحاديث، وروى عنه عليّ، وأنس وآخرون من الصحابة. انظر: الإصابة لابن حجر، ٦/١٥٩-١٦١.
[3] ج ف: الثاني عشر.
[4] ح: خالد القصاص.
[5] ط: تزوج.
[6] ج - عليه.
[7] ج - يدل على، صح هامش.
[8] ج ف: الثالث عشر.
[9] ط: بدون.
[10] ج ف: الرابع عشر.
[11] وهو قول علي من منبر كوفة. أخرجه أحمد بن حنبل والطبراني في مواضع متعدّدة من طرق كثيرة بألفاظ متقاربة. انظر لبعضها: مسند أحمد، ٢/٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٢٠؛ المعجم الأوسط للطبراني، ١/٢٩٧، ٣/١٣٨، ٣٦٥؛ وأخرجه البخاري معنًى، عن علي جوابًا عن سؤال ابنه محمد. انظر: صحيح البخاري، كتاب الصحابة ٥.
[12] ج - له.
[13] ف - فيه.
[14] سنن الدارقطني، ٤/٥٠٠؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٧/٧٢٩.
[15] و - وقال عليٌّ في الثاني القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر. | مسند أحمد، ٢/٣٧٣ (١١٨٣)؛ سنن أبي داود، كتاب الحدود ١٦.

ومنها: أنه كان جاهلًا بالقرآن، فإنه تشكّك[1] في موت النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه لما قُبِض رسولُ الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: «لا تتركون هذا القولَ حتى يَقطَع أيدي رجالٍ وأرجلَهم»، ولم يسكن إلى موت النبي صلى الله عليه وسلم حتى تلا أبو بكر عليه قولَه تعالى ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر، ٣٩/٣٠]، وقولَه تعالى ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ﴾ [آل عمران، ٣/١٤٤]، فقال عمر: «كأني لم أسمع هذه[2] الآية».[3] وذلك يدل على أنه لم يكن عالِمًا بالقرآن ولا بآياته.

ومنها: أنه كان ينهى ويمنع عن المغالاة في مُهُور النساء، حتى قامت إليه امرأةٌ فقالت: «ألم يقل اللهُ تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء، ٤/٢٠]»، فقال عمر: «كلّ الناس أفقهُ من عمر حتى المخدَّرات».[4]

ومنها: أنه كان أعطى أزواجَ النبي -عليه الصلاة والسلام- من بيت المال، حتى كان أعطى عائشةَ وحفصةَ عشرةَ آلاف درهمٍ كلَّ سنة.[5] وأخذ من بيت المال ثمانينَ ألف درهمٍ، فأُنكِرَ عليه ذلك، فقال: «كان[6] ذلك على سبيل القَرْض».[7] ومنع / أهلَ البيت الخُمسَ الذي أوجبه الله تعالى لهم.[8] [١٠٥ظ]

ومنها: ما رُوِي أنه قضى في الحدّ[9] بمائة قَضِيبٍ، ورُوِي تسعين قَضِيبًا.

ومنها: أنه فَضَّل في قسمة الغنيمة المهاجرين على الأنصار، والأنصارَ على غيرهم، والعربَ على العجم، ولم يكن ذلك[10] في زمن[11] النبي -عليه الصلاة والسلام-.

ومنها: أنه منع المُتْعَتَيْن، فإنه صعد المنبر وقال: «أيها الناس، ثلاثٌ كُنَّ على عهد رسول الله، أنا أَنهَى عنهنّ وأُحرِّمهنّ وأُعاقِب علَيْهنّ، وهي مُتْعَة النساء، ومُتْعَة الحج، و"حيَّ على خير العمل"».[12]

ومنها: أن عمر خالف رسولَ الله صلى الله عليه وسلم حيث لم يُفوّض أمرَ الإمامة إلى اختيار الناس، وخالف أبا بكر حيث لم ينصّ على إمامة واحدٍ معيّنٍ بعده، فاختار الشورى، وجعل الإمامةَ في ستة نفرٍ، على الوجه المذكور في كتب التواريخ.

ومنها: أنه لما طال المنازعة بين أبي بكر وفاطمة رَدَّ أبو بكر فَدَكًا عليها، وكتب[13] لها بذلك كتابًا، فخرجتْ والكتابُ في يدها، فلَقِيَها عمر، وسألها عن شأنها، فقصَّتْ قصّتَها، فأخذ منها الكتاب، وخرَّقه، ودخل على أبي بكر، وعاتبه على ذلك.

والجواب عن الأول: أنه لم يَعلَم بالحمل والجنون. وقوله «لولا عليّ لهلك عمر»، وقوله «لولا معاذ لهلك عمر»[14] أي: بسبب ما كان يَنالُه من المشقّة بتقدير العلم بحالهما بعد الرجم؛ لعدم المبالغة في البحث عن حالهما.

و[الجواب] عن الثاني: أن قصّته[15] في حال موت النبي -عليه الصلاة والسلام- لا تدلّ على جهله بالقرآن؛ فإن تلك الحالةَ كانت حالَ تَشَوُّشِ[16] البال واضطرابِ الأحوال والذُّهولِ عن الجليّات وخفاءِ الواضحات؛ بسبب موت النبي -عليه الصلاة والسلام-، حتى[17] نُقِل أن بعض الصحابة في تلك الحال صار أعمى، وبعضهم أخرسَ،[18] وبعضهم جُنَّ، وبعضهم هامَ على وجهه،

[1] و: شك.
[2] و: بهذه.
[3] تقدم تخريجه.
[4] تقدم تخريجه.
[5] الكامل في التاريخ لابن الأثير، ٢/٣٥١.
[6] ج: كل.
[7] لم نجده.
[8] انظر: صحيح البخاري، في افتتاح كتاب فرض الخمس؛ صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير ٥٢.
[9] ح + الذي هو.
[10] و - ذلك.
[11] ح: من أمر.
[12] مسند أحمد، ٢٢/٣٦٥ (١٤٤٧٩)؛ صحيح مسلم، كتاب الحج ١٦٢؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٧/٣٣٥؛ ونهي عمر عن "حيّ على خير العمل" زيادة لم نجدها في كتب الحديث لأهل السنة، مع أنه مذكور في كتب الشيعة. انظر: علل الشرائع لشيخ صدوق، ٢/٣٦٨.
[13] و: فكتب.
[14] تقدم تخريجه.
[15] ف: قضيته.
[16] و ح ف: تشويش.
[17] ج و ف + أنه قد.
[18] و - وبعضهم أخرس.

وبعضهم صار مُقعَدًا لا يَقدِر على القيام، فما ظنّك بالغفلة عما قيل من الآيات؟!

و[الجواب] عن الثالث: أنه لم يَنهَ عما اقتضاه الكتابُ؛ بل إنما نهاه على معنى أنه وإن كان جائزًا شرعًا فترَكُه أَوْلَى نظرًا إلى أمر المعاش، لا بالنظر إلى الأمر الشرعي.[1] وقوله «كلّ الناس أَفقَهُ من عمر»[2] فَعلى طريق التواضعِ وكسرِ النفس.

و[الجواب] عن الرابع: أن ذلك ليس مما يُوجِب قَدْحًا فيه؛ فإنه -مع ما رآه في نظره واجتهاده من المصلحة في[3] ذلك- لم يحرّم إعطاءَهنّ. ولعلّه إنما منع أهلَ البيت من الخمس؛ لأنه اطّلع في اجتهاده على مُعارِضٍ اقتضى ذلك، وعارَضَ به نصَّ الكتاب. وبالجملة: فمُخالفةُ المجتهد في الأمور الظنّية لِما هو ظاهرٌ لغيره لا يوجب القدحَ فيه، وإلا لزم ذلك في كل واحد من المجتهدين المختلفين، وهو باطل.

و[الجواب] عن الخامس: أنه كان مجتهدًا، وكان يجب عليه اتّباعُ ما أوجبه ظنُّه في كل وقت.

و[الجواب] عن السادس: بمثلِ ما مرّ في الرابع.

و[الجواب] عن السابع: أنه كان حَرَّمَ المُتْعَتَيْن، ومنع "حيَّ على خير العمل"؛ لأنه ظهر عنده المُحرِّمُ[4] لذلك بعد الجواز، والمجتهدُ تابعٌ لِما أوجبه ظنُّه.

و[الجواب] عن الثامن: أنه لا يكون مخالفًا لفعله -عليه الصلاة والسلام-، كما أن تنصيصَ أبي بكر على خلافة واحدٍ معيّنٍ لا يكون مخالفًا له؛ لِما مرّ.

و[الجواب] عن التاسع: أنه غير صحيح؛ لأنه لم يروِ[5] أحدٌ من الثقات الذين يُعتَمد على روايتهم.

والذي يدل على صحة إمامته أن أبا بكر كان إمامًا حقًّا؛ لِما[6] بيّنا، وقد رآه أهلًا للإمامة، ووضع الأمرَ فيه، فعهد إليه بالإمامة، واجتمعت[7] الصحابة على جعل العهد طريقًا[8] في انعقاد الإمامة، وكانت إمامة عمر منعقدةً، وبيانُ عهدِه إليه شاعَ وذاعَ، ونُقِل بالتواتر نقلًا لا ريب فيه،[9] وإجماعُ الأمّة من الصحابة على أن ذلك طريقٌ في انعقاد الإمامة قد تواتر.

والذي يدل على أنه أهلٌ للإمامة ما ورد في حقّه من النصوص والأخبار، وقد يُدرَأ بها عنه ما قيل من التُرَّهَات، وهذه وإن كانت آحادًا غيرَ أن مجموعها يُنزَّل[10] منزلةَ التواتر.

منها: قوله -عليه الصلاة والسلام- «اقتدُوا باللَّذَيْن من بعدي أبي بكر وعُمر».[11] وقوله -عليه الصلاة والسلام- في حقّ أبي بكر وعمر[12] «هما سَيِّدَا كُهُول أهل الجنة».[13] وقوله -عليه الصلاة والسلام- «لو لم أُبعَثْ[14] لبُعِثْتَ يا عمر».[15]

ومنها: ما روي أن جبريل عليه السلام نزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وقال له: «يا محمد ربُّك يُقرِؤُك السلام، ويقول لك: أَقرِأْ عمرَ السلامَ،

[1] ح: أمر غيره.
[2] تقدم تخريجه.
[3] ج ح ف: من.
[4] ج - المحرم، صح هامش.
[5] و: يروه.
[6] و ح: كما.
[7] و ح: واجمعت.
[8] و: على أن ذلك طريقًا.
[9] و - فيه.
[10] ح: يتنزل.
[11] سنن ابن ماجه، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم ١١٢؛ سنن الترمذي، كتاب المناقب ١٦.
[12] و - وقوله عليه الصلاة والسلام في حق أبي بكر وعمر.
[13] سنن ابن ماجه، افتتاح الكتاب ١٢؛ سنن الترمذي، كتاب المناقب ١٦.
[14] و ح + فيكم.
[15] أورده ابن الجوزي من طريقين، ثم قال أنهما لا يصحّان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: الموضوعات لابن الجوزي، ٣٢٠/١؛ وحديث آخر بمعناه: «لو كان بعدي نبيّ لكان عمر بن الخطاب». انظر: مسند أحمد، ٦٢٤/٢٨ (١٧٤٠٥)؛ سنن الترمذي، كتاب المناقب ١٨.

وقل له: أهو راضٍ عني كرضائي عنه؟».[1] وقال[2] -عليه الصلاة والسلام-: «عمرُ سراجُ أهل الجنة».[3]

وقوله -عليه الصلاة والسلام- يومَ بدرٍ «لو نزل من السماء عذابٌ لَما نجا منه غيرُ عمر».[4] ولا منافاةَ بين هذا الحديث[5] وبين قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال، ٣٣/٨]؛ إذ الآية جازمةٌ في انتفاء العذاب عنهم ورسولُ الله / فيهم، وهو في الخبر معلَّقٌ على نزوله، ونزولُه عليهم ممتنعٌ والرسولُ فيهم. [١٠٦و]

ومما يدل على عُلُوّ شأنه ما اشتهر وشاع وذاع أنه نادى -وهو بالمدينة- «يا ساريةُ[6] الجبلَ الجبلَ»، وكان ساريةُ بنهَاوَنْد، فسمع صوتَه، وانحاز إلى الجبل.[7] ومن ذلك ما ظهر له من حُسْنِ السيرة، واستقامةِ الأمور، وحَمْلِ الناس على المحجَّة البيضاء، واستئصالِ الكفّار، وإعلاءِ كلمة الإسلام شَرْقًا وغَرْبًا، وفتحِ البلاد، واستقرارِ العباد، مع خُشُونَته في الدين والتواضعِ لعباد الله. ومَنْ هو بهذه المنزلة من الله ورسوله وبإجماع الأمة وله هذه المناقب والصفات فيَبعُد عند العاقل إصغاؤُه إلى ما قيل في حقّه من الأكاذيب والالتفاتُ إلى ما لا أصلَ له عند الثقات.

[٧.٥. إمامة عثمان -رضي الله عنه-]

وأما الدلائل والمطاعن الدالّة على عدم صلاحية عثمان للإمامة:

منها: أن عثمان وَلَّى أمورَ المسلمين مَنْ ظَهَرَ فِسقُه، وأَحدَثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا، فإنه آوى الحَكَمَ[8] طَرِيدَ رسولِ الله -عليه الصلاة والسلام- وردَّه،[9] ولم يرُدَّه رسولُ الله ولا أبو بكر ولا عمر. ووَلَّى الوليدَ بن عُقبَة،[10] فظهر منه شربُ الخَمْر، وصلَّى بالناس وهو سكران. واستعمل سعيدَ بن العاص[11] على الكوفة، فظهر منه ما أخرجه به[12] أهلُ الكوفة. وولَّى عبدَ الله بن أبي سَرْحٍ[13] مصرَ، فأساءَ التدبيرَ، فشَكاه أهلُها وتظلَّموا منه. وولَّى معاويةَ الشامَ، فظهر بسببه[14] الفِتَن العظيمة. وولَّى أقاربَه، ورفع أبناءَ أبي مُعَيْطٍ[15] على رقاب الناس بعد نَهْيِ عمر له عن ذلك وكراهيةِ الناس لهم.

[1] لم نجده بهذا اللفظ؛ لكن أورد الطبراني حديثًا قريبًا منه في المعنى عن ابن عباس: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتاني جبريل عليه السلام، فقال أقرئ عمر السلام وقل له: إن رضاه حكم، وإن غضبه عزّ». انظر: **المعجم الأوسط للطبراني**، ٢٤٢/٦.

[2] ج ف: وقوله.

[3] انظر: **كشف الخفاء للعجلوني**، ٧٢/٢.

[4] لم نجده في كتب الحديث.

[5] و: هذين الحديثين.

[6] وهو سارية بن زنيم بن عبد الله الدؤلي (ت. ٣٠هـ/٦٥١م)، وهو من القادة الفاتحين ولّاه عمر ناحية فارس. انظر: **الإصابة لابن حجر**، ١٧٣/٤.

[7] **الكامل في التاريخ لابن الأثير**، ٤٤١/٢.

[8] وهو أبو مروان الحكم بن أبي العاص بن أمية الأموي، (ت. ٣٢هـ/٦٥١م) عم عثمان بن عفان -رضي الله عنه-، نفاه النبي صلى الله عليه وسلم إلى الطائف، ثم أعيد إلى المدينة في خلافة عثمان. انظر: **الإصابة لابن حجر**، ١٠٤/٢-١٠٥.

[9] و - وردّه.

[10] و ح ف: عتبة. | وهو أبو وهب الوليد بن عقبة بن أبي مُعَيْط الأموي القرشي (ت. ٦١هـ/٦٨٠-٦٨١م)، أخو عثمان بن عفان لأمه. قال ابن حجر: «وقصة صلاته بالناس الصبح أربعًا وهو سكران مشهورة مخرجة، وقصة عزله بعد أن ثبت عليه شرب الخمر مشهورة أيضًا مخرجة في الصحيحين، وعزله عثمان بعد جلده عن الكوفة.». انظر: **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار ٣٦؛ **الإصابة لابن حجر**، ٦١٤/٦-٦١٧.

[11] وهو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية الأموي (ت. ٥٩هـ/٦٧٩م)، أبو عثمان. انظر: **الإصابة لابن حجر**، ١٠٧/٣.

[12] و + إلى.

[13] وهو عبد الله بن سعد بن أبي سرح القرشي العامري (ت. ٣٦هـ/٦٥٦-٦٥٧م)، أخو عثمان من الرضاعة، فاتح إفريقية. انظر: **الإصابة لابن حجر**، ١٠٩/٤.

[14] ج: منه.

[15] وهو عقبة بن أبي مُعَيط أبان بن أبي عمرو بن أمية (ت. ٢هـ/٦٢٤م)، من رؤوس الكفر في الجاهلية، قتل بعد الفراغ من غزوة بدر صبرًا، وكان شديدًا على المسلمين، وكثير الأذى لرسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: **الإصابة لابن حجر**، ٦١٥/٦.

ومنها: أنه آثر أهلَه بالأموال، وفرّقها عليهم، وبَذَّر[1] في التفريق، حتى إنه نُقِل عنه أنه دفع إلى أربعة نفرٍ[2] منهم أربعمائةَ ألف دينارٍ.

ومنها: أنه حَمَى لنفسه، وذلك منافٍ للشرع.[3]

ومنها: أنه وقع منه أشياءُ مُنكَرةٌ في حق الصحابة، فضرب ابنَ مسعود حتى كسر ضِلْعَيْن من أضلاعه عند إحراق مُصْحَفه، وحَرَمَه العطاءَ سَنَتَيْن، فمات من ذلك الضرب. وضرب عمّارًا حتى فَتَقَ أمعاءَه. وضرب أبا ذر ونفاه من الشام إلى الرَّبَذَة -وكان حبيبَ رسول الله- من غير ذنبٍ.

ومنها: أنه أَسقَطَ القَوَدَ عن عبيدِ[4] الله بن عمر قاتلِ الهُرْمُزَان[5] وكان مسلمًا، وأَسقَطَ حدَّ شربِ الخمر عن الوليد بن عقبة، وقد وجب القودُ وحدُّ الشرب عليهما، فحَدَّه عليٌّ، وقال: «لا يُعطَّل حدُّ[6] الله تعالى وأنا حاضرٌ».[7]

ومنها: أن الصحابة خَذَلُوا عثمانَ حتى قُتِل، وقال عليّ: «اللهُ قَتَلَه».[8] ولم يُدفَن إلا بعد ثلاثة أيام، وعابوا غَيْبَته عن بَدْرٍ وأُحُدٍ والبَيْعَة.

وهذا يدل على عدم صلاحيته للإمامة.

والجواب عن الأول: أنه إنما رَدَّه؛ لأن عثمان كان قد استأذن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم في رَدِّه، فأَذِنَ له في ذلك، ولم يتّفق رَدُّه في زمن النبي -عليه الصلاة والسلام- حتى آلَ الأمرُ إلى أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما-، فذكر لهما ذلك، فطَلَبَا معه شاهدًا آخَرَ على ذلك، فلم يتّفق حتى آلَ الأمرُ إليه، فحكم فيه بعلمه.

قوله "إنه وَلّى الوليدَ" قلنا: إنما وَلّاه لِظنّه أنه أهلٌ للولاية، وليس من شرط الوالي أن يكون معصومًا، ولا جرم لَمّا ظهر منه الفسقُ عَزَلَه وحَدَّه. وعلى هذا يخرج الجوابُ عن كل مَنْ وَلّاه وظاهرُه الصلاح وإن لم يكن في نفس الأمر صالحًا. وإنما وَلّى أقاربَه؛ لأنهم كانوا أهلًا للولاية. ولا نسلّم أن عمر نَهَاه عن رفع أبناء أبي مُعَيْط، وكراهيةُ جميع الناس لهم ممنوعةٌ، وكراهيةُ البعض لا يمنع جوازَ التولية.

و[الجواب] عن الثاني: لا نسلّم أنه آثر أهلَه بأموال[9] بيت المال؛ بل[10] بأموال خاصته،[11] وهو كان مُتموِّلًا، وإيثارُ أقاربه بأموال خاصته[12] مستحسَنٌ.

و[الجواب] عن الثالث: أنه لم يختصّ هو بالحِمَى، فإنه كان في زمن الشَّيخَيْن.

فإن قيل: إنه قد زاد.

قلنا: لاحتمالِ زيادة المواشي، والأمورُ المصلحيةُ مما يختلف باختلاف الأوقات بالزيادة والنقصان.

و[الجواب] عن الرابع: لا نسلّم أن ما وقع منه في حق الصحابة أشياءُ مُنكَرةٌ.

[1] و: تبذر.
[2] ج - نفر.
[3] قال أبو يعلى: «حمي الموات هو المنع من إحيائه إملاكًا؛ ليكون مستبقى الإباحة لنبت الكلأ ورعي المواشي.». انظر: **الأحكام السلطانية** لأبي يعلى، ص ٢٢٢.
[4] و ح: عبد.
[5] وهو الهرمزان الفارسي (ت. ٢٣هـ/ ٦٤٤م)، كان من ملوك فارس وأسر في فتوح العراق، وأسلم على يد عمر، ثم كان مقيمًا عنده بالمدينة، واستشاره في قتال الفرس، ثم قتله عبيد الله بن عمر بن الخطاب؛ من أجل تحريضه أبي لؤلؤة على قتل أبيه -رضي الله عنه-. انظر: **الإصابة** لابن حجر، ٥٧٢/٦-٥٧٣.
[6] و: حدًا من حدود.
[7] وروى البخاري أن الذي أمر عليًا بجلد الوليد هو عثمان. انظر: **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار ٣٦.
[8] **مصنف ابن أبي شيبة**، ٦٨٥/٨؛ **صحيح ابن حبان**، ٣٣٥/٢.
[9] ح: بالأموال من.
[10] ج - بل.
[11] ح: خاصة.
[12] ح: خاصة.

قوله "إنه ضرب ابنَ مسعود" قلنا: إن صحّ ضربُه فقد قيل: إنه لَمَّا أراد عثمانُ أن يجمعَ الناسَ على مصحفٍ واحدٍ ويرفعَ الاختلافَ بينهم في كتاب الله طَلَبَ مصحفَه منه، فأبى / ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان، فأَدَّبه على ذلك. ولا نسلّم أنه مات من ذلك. وإنما حَرَمَه العطاءَ سنتين؛ لأنه رأى صَرْفَه إلى من هو أولى منه أو لأنه قد استغنى عنه. [١٠٦ظ]

قوله "ضرب عمّارًا" قلنا: إنما فعل ذلك به[1] بطريق التأديب؛[2] لأنه رُوِي أنه دخل عليه وأساء عليه الأدبَ، وأغلظ له في القول بما لا يجوز التجرّؤُ بمثله على الأئمة. وللإمام التأديبُ لمن أساء الأدبَ عليه وإن أفضى ذلك إلى هلاكه، فلا إثمَ عليه؛ لأنه وقع من ضرورة فعلِ ما هو جائزٌ له.[3] كيف[4] وإن ما[5] ذكره لازمٌ على الشيعة حيث إن عليًا قتل أكثرَ الصحابة في حربه، فإذا جاز القتلُ لمفسدةٍ جاز التأديبُ له.

قوله "ضرب أبا ذر" قلنا: لأنه بلغه أنه كان في الشام إذا صلّى الجمعة، وأخذ الناس في مناقب الشيخين، يقول لهم: «لو رأيتم ما أحدث الناسُ بعدهما،[6] شيَّدوا البنيان، ولَبِسوا الناعم، وركبوا الخيل، وأكلوا الطيبات»، وكان يُفسِد بأقواله الأمورَ، ويُشوّش الأحوالَ. استدعاه من الشام، فكان إذا رأى عثمانَ قال:[7] ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾ [التوبة، ٣٥/٩]، فضربه عثمانُ بالسوط على ذلك تأديبًا. وللإمام ذلك بالنسبة إلى كل من أساء[8] أدبَه عليه وإن أفضى ذلك التأديب إلى هلاكه، ثم[9] قال له: «إما أن تَكُفَّ وإما أن تَخرُجَ إلى حيث شئتَ»، فخرج إلى الرَّبَذَة غيرَ منفي، ومات بها -رضي الله عنه-.[10]

و[الجواب] عن الخامس: لا نسلّم أنه أسقط القودَ وحدَّ الشرب. قوله "لم يَقتُل عبيدَ[11] الله بن عمر" قلنا: لأنه كان مجتهدًا، وقد قال: "هذا القتل[12] جرى في[13] غير سلطانٍ، فلا يلزمني حكمُه"؛ وذلك لأنه قَتَلَه قبل عقدِ الإمامةِ لعثمان، وهذا هو مذهب أبي حنيفة -رضي الله عنه-. وإنما أَخَّرَ حدَّ شرب الخمر؛[14] ليكون على ثِقَةٍ من شُرْبه الخمرَ؛ ولهذا حدَّه بعد ذلك.

و[الجواب] عن السادس: أن الصحابة ما خَذَلَتْه إلا لعِلْمِهم بأن السَّفْساف[15] والأوباشَ قد تَمالَؤُوا على قتله بحيث لا يمكن دفعُهم. ونسبةُ الإساءة إلى السفساف[16] والأوباش أولى من نسبة التزوير والكذبِ إليه.

وأما قول عليّ -كرّم الله وجهه- «اللهُ قَتَلَه»[17] مقيّدٌ بقوله «وأنا معه»،[18] ويكون معناه "الله يقتلني معه"، ولم يُرِد به أنه أعان على قتله، وإنما ذكر مثل هذا اللفظ إرضاءً للفريقين ومداراةً[19] للحزبين حتى لا يختلَّ عليه الأمرُ ويُشوَّشَ الحالُ. والذي يدل[20] على ذلك ما رُوِي أنه قال: «والله ما قتلتُه، ولا مَالَأْتُ على قتله»،[21] وأنه أَنفَذَ الحسنَ والحسينَ يستأذنه[22] في نصرته، فقال[23] عثمان: «لا حاجة لي[24] في ذلك».[25]

والذي يدل على صحة إمامته أن عمر جعل الإمامة شورى في ستةٍ: عثمان، وعليّ، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقّاص؛ لأنه كان يَرَاهم أفضلَ خلق الله في زمانهم، وأن[26] الإمامة غيرُ صالحةٍ لمن عداهم، وقال في حقهم:[27] «مات رسولُ الله[28] صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ»،[29] إلا أنه تَرَدَّدَ في التعيين،

[1] و - به.
[2] ح: الأدب.
[3] ط: به.
[4] ط: فكيف.
[5] ج: كيف وما.
[6] و: بعدها.
[7] ح: يقول.
[8] و: ساء.
[9] و - ثم.
[10] البدء والتاريخ للمقدسي، ٩٤/٥-٩٥.
[11] و ح ف: عبد.
[12] ج - القتل.
[13] ط: من.
[14] ج - الخمر.
[15] و: أن الفساق؛ ح: الفساق.
[16] و ح: الفساق.
[17] تقدم تخريجه.
[18] مصنف ابن أبي شيبة، ٦٨٥/٨؛ صحيح ابن حبان، ٣٣٥/٢.
[19] ف: مدارة.
[20] ج: والدليل.
[21] مصنف ابن أبي شيبة، ٦٨٥/٨؛ المستدرك للحاكم، ٢٢٩/٣.
[22] ح ف: مستأذنا.
[23] و: قال.
[24] ف: بي؛ ط - لي.
[25] لم نجده.
[26] ف: ولأن.
[27] و - حقهم؛ ح - في حقهم.
[28] ف - الله.
[29] صحيح البخاري، كتاب الجنائز ٩٦؛ صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ٧٨.

ولم يترجّح في نظره واحدٌ منهم على الباقين، وأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين. يدل على ذلك قوله «إن انقسموا اثنين وأربعة، فكونوا مع الأربعة» -ميلًا منه إلى الكثرة، وأنها أغلبُ على الظن- «وإن استووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن»؛ ولهذا فإنه لم يُعيّن واحدًا منهم للصلاة عليه مخافةً أن يقال: "مَالَ إليه وعَيَّنَه"؛ بل وَصَّى بذلك[1] إلى صُهَيْبٍ.[2]

ثم اتّفق المسلمون بعده على عثمان؛ لاستجماعه شرائط الإمامة وتحقيقها،[3] فإنه كان فيه فضائلُ كثيرةٌ ومناقبُ مشهورةٌ مما لا خفاء به: فإنه جهّز جيشَ العُسْرة، وسبّل بئر رُومَة، وزاد في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجمع الناس على مصحفٍ واحدٍ عندما كاد وقوعُ الاختلاف بين الناس في القرآن، واختيارُ النبي -عليه الصلاة والسلام- له في تزويج ابنتَيْه، وقولُه -عليه الصلاة والسلام-[4] لَمَّا ماتت الثانية «لو كانت لنا ثالثةٌ لزوّجناك»،[5] وما اشتهر من كَفِّ النبي -عليه الصلاة والسلام- رجلَه عند دخول عثمان عليه، وقولُه في حقه «كيف لا أَستحِي ممن تَستحِي منه الملائكةُ»،[6] وقولُه -عليه الصلاة والسلام- «وُزِنْتُ بأمتي فوُضِعْتُ في كفَّة وأمتي في كفَّة، فرَجَحْتُ بأمتي، ثم وُضِع أبو بكر مكاني فرَجَحَ بأمتي، ثم وُضِعَ عمر مكانَه فرجح[7] بهم، ثم وُضِعَ عثمان مكانَه فرجح بهم، ثم رُفِعَ الميزان».[8] وكان مع ذلك كلِّه[9] من / الزهّاد والعبّاد والمجتهدين،[10] [١٠٧و] يختِم القرآنَ في كل ليلةٍ في ركعةٍ واحدةٍ حتى نزل في حقّه قوله تعالى ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾ [الزمر، ٩/٣٩].

[٨.٥. أفضلية علي -رضي الله عنه-]

[٣٣٦.] قال: وعليٌّ[11] -رضي الله عنه- أَفضَلُ؛[12] لكثرة جهاده، وعِظَمِ بَلائه في وقائع النبي صلى الله عليه وسلم بأجمعها، ولم يَبلُغ أحدٌ درجتَه في غَزَاة بدرٍ وأُحدٍ ويومِ الأحزاب وخَيْبَرَ وحُنَينٍ وغيرها. ولأنه أَعْلَمُ؛ لِقُوَّةِ حَدْسه وشدّةِ ملازمته للرسول صلى الله عليه وسلم، ورجعت الصحابةُ إليه في أكثر الوقائع بعد غَلَطِهم، وقال النبي صلى الله عليه وسلم «أقضاكم عليٌّ»،[13] واستند الفضلاءُ في جميع العلوم إليه،[14] وأخبر هو بذلك. ولقوله تعالى ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ [آل عمران، ٦١/٣]. ولكثرة سَخَائه على غيره. وكان أَزْهَدَ الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وأَعْبَدَهم، وأَحْلَمَهم، وأَشْرَفَهم خُلُقًا، وأَقْدَمَهم إيمانًا، وأَفصَحَهم، وأَسَدَّهم رأيًا، وأَكْثَرَهم حِرْصًا على إقامة حدود الله تعالى، وأَحْفَظَهم للكتاب[15] العزيز. ولإخباره بالغيب، واستجابةِ دعائه، وظهورِ المعجزات عنه،[16] واختصاصِه بالقَرَابة والأُخُوَّة، ووجوبِ المحبّة والنصرة، ومساواةِ[17] الأنبياء، وخبرِ الطائرِ والمنزلةِ والغَديرِ وغيرِه. ولانتفاءِ سَبْق كفره. ولكثرة الانتفاع به، وتميُّزِه بالكمالات النفسانية والبدنية[18] والخارجية.

أقول: لما فرغ عن المطاعن شرع في بيان أفضليّة عليّ -رضي الله عنه- على غيره من الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين-. اختلف الناس ههنا، فذهب أهلُ السنة إلى أن أبا بكر أفضلُ من عليّ، وذهب الشيعةُ إلى أن عليًّا أفضل، واختاره المصنف، واحتجّ عليه بوجوه:

[1] و: بل فوض ذلك.
[2] الكامل في التاريخ لابن الأثير، ٤٦١/٢.
[3] ط: تحققها.
[4] ط + له.
[5] أسد الغابة لابن الأثير، ص ٨٢٦.
[6] مسند أحمد، ١٢١/٤٢ (٢٥٢١٦)؛ صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة ٣٦.
[7] و - بأمتي ثم وُضِعَ عمر مكانه فرجح.
[8] مصنف ابن أبي شيبة، ١٧٦/٦؛ مسند أحمد، ٣٣٨/٩ (٥٤٦٩).
[9] و - كله.
[10] و ح: العباد المجتهدين.
[11] ج: علي.
[12] ط + الصحابة.
[13] لم نجده في كتب الحديث.
[14] ج - إليه.
[15] ط: لكتاب العزيز.
[16] و - عنه.
[17] ط: مساواته.
[18] و - والبدنية.

منها: أن عليًا أكثرُ جهادًا وأعظمُ بَلاءً في غَزَوات النبي صلى الله عليه وسلم، مثل غَزَاة بدر وأُحُد ويوم الأحزاب وخَيْبَرَ وحُنَيْنٍ، وغيرها من الغزوات، وذلك معلومٌ مشهورٌ مبيَّنٌ في مواضعه، فيكون أفضلَ؛ لقوله تعالى ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء، ٩٥/٤].

ومنها: أن عليًا أعلم الصحابة، يدل على ذلك قوةُ حَدْسِه، وشدةُ ملازمته للرسول،[1] وكثرةُ استفادته منه، ورجوعُ الصحابة إليه في أكثر الوقائع المُشكِلَة والمسائل المُعضِلَة بعد غَلَطِهم فيها، وقولُه -عليه الصلاة والسلام- «أقضاكم عليٌّ»، والأقضى أعلم؛ لاحتياجه إلى جميع أنواع العلوم، واستنادُ العلماء والفضلاء في جميع العلوم إليه، كما هو مذكور في مواضعه، وخبرُ عليٍّ بأنه أعرفُ،[2] مثلُ قوله عليه السلام «والله لو كُسِرَت ليَ[3] الوِسَادَةُ لحَكَمْتُ بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم»،[4] ولا شك أنه صادقٌ، وإذا كان أعلمَ يكون أفضلَ؛ لقوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر، ٩/٣٩]، وقولِه تعالى ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة، ١١/٥٨].

ومنها: قوله ﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ [آل عمران، ٦١/٣]. بيان ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليًا إلى ذلك المقام، وذلك[5] يدل على أنه أفضلُ من جميع الصحابة.

وبيان دعائه إليه[6] ما ورد فيه من الأخبار الصحيحة. وأيضًا: فإن قوله تعالى ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ [آل عمران، ٦١/٣] ليس المرادُ به[7] نفسَه؛ لأن الإنسان لا يدعو نفسه، كما لا يأمر نفسه، وليس المرادُ به فاطمةَ والحسنَ والحسينَ؛ لأنهم قد اندرجوا[8] في قوله تعالى ﴿أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ﴾ [آل عمران، ٦١/٣]، فلابدّ وأن[9] يكون شخصًا آخَرَ غيرَ نفسه، وغيرَ فاطمة والحسن[10] والحسين، وليس ذلك المدعوُّ غيرَ[11] عليٍّ بالإجماع، فتعيَّن أن يكون عليًا.

وبيان دلالته على كونه أفضل الصحابة أن[12] دعاءَه إلى[13] المباهلة يدل على أنه -عليه الصلاة والسلام- في غاية الشفقة والمحبّة لعليٍّ، وإلا لقال المنافقون: "إن الرسول ليس[14] على بصيرةٍ من أمرِه، حيث إنه[15] لم يدعُ للمباهلة من يحبّه، ويَحذَر عليه من العذاب". وزيادة الشفقة والمحبة للمدعو إلى المباهلة إما أن تكون لزيادةِ قُربه منه، أو لكونه أفضلَ. والأول محالٌ، وإلا لكان العباسُ أولى بذلك، ولَمَا كان عليٌّ أولى من أخيه عَقِيل؛ لتساويهما في القرابة، فلم يبقَ إلا لكونه أفضلَ.

ومنها: أن سخاوته أكثر من سخاوة غيره، يدل على ذلك ما اشتهر عنه من إيثار المحَاويج على نفسِه[16] وأهلِ بيته مع شدة احتياجهم، حتى تَصدَّقَ في الصلاة بخَاتَمِه على المسكين،[17] ونزل[18] في حقه: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [الإنسان، ٨/٧٦].

وأَزْهَدُ الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يدل على ذلك ما اشتهر عنه من التخشّن في المَأْكَل والملابس وتَركِ التنعّم، حتى قال للدنيا: «طلقتُك ثلاثًا»[19] مع اتساع أبواب الدنيا عليه.

[١٠٧ظ] ومنها: أنه / أَعْبَدُهم، فإنه رُوِي أنه -رضي الله عنه- صارت جبهتُه كرُكْبَة البَعِير؛ لطول سجوده،[20] وكان يُحافِظ على النوافل. وأحلمُهم، فإنه عَفَا يوم الجمل

[1] ج - للرسول، صح هامش.
[2] ج - بأنه أعرف.
[3] ط: إليّ.
[4] و: القرآن بقرآنهم. | لم نجده في كتب الحديث.
[5] ح + أنه.
[6] ح - إليه.
[7] ج - به؛ ط: منه.
[8] و: أخرجوا.
[9] و: أن.
[10] ط: وغير الحسن.
[11] و: غيره.
[12] ح - أن.
[13] ج: في.
[14] و - ليس؛ ط: لم يكن.
[15] ج - إنه.
[16] ج - على نفسه، صح هامش.
[17] و: المسلمين.
[18] ط: فنزل.
[19] لم نجده في كتب الحديث.
[20] ط: سجدته.

عن مروان بن الحَكَم[1] مع شدة عداوته لعليّ، وعفا عن أهل البصرة مُحاربتَهم. وأَشْرَفُهم خُلُقًا وأطلقُهم وجهًا، حتى نُسِب إلى الدُّعَابة مع شدة بأسه وهَيْبَته.

ومنها: أنه أقدمُهم إيمانًا، يدل على ذلك[2] ما رُوِي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:[3] «بُعِثْتُ يومَ الإثنين وأَسلَمَ عليٌّ يومَ الثلاثاء»،[4] ولا أقربَ من هذه المدة. وقوله -عليه الصلاة والسلام- «أوَّلُكم إسلامًا عليُّ بن أبي طالب».[5] وما رُوِي عن عليّ أنه كان يقول: «أنا أوَّلُ من صلّى، وأول من آمن بالله ورسوله،[6] ولا سبقني[7] إلى الصلاة إلا نبي الله»،[8] وكان قوله مشهورًا بين الصحابة، ولم يُنكِر عليه منكِرٌ، فدلّ على صدقه. وإذا ثبت أنه أَقْدَمُ إيمانًا من الصحابة كان أَفْضَلَ منهم؛ لقوله تعالى ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۞ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة، ٥٦/١٠-١١].

وبتقدير أن لا يكون إيمانُه سابقًا على إيمان جميع الصحابة، غيرَ أن إيمانه كان سابقًا على إيمان أبي بكر، يدل على ذلك[9] قولُه -كرم الله وجهه- على المنبرِ بمَشهَدٍ من الصحابة «أنا الصديقُ الأكبر، آمنتُ قبل أن آمن أبو بكر، وأسلمتُ قبل أن أَسْلَمَ»،[10] ولم يُنكِر عليه منكِرٌ، فيكون أفضلَ من أبي بكر.

ومنها:[11] أنه أَفْصَحُهم وأَبْلَغُهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى قيل لكلامه: "إنه فوقَ كلام المخلوق ودونَ كلام الخالق"، ومن كلامه يتعلّم الفصحاءُ أصنافَ الفصاحة والبلاغة.

ومنها: أنه أَسَدُّهم[12] رأيًا وأَحْسَنُهم تدبيرًا، يدل على ذلك إشارتُه إلى عمر بتخلُّفه عن حَرْب الروم والفرس وبَعْث السَرية إليهم، وإشارتُه[13] إلى عثمان بما فيه صلاحُه وصلاحُ المسلمين.

ومنها: أنه أَكْثَرُهم حِرْصًا على إقامة حدود الله تعالى، لم يُساهِل في ذلك أصلًا، ولم يلتفت إلى القرابة والمحبّة.

ومنها: أنه أَحْفَظُهم لكتاب الله العزيز؛ فإن أكثرَ أئمة القرّاء يُسنِدون قراءتَهم إليه، كأبي عمرو[14] وعاصم[15] وغيرهما؛[16] لأنهم يرجعون إلى أبي[17] عبد الرحمن السُلَمِي،[18] وهو تلميذ عليّ، فيكون أَفْضَلَ من غيره من الصحابة.

ومنها: أنه أخبر عن الغيب في مواضعَ كثيرةٍ، كإخباره بقتل ذي الثُدْي، ولَمَّا لم يجده أصحابُه بين القتلى قال: "والله ما كَذَبْتُ"، فاعتُبِرَ القتلى حتى وُجِدَ،[19] ففتق قميصه، ووجد على كَتِفِه[20] سِلْعَةً كثَدْيٍ عليها شَعْرٌ.[21]

[1] ج - بن الحكم.

[2] ج - ذلك، صح هامش.

[3] ج ف - قال.

[4] سنن الترمذي، كتاب المناقب ٢١؛ المستدرك للحاكم، ١٢١/٣.

[5] المستدرك للحاكم، ١٤٧/٣.

[6] ج: وبرسوله.

[7] ط: يسبقني.

[8] مصنف ابن أبي شيبة، ٤٣/٨؛ مسند أحمد، ٣٧٧/٢ (١١٩٢). أخرجه ابن أبي شيبة بلفظ «أنا أول من صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم» وأحمد بن حنبل بلفظ «أنا أول من صلّى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم».

[9] و: عليه.

[10] المستدرك للحاكم، ١٢٩/٣. أخرجه الحاكم بلفظ «إني عبد الله وأخو رسوله، وأنا الصديق الأكبر لا يقولها بعدي إلى كاذب، صليت قبل الناس بسبع سنين قبل أن يعبده أحد من هذه الأمة».

[11] ح - قوله كرم الله وجهه على المنبر بمشهد من الصحابة أنا الصديق الأكبر آمنت قبل أن آمن أبو بكر وأسلمت قبل أن أسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون أفضل من أبي بكر ومنها، صح هامش.

[12] ط: أشدهم.

[13] ج ح ف: وأشار.

[14] وهو أبو عمرو زبان بن العلاء بن عمار المازني البصري (ت. ١٥٤هـ/٧٧١م)، أحد القراء السبعة. انظر: غاية النهاية لابن الجزري، ٢٦٢/١-٢٦٥.

[15] وهو أبو بكر عاصم بن أبي النجود بهدلة الأسدي الكوفي (ت. ١٢٧هـ/٧٤٥م)، أحد القراء السبعة، تابعي. انظر: غاية النهاية لابن الجزري، ٣١٥/١-٣١٧.

[16] ج: غيرهم.

[17] و - أبي.

[18] وهو أبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السلمي (ت. ٧٣هـ/٦٩٢م [؟])، مقرئ الكوفة، تابعي. قال ابن الجزري: «أخذ القراءة عرضًا عن عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وأبي بن كعب -رضي الله عنهم-.». انظر: غاية النهاية لابن الجزري، ٣٧٠/١-٧٣١.

[19] ج: وجده.

[20] و ح: كتفيه.

[21] صحيح مسلم، كتاب الزكاة ١٥٧؛ سنن أبي داود، كتاب السنة ٣١.

وأخبر بقتل نفسه في رمضان وبولاية الحجّاج.

ومنها: أنه كان مستجابَ الدعاء، كما هو مشهورٌ أن الله تعالى قد استجاب له في مواضعَ كثيرةٍ.

ومنها: أنه قد أظهر المعجزات، وقد أُشِيرَ إلى ذلك فيما تقدّم.

ومنها: أن عليًا[1] اختُصَّ بالقرابة والأخوة؛ فإنه -عليه الصلاة والسلام- لَمَّا آخى بين الصحابة اتّخذ عليًا أخًا لنفسه.[2]

ومنها: أن عليًا اختُصَّ بوجوب محبّته؛ فإنه كان من أولي القربى، ومحبّةُ أولي القربى[3] واجبةٌ؛ لقوله تعالى ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى، ٢٣/٤٢].

ومنها: أنه اختُصَّ بالنصرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، يدل عليه قوله تعالى في حقّ النبي -عليه الصلاة والسلام- ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم، ٤/٦٦]. والمراد بصالح المؤمنين عليُّ بن أبي طالب -رضي الله عنه-. هكذا نقله أبو صالح[4] عن ابن عباس، ومحمد بن علي، وجعفر، كما نقل النقَّاش[5] وغيرُه في تفسيره. والمراد بالمولى[6] ههنا الناصر؛ إذ هو القدر المشترك بين الله تعالى وجبريل[7] وعليّ،[8] وذلك يدل على أنه أفضل؛ لأن ظاهر الآية للحصر؛[9] إذ لو لم يكن للحصر لما كان للتخصيص بذكر الله وجبريل وعلي فائدةٌ. وتقديره: أنه لا ناصرَ لمحمد -عليه الصلاة والسلام- غيرُ البارئ وجبريل وعليّ. واختصاصُ عليٍّ بالنصرة دون باقي الصحابة دليلٌ على أنه أفضل منهم نظرًا إلى أن نصرة النبي -عليه الصلاة والسلام- من أفضل[10] العبادات.

ومنها: أن عليًا كان مساويًا للأنبياء المتقدّمين، يدل على ذلك قولُه -عليه الصلاة والسلام- «من أراد أن ينظر إلى آدم في عِلْمِه، وإلى نوحٍ في تَقْوَاه، وإلى إبراهيم في حِلْمِه، وإلى موسى في هَيْبَتِه، وإلى عيسى في عِبَادَتِه فلْيَنظُر إلى عليّ بن أبي طالب»[11] أَوجَبَ مساواته للأنبياء في صفاتهم. والأنبياء أفضل[12] من باقي الصحابة، فكان عليٌّ أفضل من باقي الصحابة؛ لأن المساوي للأفضل أفضل.

ومنها: خبرُ الطائر. بيان[13] ذلك: أنه -عليه الصلاة والسلام- أُهدِيَ له[14] طائرٌ مَشوِيٌّ، فقال: «اللّٰهمّ ائتِني بأَحَبِّ خَلْقِك إليك يأكل معي»، فجاءه عليٌّ وأكل معه.[15] والأحبُّ إلى الله تعالى هو من أراد الله تعالى زيادةَ ثوابه، وليس في ذلك ما يدل على كونه أفضلَ من النبي -عليه الصلاة والسلام- والملائكةِ؛ لأنه قال: «ائتني بأحبّ خلقك / إليك»، [١٠٨و] والمأتيُّ به إلى النبي صلى الله عليه وسلم يجب أن يكون غيرَ النبي، فكأنه قال: "أحبّ خلقك إليك غيري". ولقوله «يأكل معي»، وتقديره: ائتني بأحبّ خلقك إليك[16] ممن يأكل؛ ليأكل معي، والملائكةُ لا يأكلون. وبتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه[17] بالنسبة إلى النبي والملائكة تخصيصُه بالنسبة إلى غيرهما.

[1] و + قد.
[2] سنن الترمذي، كتاب المناقب ٢١؛ المستدرك للحاكم، ١٦/٣.
[3] ج - ومحبة أولي القربى، صح هامش.
[4] وهو أبو صالح ذكوان بن عبد الله التيمي (ت. ١٠١هـ/٧١٩-٧٢٠م)، ثقة، روى عن سعد بن أبو وقاص، وأبي هريرة، وعائشة، وابن عمر، وابن عباس، وغيرهم. انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر، ٢١٩/٣.
[5] وهو أبو بكر محمد بن الحسن النقاش الموصلي البغدادي (ت. ٣٥١هـ/٩٦٢م)، عالم بالقرآن وتفسيره، رحل رحلة طويلة. من تصانيفه شفاء الصدور، والإشارة في غريب القرآن، الموضح في القرآن ومعانيه وغيرها. انظر: الأعلام للزركلي، ٨١/٦.
[6] و - بالمولى.
[7] و ح: وبين جبريل.
[8] ج - وعلي.
[9] ح: الحصر.
[10] و: أفضل.
[11] انظر: الموضوعات لابن الجوزي، ١٧/١.
[12] و - أفضل.
[13] و: يدل على.
[14] ج - له، صح هامش.
[15] سنن الترمذي، كتاب المناقب ٢١؛ سنن النسائي الكبرى، ٤١٠/٧.
[16] ج - غيري ولقوله يأكل معي وتقديره ائتني بأحب خلقك إليك، صح هامش.
[17] ح: تخصصه.

ومنها: خبرُ المنزلة، وهو قوله -عليه الصلاة والسلام- «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»،[1] وكان هارون أفضلَ أهل[2] زمانه عند موسى، فلابدّ وأن يكون عليٌّ[3] كذلك.

ومنها: خبرُ الغَدِير، وهو قوله -عليه الصلاة والسلام- «من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، اللّهم وَالِ من وَالَاهُ، وعَادِ من عَادَاه، وانصُرْ مَنْ نصره، واخذُلْ مَنْ خذله، وأَدِر الحقَّ مع عليٍّ كيف ما دار»،[4] وقد بُيِّن أن[5] المراد بالمولى ههنا الأَوْلَى بالتصرّف، فيكون أفضل.

ومنها: خبرُ خَيْبَرَ. بيان ذلك: أنه -عليه الصلاة والسلام- بعث أبا بكر إلى خيبر فرجع مُنهزِمًا، ثم بعث عمر فرجع منهزمًا، فغضب الرسولُ صلى الله عليه وسلم لذلك، فلما[6] أصبح خرج إلى الناس ومعه رايةٌ، فقال: «لأُعطِيَنَّ[7] الرايةَ اليومَ رجلًا يحبّ اللهَ ورسولَه، ويحبّه اللهُ ورسولُه، كرَّارٌ[8] غيرُ فرّار»، فتعرّض له المهاجرون، فقال -عليه الصلاة والسلام-: «أين عليٌّ؟»، فقيل: إنه أَرمَدُ العين، فتفل في عينيه، ثم دفع الراية إليه.[9] وذلك يدل على أن ما وصفه به[10] مفقودٌ فيمن تقدّم، فيكون أفضلَ منهما، ويلزم منه أن يكون أفضلَ من جميع الصحابة.

ومنها: أنه قد انتفى سبقُ كفره؛ فإنه لم يكفر بالله قط؛ بل من حين بلوغه كان مسلمًا مؤمنًا، بخلاف باقي الصحابة، فإنهم كانوا قبل بعثة النبي -عليه الصلاة والسلام- كَفَرَةً، ولا شك أن المؤمنَ المُوحِّدَ الذي لم يزل خاليًا عن الشرك والكفر أفضلُ من غيره.

ومنها: أن عليًا -عليه السلام- انتفاعُ المسلمين به أكثر من انتفاعهم بغيره، يدل على ذلك كثرةُ حروبه، وشدة بلائه، وقوة شَوْكَةِ[11] الإسلام به، حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب: «لضربةُ عليٍّ خيرٌ من عبادة الثَّقَلَيْن».[12]

ومنها: اختصاصُه بمزيد الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية، كالعلم، والزهد، والكرم، والشجاعة، وحُسْن الخلق، ومزيد القوة، وشدة البأس، والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم نَسَابةً وصِهَارةً،[13] فإنه ابن عمّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزوج البَتُول، وأبو السِّبْطَيْن.

وقد أُشِيرَ إلى تفاصيل ذلك في مواضع مُتكثِّرةٍ.

ولقائل أن يقول: لا نسلّم أن عليًا[14] أكثر جهادًا. وعلى تقدير أن يكون أكثر جهادًا بالقتال ومنازلة الأبطال من غيره فليس في ذلك ما يدل على أنه أفضل من غيره مطلقًا؛ لجواز اختصاص غيره بفضيلةٍ لا وجودَ لها فيه، كالجهادِ مع النفس بالعبادات أو الجهادِ مع العدو بإقامة البراهين ودفع الشبهات أو غير ذلك.

ولا نسلّم أن عليًا أعلم الصحابة. وقوله -عليه الصلاة والسلام- «أقضاكم عليٌّ» لا يدل على أنه أعلم؛ بل غايتُه أنه محتاجٌ إلى جميع أنواع العلوم التي يتعلّق بها القضاءُ وفصلُ الخصومات، ولا يدل ذلك على بلوغه في كل واحد منها إلى الغاية القصوى والنهاية العليا. وعلى هذا إن كان أعلم من غيره من جهة اشتماله على أصول العلوم فلعلّ غيرَه أعلمُ منه لبلوغه في آحاد العلوم[15] النهايةَ التي لم يبلغها عليٌّ[16] -كرّم الله وجهه-.

---

[1] صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة ٩؛ صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة ٣٠.
[2] ج - أهل.
[3] ح - علي.
[4] مسند أحمد، ٢/٢٦٢-٢٦٣؛ سنن الترمذي، كتاب المناقب ٢٠.
[5] ج - أن، صح هامش.
[6] و - فلما.
[7] ف: لأعطي.
[8] ف: كرارا.
[9] صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة ٩؛ صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة ٣٢. أما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر وعمر قبل علي -رضي الله عنهم- فلم تذكره الروايات.
[10] و - به.
[11] و - شوكة.
[12] لم نجده في كتب الحديث.
[13] و: وصحرا؛ ح: صحرة؛ ف: ومهارة.
[14] ط + كان.
[15] ح: العلم.
[16] و - علي، صح هامش.

ولئن سلم أنه أعلم الصحابة وأنه أفضل بالنسبة إلى فضيلة العلم فلا يلزم أن يكون أفضلَ من غيره مطلقًا؛ لجواز اختصاص غيره بفضيلةِ غيرِ فضيلةِ العلم يكون بها أفضلَ من عليّ -رضي الله عنه-.

ولا نسلم أن المدعوَّ إلى المباهلة عليٌّ، فإنه رُوِي أن المراد به[1] قرابتُه وخَدَمُه، يدل على ذلك ذكرُهم بصيغة الجمع، ولو كان المراد به[2] عليًا لكان مجازًا، والأصل عدمه.

ولا نسلّم أنه ليس المراد من قوله ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ [آل عمران، ٦١/٣] نَفْسَه. قوله "الإنسانُ لا يدعُو نَفْسَه" قلنا: إن أردتم به أنه لا يدعو نفسه حقيقةً فمسلّم، وإن أردتم به أنه لا يدعو نفسه مجازًا فممنوعٌ؛ فإنه إن[3] أراد من نفسه شيئًا[4] يصح أن يقال: "دعا نَفْسَه إلى ذلك الشيء"، وهو وإن كان مجازًا فحملُه على عليّ أيضًا مجازٌ؛ فإن عليًا ليس هو نفسَ النبي صلى الله عليه وسلم حقيقةً، وليس أحدُ المجازَيْن أَوْلَى من الآخر.

ولئن سُلِّم أن عليًا -رضي الله عنه- هو المدعوُّ إلى المباهلة؛ لكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون أفضلَ من[5] الصحابة.

قوله "إن دعوتَه إلى المباهلة يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم في غاية الشفقة على المدعو" قلنا: مسلّمٌ.

[١٠٨ظ] قوله "إما أن يكون ذلك لزيادة قربه من النبي صلى الله عليه وسلم أو لزيادة / فضله" قلنا: لا نسلّم الحصرَ؛ إذ أمكن أن يكون ذلك لمجموع أمورٍ لا وجود لها في غير المدعو، وهي أصلُ القرابة وأصلُ الفضل، مع زيادة إلِفٍ وكثرة مُعاشرة،[6] لا لزيادة الفضيلة. وعلى هذا أمكن اختصاصُ عليٍّ -كرّم الله وجهه- بهذه الأمور دون غيره من الصحابة، وهو كذلك.

ولا نسلّم أن ما اشتهر ونُقِل من سخاوته وزهده وشرف خُلُقه وحِلْمه وعبادته وطَلاقة وجهه يدل على أنه أزيَدُ وأفضلُ من غيره في هذه الصفات؛ بل غايتُه أنه يدل على اتصافه بهذه الصفات، واتصافُه بهذه الصفات لا يقتضي زيادتَه على غيره في هذه الصفات.

ولا نسلّم أن إيمانه سابقٌ على إيمان جميع الصحابة، فإنه رُوِي أنه صلى الله عليه وسلم قال: «ما عَرَضْتُ الإيمان على أحد إلا وكان له[7] كَبْوةٌ غير أبي بكر، فإنه لم يَتَلَعْثَم».[8] وذلك يدل على أن أبا بكر -رضي الله عنه- سبقُه[9] إلى الإيمان على من عداه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان تأخُّرُه في الإيمان لا لعدم إجابته؛ بل لتقصير النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه إلى الإيمان، وذلك يستحيل في حق النبي صلى الله عليه وسلم. ولئن[10] سُلِّم أن إيمانه سابقٌ على إيمان أبي بكر -رضي الله عنه- إلا أن إسلامَ أبي بكر بعد البلوغ، وإسلامَ عليٍّ -عليه السلام- قبل البلوغ، بدليل ما نُقِل عنه من الشعر، وهو قوله[11]

سَبَقْتُكم إلى الإسلام طُرًّا   غلامًا[12] ما بَلَغْتُ أَوَانَ حُلْمي[13]

وإسلامُ العاقل البالغ أفضلُ من إسلام الصبي؛ لأن صحة إسلام العاقل البالغ متفقٌ عليها، وصحةُ إسلام الصبي مختلفٌ فيها. ولئن سُلِّم أن من سبق إلى الإسلام أفضلُ؛ لكن من جهة سبقِ الإسلام لا مطلقًا.

ولا نسلّم أنه أفصحُهم. وعلى تقدير التسليم فلا نسلّم أن الأفصح أفضل.

[1] وح ف - به.
[2] و - به.
[3] ج ح ف - إن، صح هامش ج ف.
[4] و - شيئا.
[5] و - من.
[6] و: معاش.
[7] ج: إلا وله.
[8] البدء والتاريخ للمقدسي، ٧٧/٥.
[9] ج: سبق.
[10] ج: وإن.
[11] ج - وهو قوله.
[12] ح: صغيرا.
[13] انظر: البداية والنهاية لابن كثير، ١١٧/١١.

ولئن سُلِّم أنه أفضل فلا نسلِّم أنه أفضلُ مطلقًا؛ بل غايته أنه أفضل في هذه[1] الصفة.

ولا نسلِّم أنه أسدُّهم[2] رأيًا، وما ذكروه[3] من الإشارة إلى عمر وعثمان لا يدل إلا[4] على صحة رأيه في هاتين الصورتين، ولا يدل على أنه أسدُّ[5] رأيًا من جميع الصحابة.

وأما شدةُ حرصه على إقامة الحدود، وحفظُه لكتاب الله تعالى، وإخبارُه عن الغيب، واستجابةُ دعائه،[6] وظهورُ الكرامات منه، واختصاصُه بالقرابة، فيدل على كماله وفضله، ولا يدل على[7] أنه أفضل من غيره.

ولا نسلّم أنه اختُصَّ بوجوب المحبّة؛ فإن جميع الصحابة مشاركون له[8] في وجوب المحبة لهم. ولا نسلّم أنه اختُصَّ بالنصرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولا نسلم أن المراد من صالح المؤمنين عليٌّ؛ بل المراد به خيارُ المؤمنين، هكذا ذكره أكثرُ المفسّرين. وقال الضحَّاكُ:[9] المراد به أبو بكر وعمر. وقال العلاء بن زياد:[10] المراد به الأنبياء -عليهم السلام-.

ولا نسلّم أن مساواته لكل نبي في صفة تُوجِب مساواتَه لكل واحد منهم[11] في الفضيلة، وإلا يلزم خلاف الإجماع وأن يكون أفضلَ من كل واحد منهم، وهو باطل. وإذا لم يلزم أن يكون مساويًا لهم في الفضيلة لم يُفِد الاستدلالُ به.

وحديث الطير لا يدل على أنه أحبُّ الخلق مطلقًا؛ بل أمكن أن يكون أحبَّ الخلق بالنظر[12] إلى شيء دون شيء؛[13] إذ[14] يصح الاستفسار بأن يقال: أحبُّ خلقك في كل شيء أو في بعضه؟[15] وعند ذلك فلا[16] يلزم من زيادة ثوابه في بعض الأشياء على غيره الزيادةُ في كل شيء؛[17] بل جاز أن يكون غيرُه أزيدَ ثوابًا منه في شيء آخر. فإن قيل: فعلى هذا التقدير أيُّ فائدة في قوله «ائتني بأحب خلقك إليك»؟ قلنا: الفائدة فيه تخصيصه عمن ليس أحبَّ عند الله من وجهٍ.

وحديث المنزلة قد مرّ[18] الكلام عليه.

وأما قوله -عليه الصلاة والسلام- «من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه» فلا يدل على أنه أفضل.

وأما حديث خَيْبَر فلا يدل أيضًا على[19] أن عليًا أفضلُ من أبي بكر وعمر؛ بل غايتُه أن مجموع ما وصفه[20] به -من كونه يحبّ اللهَ ورسولَه، ويحبّه اللهُ ورسولُه، وأنه كرّار غير فرّار- لم يجتمع فيهما. ويجوز أن يكون عدمُ الاجتماع فيهما بتحقّق فرارهما، ويلزم من ذلك أن يكون أفضلَ منهما بالنظر إلى هذا الوجه، ولا يلزم أن يكون أفضلَ منهما مطلقًا؛ لجواز أن يكون كل واحد منهما أفضلَ من عليّ من وجهٍ آخَرَ.

ولا نسلّم أن انتفاءَ سبقِ كفره يدل على أنه أفضلُ، وإنما يلزم أن لو كان[21] سبقُ كفرِ غيرِهم بعد بعثة الرسول. وأما على تقدير سبقِ الكفر قبل البعثة فلا. ولئن سُلِّم أن انتفاءَ سبقِ الكفر مطلقًا يُوجِب الأفضليّة ولكن لا نسلّم أنه يوجب الأفضلية مطلقًا.

[1] و ح: تلك.
[2] ط: أشدهم.
[3] ج ف: نقل عنه؛ و - أنه أسدُّهم رأيًا وما ذكروه.
[4] ج - إلا، صح هامش.
[5] ط: أشد.
[6] و ح: دعوته.
[7] ج - على، صح هامش.
[8] ج - له.
[9] وهو أبو القاسم الضحاك بن مزاحم الخراساني البلخي (ت. ١٠٥هـ/٧٢٣م)، المفسر. انظر: **الأعلام** للزركلي، ٢٢٥/٣.
[10] وهو أبو نصر العلاء بن زياد بن مطر العدوي البصري (ت. ٩٤هـ/٧١٢-٧١٣م)، تابعي، زاهد. انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٢٠٢/٤.
[11] و + بل.
[12] و: بالشيء.
[13] ج + أخر.
[14] ج - إذ، صح هامش.
[15] ح ف: بعض.
[16] ح: لا.
[17] و - أو في بعضه وعند ذلك فلا يلزم من زيادة ثوابه في بعض الأشياء على غيره الزيادة في كل شيء.
[18] و ح: تقدم.
[19] ج - أيضًا على، صح هامش.
[20] ط: وصف.
[21] و: يلزم ان يكون.

ولا نسلّم أن انتفاعَ المسلمين بعليّ أكثرُ من انتفاعهم بغيره؛ فإن انتفاع المسلمين بأبي بكر وعمر أكثر، ولا يخفى[1] ذلك على من[2] نظر في حالهما ونصرتهما للدين؛ فإن الإسلام لا يقوى[3] بأحدٍ كما قوي بأبي بكر وعمر.

[١٠٩و] وأما اتصافه -كرّم الله وجهه- بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية فيدل على أنه كان كاملًا / فاضلًا، ولا[4] يدل على أنه أفضلُ من غيره من الصحابة.

ولئن سُلّم أن الوجوه التي ذُكِرت دالةٌ على أن عليًا أفضلُ من باقي الصحابة، إلا أنه **مُعارَضٌ بما يدل على أن أبا بكر أفضلُ منه:**

فمن ذلك: قولُه تعالى ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾ [الليل، ٩٢/١٧-١٨]. قال أكثر أهل التفسير: "إنها نزلت في حقّ أبي بكر"،[5] وعليه اعتمادُ العلماء، فيكون أبو بكر موصوفًا بكونه أتقى، والأتقى هو الأكرم عند الله تعالى؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات، ٤٩/١٣]، والأكرم عند الله هو الأفضل.

ومنه: قولُه -عليه الصلاة والسلام- «اقتدُوا باللَّذَيْن من بعدي أبي بكر وعمر»[6] أَمَرَ كلَّ أحد[7] بالاقتداء بهما، فيدخل فيه عليٌّ -كرّم الله وجهه-، ويلزم أن يكون مفضولًا بالنسبة إلى أبي بكر وعمر؛[8] لأنه إن لم يكن مفضولًا فإما[9] مساوٍ أو أفضل، فإن كان مساويًا يلزم الترجيح بلا مرجّح، وإن كان أفضلَ ينبغي أن يكون الأمرُ بالعكس.

ومن ذلك: ما رُوِي أن أبا الدرداء كان يمشي أمام أبي بكر، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «أتَمشي أمام من هو خيرٌ منك؟!»، فقال أبو الدرداء: «أهو خيرٌ مني؟»، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «ما طلعت الشمسُ[10] ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجلٍ أفضلَ من أبي بكر».[11]

ومن ذلك: قوله -عليه الصلاة والسلام- لأبي بكر وعمر «هما سيّدا[12] كُهُول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين».[13]

ومن ذلك: قوله -عليه الصلاة والسلام- «لا[14] ينبغي لقومٍ يكون فيهم أبو بكر أن يتقدّم عليه غيرُه».[15]

ومن ذلك: قوله -عليه الصلاة والسلام- «لِيؤمَّ الناسَ أبو بكر»،[16] وتقديمُه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات يدل على أنه أفضل.

ومن ذلك: قوله «يأبى[17] اللهُ ورسولُه إلا أبا بكر».[18]

ومن ذلك: قوله -عليه الصلاة والسلام- «ائْتُوني بدَوَاةٍ وقِرْطاسٍ أكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف عليه اثنان».[19]

ومنه: قوله -عليه الصلاة والسلام- «خير أمتي أبو بكر ثم عمر».[20]

ومن ذلك:[21] قوله[22] -عليه الصلاة والسلام- وقد ذُكِرَ عنده أبو بكر «وأين مثل أبي بكر، كذَّبَني الناسُ وصدَّقَني، وآمن بي، وزوَّجَني ابنته،[23] وجهَّزَني بماله، ووَاسَاني بنفسه، وجاهد معي ساعةَ الخوف».[24]

---

[1] و - لا نسلم أنه يوجب الأفضلية مطلقًا ولا نسلم أن انتفاعَ المسلمين بعليّ أكثرُ من انتفاعهم بغيره فإن انتفاع المسلمين بأبي بكر وعمر أكثر ولا يخفى.
[2] ح + له.
[3] و: لم يقو.
[4] و: لا.
[5] انظر: تفسير ابن كثير لابن كثير، ٦٣٥/٤.
[6] تقدم تخريجه.
[7] ج: واحد.
[8] و - وعمر.
[9] ج: إما.
[10] ج: شمس.
[11] **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** لأبي نعيم الإصفهاني، ٣٢٥/٣.
[12] ج - سيدا، صح هامش.
[13] **سنن ابن ماجه**، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم ١٢؛ **سنن الترمذي**، أبواب المناقب ١٦.
[14] ح: ما.
[15] **سنن الترمذي**، كتاب المناقب ١٦.
[16] **صحيح البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ٥؛ **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة ٩٧؛ **مسند أبي يعلى**، ٤٥٢/٧.
[17] ط: ويأبى.
[18] **صحيح البخاري**، كتاب الأحكام ٥١؛ **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة ١١.
[19] **مسند أحمد**، ٢٣٥/٤٠ (٢٤١٩٩)؛ **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة ١١.
[20] لم نجده مرفوعًا.
[21] و - ومن ذلك.
[22] و: وقوله.
[23] ط: بابنته.
[24] **الإبانة الكبرى** لابن بطة، ٥٣٨/٩.

ومنه: قول عليّ -كرّم الله وجهه- «خير الناس بعد النبيين أبو بكر، ثم عمر، ثم الله أعلم».[١]

ومنه: ما رُوِي عنه -كرّم الله وجهه- أنه قيل له: «ما توصي؟» فقال: «ما أوصى رسولُ الله حتى أوصِي؛[٢] ولكن إن أراد الله بالناس خيرًا جَمَعَهم على خيرهم، كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم».[٣]

ومنه: قوله -عليه الصلاة والسلام- «لو كنتُ متّخذًا خليلًا دون؛ ربي لاتّخذتُ أبا بكر خليلًا؛ ولكن هو شَريكِي في ديني وصاحبي، الذي أوجبتُ له صُحبَتِي في الغار، وخَليفتي في أمتي».[٥]

واعلم أنه يجب تعظيمُ جميع[٦] أصحاب رسول الله، والكفُّ عن مطاعنهم، وحُسنُ الظنّ بهم، وتركُ التعصُّب والبُغْضِ على بعضهم، وتركُ الإفراط في إظهار محبّتهم بحيث يُؤدِّي إلى القدح في غيره؛ فإن الله تعالى مَدَحَهم في مواضعَ كثيرةٍ من القرآن، وقد أثنى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم عليهم،[٧] وهم بَذَلُوا الجهدَ في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجهاد وصرفِ الأموال، فكيف يُجوِّز المؤمنُ[٨] بالله ورسوله أن يبغض مَنْ هو موصوفٌ بهذه الصفات؟!

[٩.٥. تتمّة مسألة الإمامة عند الشيعة]

[٣٣٧.] قال: والنقلُ المتواترُ دلَّ على الأَحَدَ عَشَرَ، ولوجوب العِصْمَة وانتفائِها عن غيرهم، ووجودِ الكمالات فيهم. ومُحارِبُو عليٍّ كَفَرَةٌ، ومُخالِفُوه فَسَقَةٌ.

أقول: لما ذكر أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم[٩] عليٌّ أراد أن يشير إلى باقي الأئمة، وهم أحد عشر: الحسن، ثم الحسين، ثم زين العابدين، ثم محمد الباقر، ثم جعفر الصادق، ثم موسى الكاظم، ثم عليّ الرضا، ثم محمد[١٠] الجَوَاد، ثم عليّ[١١] الهادي، ثم الحسن العسكري، ثم الإمام المنتظر. واحتجّ على إمامتهم على هذا الترتيب بوجوه:

الأول:[١٢] النقل المتواتر من الشيعة قرنًا بعد قرنٍ وخَلَفًا عن[١٣] سَلَفٍ، فإنه[١٤] دالٌّ على[١٥] إمامة هؤلاء. منه: ما رُوِي أنه -عليه الصلاة والسلام- قال للحسين: «ابني إمام ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمةٍ تسعةٍ، تاسعُهم قائمُهم».[١٦] ومنه: ما روى مسروق:[١٧] «بَيْنَا نحن عند عبد الله بن مسعود،[١٨] إذ يقول[١٩] لنا شابٌّ: هل عَهِدَ إليكم نبيُّكم كم يكون من[٢٠] بعده خليفةٌ عَدَدَ نُقَبَاءِ بني إسرائيل؟».[٢١]

الثاني: أن الإمام يجب أن يكون معصومًا، وغيرُ هؤلاء ليس معصومًا إجماعًا، فتعيَّنت العصمةُ لهم، وإلا لزم خلوُّ الزمان عن المعصوم، وذلك محال.

الثالث: أن كل / واحد من هؤلاء متّصفٌ بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية، ومكمِّلٌ لغيره، وهذا دليلٌ على استحقاقه[٢٢] الخلافة؛ لأنه أفضلُ من أهل عصره، ولا[٢٣] يُجوِّز العقلُ تقديمَ المفضول على الأفضل.

[١٠٩ظ]

١ مسند أحمد، ٢٠١/٢ (٨٣٤)؛ سنن ابن ماجه، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم ١١؛ مصنف عبد الرزاق، ٣٣٦/٣.
٢ و - رسول الله حتى أوصي.
٣ السنن الكبرى للبيهقي، ٢٥٦/٨.
٤ ح: غير.
٥ لم نجده بهذا اللفظ؛ لكن رويت أحاديث أخرى قريبة من صدر هذا الحديث. انظر: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة ٣؛ سنن الترمذي، كتاب المناقب ١٥.
٦ و - جميع.
٧ ج - عليهم.
٨ ج: يجوز للمؤمن؛ ح: يجوز لمؤمن.
٩ و + هو.
١٠ ج + التقي.
١١ ج - علي.
١٢ ج - الأول.
١٣ و: بعد.
١٤ و ح - فإنه.
١٥ و: دل على أن.
١٦ لم نجده في كتب الحديث.
١٧ وهو أبو عائشة مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني الوادعي الكوفي (ت. ٦٣هـ/٦٨٣م [؟])، تابعي، محدث وفقيه. انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر، ١٠٩/١٠-١١١.
١٨ و: عن عبد الله بن مسعود؛ ح: عن ابن مسعود.
١٩ و - إذ يقول.
٢٠ ح - من.
٢١ لم نجده.
٢٢ و ح: استحقاق.
٢٣ و: فلا.

وفي هذه الوجوه نظرٌ لا يخفى على المتأمّل.

ولَمّا فرغ من بيان الإمامة أشار إلى أن[1] مُحاربي عليّ كَفَرَةٌ، ومُخالِفيه فَسَقَةٌ. أما الأول فلقوله -عليه الصلاة والسلام- «حَرْبُك حَرْبي يا عليّ»،[2] ولا شك أن مُحَارِبَ رسول الله كافرٌ. وأما الثاني فلأن حقيَّة[3] إمامته واضحةٌ، فمتابعته واجبةٌ، فمن خالفه يكون مخالِفًا لسبيل المؤمنين، ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء، ٤/١١٥].

والحق: أن محاربَ عليّ يكون مخطئًا ظاهرًا، فيكون من الفِئَة الباغية إن كانت محاربتُه عن شبهةٍ، وكذا محاربُ كل واحد[4] من الخلفاء الراشدين. وأما مخالفتُه فلا تخلو إما أن تكون عن اجتهادٍ[5] أو لا، فإن كان الأول فالظاهر أن خَطَأَه لا ينتهي إلى التفسيق؛ لأنه مجتهدٌ، والمُخْطِئُ[6] في الاجتهاد لا يكون فاسقًا؛ وإن كان الثاني فلا شك في فسقه، وكذا مخالفةُ سائر الخلفاء الراشدين.

[1] و - أن.
[2] لم نجده في كتب الحديث.
[3] و: حقّه في.
[4] ف - واحد.
[5] ح: اجتهاده.
[6] ط: والمجتهد المخطئ.

[٦. المقصد السادس:]

[في المعاد والوعد والوعيد وما يتّصل بذلك]

[٦. ١. بيان إمكان عالم آخر]

[٣٣٨.] **قال: المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتّصل بذلك. حكمُ المثلين واحدٌ، والسمع دلّ على إمكان[1] المماثل[2] والكرية. ووجوبُ الخلاء، واختلافُ المتفقات ممنوعةٌ.**

أقول: لما فرغ من المقصد الخامس شرع في المقصد السادس في المعاد،[3] وما يتبعه من الوعد والوعيد. ولما كان هذه المباحث متوقّفة على بيان جوازِ عالَمٍ آخر مماثلٍ لهذا العالم أشار إلى إمكانه، واحتجّ عليه بالعقل والسمع.

أما العقل فلأن العالم المماثل لهذا العالم مثل هذا العالم، وحكم المثلين مُمْكِنَي الوجود واحد، فإن أحد المثلين من الممكنات إذا كان ممكنًا وجوده كان مثله أيضًا ممكنًا وجوده، فمثل هذا العالم ممكن وجوده.

واحتجّ من زعم أن مثل هذا العالم ممتنع بوجهين:

الأول: أن الفلك بسيط؛ لما بيّن،[4] فشكله كُرِيّ، فلو فُرِض عالم آخر لكان كريًا، فيعرض بين العالمين خلاء، وهو محال.

أجاب عنه بأنا لا نسلّم أن العالم كرة. ولئن سلّم أنه كرة؛[5] ولكن لا نسلّم وجوب الخلاء على تقدير عالم آخر؛ لجواز أن يكون كل من العالمين في ثخن جرم محيط بهما، كما تكون التداوير في ثخن الأفلاك، فلا يلزم خلاء.

الثاني: لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه العناصر الأربعة، فإن لم تَطلُبْ أمكنةَ عناصر هذا العالم يلزم اختلاف متّفقات الطبائع في مقتضياتها، وإن طلبت يلزم أن يكون في الأمكنة الأخر بالقسر دائمًا.

أجاب بأنا لا نسلّم أنه يلزم اختلاف المتّفقات بالطبائع[6] في مقتضياتها[7] على تقدير أن لا تكون طالبة لهذه الأمكنة؛ لجواز أن تكون طبائعها[8] مخالفة لطبائع هذه العناصر وإن كانت مماثلةً لها في الجسمية.

[٦. ٢. صحة العدم على العالم]

[٣٣٩.] **قال: والإمكان يعطي جوازَ العدمِ، والسمع دلّ عليه. ويتأوّل[9] في المكلّف بالتفرّق، كما في قصّة إبراهيم.**

أقول: اختلفوا في أن العالم هل يصحّ عدمه أم لا؟ فمنع القدماء من الفلاسفة صحّته، وذهبت الكرّامية والجاحظ إلى أن العالم محدث وممتنع الفناء، وذهبت الأشعرية وأبو علي إلى جواز فناء العالم عقلًا، وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما يعرف بالسمع.

ثم إن الأشاعرة قالوا: إنه يَفنَى من جهة أن الله تعالى لا يخلق الأعراضَ التي تحتاج الجواهر إلى وجودها. أما القاضي أبو بكر فقال في بعض المواضع: إن تلك الأعراض[10] هي الأكوان، وقال في بعضها: إن الفاعلَ المختار يُفْنِي بلا واسطة، وقال في موضع آخر: إن الجوهر يحتاج إلى نوع من كلّ جنس من أجناس الأعراض، فإذا لم يُخلَق أيُّ نوع كان انعدم الجوهر.

[1] ج – إمكان.
[2] و ج ف: التماثل.
[3] ج – في المعاد.
[4] انظر: الفقرة ١٥٢.
[5] ف: كرية.
[6] ح ف: بالطباع.
[7] و – وإن طلبت يلزم أن يكون في الأمكنة الأخر بالقسر دائمًا أجاب بأنا لا نسلّم أنه يلزم اختلاف المتّفقات بالطبائع في مقتضياتها.
[8] ط: طباعها.
[9] ج: يؤول؛ ف: متأول.
[10] و – التي تحتاج الجواهر إلى وجوده أما القاضي أبو بكر فقال في بعض المواضع إن تلك الأعراض.

وقال إمام الحرمين بمثل[1] ذلك. وذهب بعضهم إلى أنه إذا لم يخلق البقاءَ -وهو عرض- انعدم الجوهرُ. وذهب أبو الهذيل إلى أنه كما أنه[2] قال: «كن» فكان، يقول: «افن» فيفنى. وذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أن الله تعالى يخلق الفناءَ -وهو عرض-، فيَفنَى جميع الأجسام، وهو لا يَفْنَى. وقال أبو علي: إنه يخلق لكلّ جوهر فناء. وقال الباقون بأن فناءً واحدًا يكفي لإفناء الكلّ. فهذه هي المذاهب.[3]

[١١٠و] احتجّ المصنّف / على جواز العدم بالإمكان، فإنه قد[4] ثبت أن العالم ممكن الوجود، فيستحيل أن يجب بالذات أو يمتنع بها؛ لامتناع الانقلاب، فيجوز العدم عليه، كما جاز الوجود له.[5] وإلى هذا أشار بقوله «والإمكان يعطي جواز العدم».

والدلائل السمعية دلّت على وقوع العدم، مثل قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد، ٣/٥٧]؛ فإن الآخر في حقّ الله تعالى لا يكون متصوَّرًا إلا بأن يبقى بعد فناء الممكنات، ومثل قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨].

قوله «ويتأوّل في المكلّف بالتفرّق» إشارة إلى جوابِ دخلٍ مقدّر.

تقريره: أن القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد؛ لأن إعادة المعدوم ممتنعة، فإذا وقع العدم[6] امتنع الإعادة، فلم يتحقّق المعاد.

تقرير الجواب أن يقال:[7] إنه لا إشكال في غير المكلّفين، فإنه يجوز أن يُعدَم بالكلّية ولا يُعاد، وأما بالنسبة إلى المكلّفين فإنه يتأوّل العدم بتفريق الأجزاء؛ لأنه[8] بعد تفريق أجزائهم يصدق عليهم أنهم هالكون، ويتأوّل المعاد بجمع تلك الأجزاء وتأليفها[9] بعد التفرّق.

والذي يصحّح هذا التأويل قصّةُ إبراهيم عليه السلام؛ فإنه لما طلب إراءةَ إحياءِ الموتى[10] حيث قال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة، ٢٦٠/٢] قال الله تعالى في جوابه: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ [البقرة، ٢٦٠/٢]، فإنه يظهر منه أنه أراد بإحياء الموتى تأليفَ الأجزاء المتفرّقة بالموت.

[٣.٦. بطلان إثبات الفناء]

[٣٤٠.] قال: وإثبات الفناء غير معقول؛ لأنه إن قام بذاته لم يكن ضدًّا، وكذا إن قام بالجوهر، ولانتفاءِ الأولوية، ولاستلزام[11] انقلابِ الحقائق والتسلسلِ.

أقول: لما بين كيفية الانعدام أراد أن يشير إلى بطلان إثبات الفناء، فقال: الفناء غير معقول؛ لأنه إن قام بذاته كان جوهرًا، فلا يكون ضدًّا للجواهر، وإن كان قائمًا بغيره فلابدّ وأن يكون قائمًا بجوهر ابتداءً أو بواسطة،[12] فلا يكون ضدًّا للجوهر أيضًا، فلا يكون منافيًا للجوهر. ولأن الفناء لو كان منافيًا للجوهر لم يكن إعدامه للجوهر أولى من إعدام الجوهر له؛ لأن منع المنافي الموجود ودخول المنافي الطارئ[13] في الوجود أولى من رفع الطارئ[14] له.[15] ولأن الفناء لو كان موجودًا يلزم الانقلاب أو التسلسل، والتالي ظاهر الفساد.

---

[1] و ح: مثل.
[2] ح - أنه.
[3] هذه المذاهب نقلها الشارح من تلخيص المحصل للطوسي بتصرف يسير، ص ١٣٨-١٣٩.
[4] ط - قد.
[5] ج - له.
[6] و ح: فإذا انعدم.
[7] ج ف - أن يقال.
[8] و - لأنه.
[9] و ف: تألفها.
[10] و: الإحياء للموتى.
[11] و: فلاستلزام.
[12] ج ف: بوسط.
[13] ج: للطارئ.
[14] و - ولأن الفناء لو كان منافيًا للجوهر لم يكن إعدامه للجوهر أولى من إعدام الجوهر له لأن منع المنافي الموجود ودخول المنافي الطارئ في الوجود أولى من رفع الطارئ.
[15] ج - له.

بيان الملازمة: أن الفناء إما أن يكون واجبًا لذاته، وحينئذٍ يلزم الانقلاب؛ لأنه[1] كان[2] معدومًا، وإلا لـم تكن الجواهر موجودة أصلًا، ثم صار موجودًا، وكل ما هذا شأنه كان ممكنًا؛ وإما أن يكون ممكنًا لذاته، فحينئذٍ يصحّ عدمه، وعدمه لا يكون لذاته، وإلا لزم[3] الانقلاب؛ بل بسبب وجود ضدّه، وحينئذٍ يلزم التسلسل.

[٣٤١.] قال: وإثباتُ بقاءٍ لا في محلٍّ يستلزم الترجيحَ بلا مرجّح واجتماعَ النقيضين، وإثباتُه في محلٍّ يستلزم تَوقُّفَ الشيء على نفسه إما ابتداءً أو بواسطة.

أقول: ذهب طائفة إلى أن الجوهر باقٍ ببقاءٍ قائمٍ بذاته، فإذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر.

فقال المصنّف: «إثباتُ بقاءٍ لا في محلّ يستلزم الترجيحَ بلا مرجّح، واجتماعَ النقيضين»؛ وذلك لأن البقاء لا يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا، فإن كان الأول يلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنه لا يمكن أن يكون كل من الجوهرين -أعني: الجوهرَ الذي هو باقٍ بالبقاء، والجوهرَ الذي هو البقاء- شرطًا للآخر؛[4] لاستحالة الدور، فيكون أحدهما شرطًا للآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنه لم يكن جعل أحدهما شرطًا للآخر أولى من العكس. وإن كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين؛ لأنه باعتبار أن يكون قائمًا بذاته لا يكون في محلّ، وباعتبار كونه عرضًا يكون في محلّ، فيلزم اجتماع النقيضين.

وذهب جماعة من الأشاعرة إلى أن الجوهر باقٍ ببقاء قائم به،[5] فإذا أراد الله تعالى[6] إعدام الجوهر[7] لم يوجد البقاء، فانتفى الجوهر.

فأبطل المصنّف ذلك المذهب بأن حصول البقاء في المحلّ يستلزم توقّف الشيء على نفسه إما ابتداءً أو بواسطة؛ وذلك لأن حصول البقاء في المحلّ يتوقّف على حصول المحلّ في الزمان الثاني، فحصوله[8] في الزمان الثاني إن كان هو نفسَ البقاء يلزم توقّف الشيء على نفسه ابتداءً؛ ومعلولَ البقاء،[9] وحينئذٍ يلزم توقّف / الشيء على نفسه بواسطة. [١١٠ظ]

[٤.٦. وجوب المعاد الجسماني والروحاني معًا]

[٣٤٢.] قال: ووجوبُ إيفاءِ الوعدِ والحكمةِ يقتضي وجوبَ البعث. والضرورةُ قاضيةٌ بثبوت الجسماني من دين محمّد، مع إمكانه. ولا تجب إعادةُ فواضلِ المكلّف.

أقول: اختلفوا في المعاد، فأطبق الملّيون على المعاد[10] الجسماني. وذهب طائفةٌ من المحققين إلى أن المعاد النفساني يمكن إثباته بالبراهين العقلية، وأما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على إثباته ونفيه؛ لكن يجب أن يعتقد على الوجه الذي ذكره الأنبياء؛ لأن تصديق الأنبياء واجب عقلًا؛ لأنهم صادقون. وذهب طائفة إلى المعاد الجسماني دون النفساني.[11] وذهب طائفة[12] إلى نفيهما.

واحتجّ المصنّف على وجوب المعاد بوجهين:

الأول: أن الله تعالى وعد المكلّف[13] بالثواب على الطاعة، وتوعّد[14] بالعقاب على المعصية بعد الموت، ولا يتصوّر الثواب والعقاب بعد الموت إلا بعد العود، فيجب العود إيفاءً للوعد والوعيد.

الثاني: أن الله تعالى كلّف بالأوامر والنواهي، فيجب أن يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية، فيجب البعث بمقتضى الحكمة، وإلا لكان ظالمًا، تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا.[15]

[1] و: إن.
[2] ج - كان، صح هامش.
[3] ط: يلزم.
[4] ج - للآخر.
[5] و ح: بذاته.
[6] ح - الله تعالى.
[7] ج - الجوهر.
[8] و ح: وحصوله.
[9] ج: للبقاء.
[10] ط - المعاد.
[11] ح - وذهب طائفة إلى المعاد الجسماني دون النفساني، صح هامش.
[12] و - إلى المعاد الجسماني دون النفساني وذهب طائفة.
[13] ط: المكلفين.
[14] ج: أوعد.
[15] ج: تعالى عما يقول الظالم علوا كبيرا.

وفيهما نظر؛ إذ هما مبنيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وأن العدل واجبٌ على الله تعالى. وقد عرفت ما فيه.[1]

والحق أن المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع.

أما الروحاني فلما بيّن أن النفس الناطقة مجردة عن المواد، وأنها تبقى بعد الخراب، ولها سعادة وشقاوة، وقد جاء في القرآن، مثل قوله تعالى ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة، ١٧/٣٢]، وقوله تعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۞ فَرِحِينَ﴾ [آل عمران، ١٦٩/٣-١٧٠]، وقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر، ٢٧/٨٩-٢٨].

وأما المعاد الجسماني فلا يستبدّ العقل بإثباته؛ ولكن[2] قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالّة على إثباته بحيث لا يقبل التأويل، منها قوله تعالى ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۞ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس، ٧٨/٣٦-٧٩]، ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس، ٥١/٣٦]، ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء، ٥١/١٧]، ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۞ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة، ٣/٧٥-٤]، ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً﴾ [النازعات، ١١/٧٩]، ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت، ٢١/٤١]، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء، ٥٦/٤]، ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق، ٤٤/٥٠]، ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة، ٢٥٩/٢]، ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [العاديات، ٩/١٠٠]، إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى، فالضرورة تقضي[3] بأن المعاد الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم.

وإمكان العود ثابت؛ لأن المراد بالعود جمع الأجزاء المتفرّقة، وهو ممكن بالضرورة، وإليه أشار بقوله ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس، ٧٩/٣٦].

قوله «ولا تجب إعادةُ فواضلِ المكلّف» إشارة إلى جوابِ شبهةٍ.

تقرير الشبهة: أن المعاد الجسماني غير ممكن؛ لأنه لو أكل إنسان إنسانًا حتى صار جزءُ بدن المأكول جزءَ بدن الآكل فليس بأن يُعاد جزءُ بدن أحدهما أَوْلَى من أن يُعاد جزءُ بدن الآخر، وجَعْلُه جزءًا لبدنهما محال، فينبغي أن لا يعاد واحد منهما.

تقرير الجواب: أن الجزءَ الأصلي لأحدهما فضلُ الآخر، فردُّه إليه أولى.

[٣٤٣.] قال: وعدمُ انخراق الأفلاك، وحصولُ الجنة فوقها، ودوامُ الحياة مع الاحتراق، وتَوَلُّدُ البدن من غير التَوَالُد، وتناهي القوى الجسمانية استبعاداتٌ.

أقول: احتجّ القائل بامتناع العود بوجوه:

الأول: أنه لو ثبت المعاد الجسماني فإما أن يكون وصول الثواب والعقاب في الأفلاك أو في العناصر، والثاني هو التناسخ، والأول يوجب انخراقَ الأفلاك.

ويلزم أيضًا: حصول الجنة فوق الأفلاك؛ لأن وصول الثواب إلى المكلّف في الجنة، والجنة في السماء على تقدير ثبوتها، فيلزم عدمُ كرية الأفلاك.

وأيضًا: يلزم دوامُ الاحتراق[4] مع دوام الحياة، وهو ممتنع.

وأيضًا: يلزم تولّد البدن من غير التوالد، وهو ممتنع.

[1] انظر: الفقرة ٢٨٢.
[2] ط: لكن.
[3] ط: تقتضي.
[4] و ح ف: الإحراق.

وأيضًا: يلزم أن تكون القوى[1] الجسمانية غيرَ متناهية التحريك؛ لأن وصولَ الثواب دائمًا ووصولَ العقاب بالنسبة إلى البعض دائمًا يوجب التحريكات الغير المتناهية.

أجاب المصنّف عن هذه الوجوه: أنها استبعاداتٌ، ولا امتناعَ في شيء مما ذكر؛ فإن الأفلاك حادثة، كما ذكر، فيكون عدمها جائزًا، وإذا كان عدمها جائزًا كان[2] انخراقها أيضًا جائزًا. / وحصول الجنة فوق الأفلاك [١١١و] جائز، وكريتها ممنوعة، وعلى تقدير كريتها لا يستلزم حصولُ الجنة فوقها عدمَ كريتها. ودوام الحياة مع دوام الاحتراق[3] ممكن؛ لأن الله تعالى قادر على كل مقدور. والتولّد[4] ممكن، كما في حق آدم. والقوة الجسمانية قد لا تتناهى انفعالاتها، وكذا فعلها بواسطة.

[٦.٥. مبحث الثواب والعقاب]

[٣٤٤.] قال: ويُستَحَقّ الثوابُ والمدحُ بفعلِ الواجب والمندوب، وفعلِ ضدّ القبيح، والإخلالِ به، بشرطِ فعلِ الواجب لوجوبه أو لوجهِ وجوبه، والمندوبُ كذلك، والضدُّ؛ لأنه تركُ القبيح، والإخلالُ؛ لأنه إخلالٌ به؛ لأن المشقّةَ من غير عوضٍ ظلمٌ، ولو أمكن الابتداءُ به كان عبثًا. وكذا يُستحَقُّ العقابُ والذمُّ بفعل القبيحِ والإخلالِ بالواجب؛ لاشتمالِه على اللطفِ والسمعِ.

أقول: لما بيّن المعاد الجسماني أراد أن يشير إلى الثواب والعقاب. والثواب: هو النفع المستحَقّ المقارن للتعظيم. والمدحُ: قولٌ يُنبِئُ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع.

والمكلّف يستحِقُّ الثوابَ والمدحَ بفعل الواجب، وبفعل المندوب، وبفعل ضدّ القبيح، وبالإخلال بفعل القبيح. ويُشترَطُ في استحقاق الثواب والمدح إيقاعُ الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، وإيقاعُ المندوب لندبه أو لوجه ندبه، وإيقاعُ فعل ضدّ القبيح لكونه تركَ القبيح،[5] والإخلالُ بالقبيح؛ لأنه إخلالٌ بالقبيح؛ لأنه لو فعل الواجب والمندوب -لا لما ذكر؛ بل لأجل أمرٍ آخر- لم يستحقّ ثوابًا ولا مدحًا، وكذا لو فعل ضدّ القبيح أو أخلّ بالقبيح -لا لما ذكر؛ بل لغرضٍ آخر من لذّةٍ أو غيرها- لم يستحقّ ثوابًا ولا مدحًا.[6]

وإنما استحقّ[7] الثواب والمدح بما ذكر؛ لأن الإتيان بما ذكر مشقّةٌ، فإلزامُ[8] المشقّة عن القادر الحكيم من غير غرضٍ أو لغرضٍ هو الإضرار ظلمٌ، والظلم قبيح، والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم؛ أو لغرضٍ هو النفع، فذلك النفع لا يخلو إما أن يمكن الابتداءُ بذلك النفع من غير توسّط يلزم العبث؛ وإما أن لا يمكن الابتداء بذلك النفع، وحينئذٍ ينبغي أن يُستحَقَّ بما ذُكِر الثوابُ والمدحُ.[9]

وفيه نظر؛ لأنه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وقد عرفت ما فيه.[10]

ويستحقّ المكلّفُ العقابَ والذمَّ بفعل القبيح والإخلال بالواجب. والعقابُ: هو الضرر المستحقّ المقارن للإهانة. والذم: قولٌ يُنبِئُ عن اتضاع حالِ الغير مع قصده.

وإنما يستحقّ العقاب والذمّ بفعل القبيح أو الإخلال بالواجب[11] بوجهين: أحدهما عقلي، والآخر سمعي. أما العقلي فلأن العقاب على ما ذكر لطفٌ؛

[1] و ح ف: القوة.
[2] ح - وإذا كان عدمها جائزًا كان، صح هامش.
[3] و ح: الإحراق.
[4] ف: والتوليد.
[5] ح - القبيح، صح هامش.
[6] ج - وكذا لو فعل ضد القبيح أو أخل بالقبيح لا لما ذكر بل لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق ثوابا ولا مدحا.
[7] ط: يستحق.
[8] و ح: فألزم؛ ط: فالتزام.
[9] ف + فيه.
[10] انظر: الفقرة ٢٨٢.
[11] ح - لعقاب هو الضرر المستحق المقارن للإهانة والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده وإنما يستحق العقاب والذم بفعل القبيح أو الإخلال بالواجب، صح هامش.

لأن المكلّف إذا علم أن المعصية تستحِقُّ العقابَ فإنه يبعد عن فعلها، ويقرب إلى فعل ضدّها، وهو معلوم قطعًا، واللطف على الله تعالى واجب. وأما السمع فلما عرف من القرآن والأحاديث أن الإخلال بالواجب سببٌ لاستحقاق العقاب.

[٣٤٥.] **قال: ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.**

أقول: هذا جوابٌ عن اعتراضٍ وارد على أن الإخلال بالواجب سبب لاستحقاق الذمّ.

تقرير الاعتراض: أن الإخلال بالواجب لو كان سببًا لاستحقاق الذمّ،[١] والإخلال بالقبيح سببًا لاستحقاق المدح لكان المكلّف إذا أخلّ بالواجب وبالقبيح كان مستحقًّا للمدح والذمّ، فيلزم اجتماع الاستحقاقين، أي: استحقاق المدح والذمّ في مكلّف واحد، وهو ممتنع.

تقرير الجواب: أن اجتماع الاستحقاقين باعتبارين: أما استحقاق المدح فباعتبار الإخلال بالقبيح، وأما استحقاق الذمّ فباعتبار الإخلال بالواجب، ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.[٢]

[٣٤٦.] **قال: وإيجابُ المشقّة في شكر المنعم قبيحٌ، ولقضاء العقل به مع الجهل.**

أقول: ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن إيجاب هذه التكاليف وقع شكرًا للنعم التي أنعم الله تعالى بها، فلا يستحقّ المكلّف بها ثوابًا.

فبيّن المصنّف بطلانه بأن إيجاب المشقّة في شكر المنعم[٣] قبيح عند العقلاء؛ إذ يقبح عقلًا أن يُنعِمَ الإنسانُ على غيره نعمةً، ثم يكلّفه ويوجب عليه شكرَه على تلك النعمة من غير أن يصل إليه ثوابٌ، والقبيح لا يصدر من الله تعالى، فتعيّن أن يكون إيجاب التكاليف لاستحقاق الثواب. وبأن العقل قاضٍ بوجوب شكر المنعم وجاهلٌ بالتكاليف الشرعية، فقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكمَ بأن التكاليف ليست شكرًا.

[١١١ظ] [٣٤٧.] **قال: ويُشترَطُ في استحقاق الثواب كونُ الفعلِ / أو[٤] الإخلالِ به شاقًّا، لا رفع الندم على فعله، ولا انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه.**

أقول: يشترط في استحقاق الثواب[٥] كون الفعل الواجب أو المندوب أو الإخلال بالفعل القبيح[٦] مشتملًا على المشقة؛ لأن الموجب لاستحقاق الثواب هو المشقة، فإذا انتفت انتفى استحقاق الثواب.

ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفعُ الندم على فعل الطاعة، فإن في حالة صدور الفعل يمتنع الندم عليه، فلا فائدة في اشتراط رفعه. ولا يشترط أيضًا في استحقاق الثواب انتفاءُ النفع العاجل إذا فعله المكلّف لوجه الوجوب أو لوجه الندب، أو للوجوب أو للندب.

[٣٤٨.] **قال: ويجب اقترانُ الثوابِ بالتعظيم والعقابِ بالإهانة؛ للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعلِ مُوجِبِهما.**

أقول: ذهبت المعتزلة إلى أن الثواب يجب أن يقترن بالتعظيم، والعقاب يجب أن يقترن بالإهانة. واختاره المصنف.

واحتجّ عليه بأنا نعلم بالضرورة أن الفعل الموجب[٧] للثواب والفعل الموجب للعقاب يستحقّ فاعلهما التعظيم والإهانة.

[١] ج - تقرير الاعتراض أن الإخلال بالواجب لو كان سببًا لاستحقاق الذم، صح هامش.
[٢] ج - باعتبارين، صح هامش.
[٣] ح ف: النعمة؛ ط: النعم.
[٤] ج و: و.
[٥] ج - الثواب، صح هامش.
[٦] ح - الواجب أو المندوب أو الإخلال بالفعل القبيح، صح هامش.
[٧] ج - واختاره المصنف واحتج عليه بأنا نعلم بالضرورة أن الفعل الموجب، صح هامش.

[٣٤٩.] قال: ويجب دَوَامُهما؛ لاشتماله على اللطف، ولدوام المدح والذم، ولحصول نقيضهما لولاه. ويجب خُلُوصُهما؛ وإلا لكان الثوابُ أنقصَ حالًا من العوضِ والتفضّلِ -على تقدير حصوله- فيهما، وهو أدخل في باب الزجر.

أقول: ذهبت المعتزلة إلى أنه يجب دوام ثواب أهل النعيم وعقاب أهل الجحيم عقلًا. واختاره المصنف.

واحتجّ عليه بأن دوام الثواب على الطاعة ودوام العقاب على المعصية يبعث المُكلَّفَ على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية، فيكون لطفًا، واللطف واجب.

وبأن الموجِبَ لاستحقاق الثواب والعقاب هو الموجِبُ للمدح والذم، والمدح أو الذم[١] غير مقيّد بزمان دون زمان؛ بل يكون دائمًا، فلابدّ وأن يكون الموجَبُ الآخر وهو الثواب والعقاب دائمًا؛ لأن دوام أحد الموجبين يستدعي دوام الموجب الآخر.

وبأنه لولا دوام الثواب والعقاب لكان الثواب والعقاب منقطعين، وحينئذٍ يلزم حصول نقيضهما، أي: يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصولُ الضرر الذي هو نقيضه، وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصولُ النفع الذي هو نقيضه، وحصولُ نقيضَي الثواب والعقاب منافٍ لهما؛ لأن الثواب والعقاب ينبغي أن يكونا خالصين عن الشوائب؛[٢] لأنه لو لم يكن الثواب والعقاب خالصين[٣] لكان الثواب والعقاب أنقصَ حالًا مما هو عوض لهما والتفضّل -على تقدير حصوله- في الثواب والعقاب الخالصين عن الشوب؛[٤] لأنه أدخلُ في الزجر عن المعاصي.

[٣٥٠.] قال: وكلُّ ذي مرتبةٍ في الجنة لا يَطلُبُ الأزيدَ، ويَبلُغُ سرورُهم بالشكر إلى حدِّ انتفاء المشقة، وغناؤهم[٥] بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح. وأهل النار يُلجَئون إلى ترك القبائح.

أقول: هذا إشارة إلى جوابِ اعتراضٍ.

تقريره: أن الثواب لا يخلُص عن الشوب؛ وذلك لأن أهل الجنة درجاتهم متفاوتة، فمن كان أدنى مرتبة يكون مغتمًّا إذا شاهد من هو أعظم درجة. ولأنه يجب على أهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى، ويجب أيضًا عليهم الإخلال بالقبائح، وكل ذلك مشقة، فلا يكون الثواب خالصًا عن الشوب.

تقرير الجواب: أن كل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب مرتبةً أزيدَ من مرتبته، فلا يكون مغتمًّا بمشاهدة من هو أعظم درجة،[٦] وأن سرورهم بالشكر يبلغ إلى حد انتفاء المشقة، وأن غناءهم بالثواب ومنافعه يَنفِي عنهم مشقةَ تركِ القبائح؛ لأنه حينئذٍ ترك القبائح[٧] لا يكون مشقة عليهم.

وأما أهل النار فإنهم يُلجَئون إلى ترك القبائح، فلا تصدر القبائح عنهم،[٨] فلا يكون ذلك تكليفًا؛ لأنه انتهى إلى حدّ الإلجاء، فلا يحصل لهم ثواب ترك القبائح، فيكون عقابهم خالصًا عن الشوب.

[٣٥١.] قال: ويجوز توقّف الثواب على شرطٍ؛ وإلا لأُثِيبَ العارف بالله تعالى خاصةً.

أقول: ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الثواب يجوز أن يتوقّف على شرط. واختاره المصنف.

١ ج - والمدح أو الذم، صح هامش؛ و ح: والذم.
٢ ج ف + وإنما ينبغي أن يكون الثواب والعقاب خالصين عن الشوائب.
٣ ح - عن الشوائب لأنه لو لم يكن الثواب والعقاب خالصين، صح هامش.
٤ ط: الشوائب.
٥ ط: غناهم.
٦ ط + منه.
٧ ح - القبائح، صح هامش.
٨ و: فلا تقع القبائح منهم.

[١١٢و] واحتجّ عليه بأنه لو لـم يجز توقّف الثواب / على شرط لكان العارف بالله تعالى وحدَه -من غير أن يُصدِّق[1] النبي عليه الصلاة والسلام في رسالته- مثابًا. واللازم باطل بالاتفاق.

بيان الملازمة: أن العارف بالله تعالى وحده -من غير أن يُصدِّق النبي عليه الصلاة والسلام- له معرفة مستقلّة، فلو لم يجز توقّف الثواب على شرط لوجب أن يثاب بالمعرفة المستقلّة وإن لم يصدّق النبي عليه الصلاة والسلام.

[٦.٦. نفي الإحباط والتكفير]

[٣٥٢.] **قال: والإحباط باطل، لاستلزامه الظلم، ولقوله تعالى ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾** [الزلزال، ٧/٩٩]، **ولعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعيفًا، وحصول المتناقضين مع التساوي.**

أقول: اختلفوا في المؤمن إذا اجتمع له طاعاتٌ ومعاصٍ، فذهبت الأشاعرة إلى أنه لا يجب على الله تعالى ثوابه وعقابه؛ بل إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، وله إثابة العاصي وعقاب المطيع. وذهبت جماعة من المعتزلة إلى الإحباط والتكفير، على معنى أن المكلّف أَسقَطَ ثوابَه المتقدّم بالمعصية المتأخّر، وكفّر ذنوبَه المتقدّمة بطاعته المتأخّرة. واختار المصنف نفي الإحباط والتكفير.

واحتجّ عليه بأنه ظلم، والظلم على الله تعالى محال، وبأن قوله تعالى ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزال، ٧/٩٩] ينافيه.

قوله «ولعدم إلخ.» إشارة إلى دليل بطلان مذهب أبي هاشم.

تقرير مذهبه: أنه ينتفي الأقلّ بالأكثر، وينتفي الأكثر بالأقل بما ساواه، ويبقى الزائد مستحقًّا، وهو الموازنة.

تقرير الدليل على بطلانه: أنه لو فرض أن المكلف استحقّ خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب فإسقاط إحدى الخمستين من العقاب دون الأخرى ليس أولى من العكس. ولو فرض أنه استحقّ خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء[2] من العقاب فإن ترتّب إسقاط إحداهما على الأخرى يلزم صيرورة المغلوب غالبًا؛ وإن تساوقتا[3] لزم وجودهما معًا؛ لأن علّة عدم كل واحد منهما وجود الآخر، فلو عُدِمَا دفعة لوُجِدَا دفعة؛ لكن العلّة موجودة حال حدوث المعلول، فهما موجودان حال كونهما معدومين، فيلزم الجمع بين النقيضين.

[٦.٧. جواز انقطاع عذاب]

[٣٥٣.] **قال: والكافر مخلّد. وعذاب صاحب الكبيرة منقطع، لاستحقاق[4] الثواب بإيمانه، ولقبحه عند العقلاء، والسمعياتُ متأوّلةٌ. ودوام العقاب مختصّ بالكافر.**

أقول: اتفق المسلمون على أن عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع.

والكافر المبالغ في الاجتهاد والذي لم يصل إلى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري[5] أنه معذور؛ لقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحج، ٧٨/٢٢]. وذهب الباقون إلى أنه غير معذور، وادّعوا الإجماع عليه.

واحتجّوا عليه بأن الكافر المبالغ في الاجتهاد إما أن يصير واصلًا إلى الحق أو يبقى ناظرًا. وكلاهما ناجٍ، ويمتنع أن يؤدّي الاجتهاد إلى الكفر،

[1] و: تصديق.
[2] ح - أجزاء.
[3] و: تساوتا.
[4] ط: لاستحقاقه.
[5] هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين أبي الحر العنبري (ت. ١٦٨هـ/٧٨٥م). محدث معتزلي. قاضي البصرة في زمن الخليفة المهدي. وكان محمودًا ثقةً عاقلًا من الرجال. وهو يقول: كل مجتهد في العقلياتِ أو الأصولِ مصيبٌ. **الملل والنحل** للشهرستاني، ٢٤٠/١؛ **تاريخ بغداد** للبغدادي، ٣٠٦/١٠-٣١٠.

فالكافر إما مقلّد للكفر وإما جاهل جهلًا مركبًا. وكلاهما مقصر في الاجتهاد؛ ولذلك حكموا بوقوعه في العذاب. وقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج، ٧٨/٢٢] خطابٌ إلى أهل الدين، لا إلى الخارجين، أو الذين لم يدخلوا فيه.

وأما أن عذاب أصحاب الكبائر هل هو[1] منقطع؟ فذهب أهل السنة والإمامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة إلى أنه ينقطع. واختاره المصنف.

واحتجّ عليه بأن صاحب الكبائر يستحقّ الثواب بإيمانه؛ لقوله تعالى ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزال، ٧/٩٩]، ولا شك أن الإيمان أعظم أعمال الخير، فإن استحقّ العقاب بالمعصية فإما أن يُقدَّم الثواب على العقاب، وهو باطل بالاتفاق؛ أو بالعكس، وهو المطلوب. وبأنه لو لم ينقطع عذابه يلزم أنه إذا عَبَدَ الله مكلّفٌ مدّةَ عمره ثم عمل كبيرةً في آخر عمره أن لا ينقطع عذابه،[2] وهو قبيح عقلًا.[3]

وأما السمعيات التي تمسّك[4] المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [الجن، ٢٣/٧٢]، ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا﴾ [النساء، ٩٣/٤]، ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء، ١٤/٤] فمتأوّلةٌ إما بتخصيص العمومات بالكفار، أو بحمل الخلود على المكث الطويل.

وأما قولهم بأن الثواب والعقاب ينبغي أن يكون دائمًا؛ لما تقدم، فإن أريد بدوام العقاب دوام[5] عقاب الكفار فمسلم، وإلا فممنوع.

[٦.٨. جواز العفو]

[٣٥٤.] **قال: والعفو واقعٌ؛ لأنه حقّه تعالى، فجاز إسقاطُه، ولا ضررَ عليه في تركه مع / ضرر التارك به، فحَسُنَ[6] إسقاطُه، ولأنه إحسان، وللسمع.** [١١٢ظ]

أقول: اختلفوا في جواز العفو، فذهبت جماعة من المعتزلة إلى أنه جائز عقلًا، غير جائز سمعًا. وذهب قوم إلى وقوعه عقلًا وسمعًا. واختاره المصنف.

واحتجّ على وقوعه عقلًا بأن العقاب حق الله تعالى، فجاز له إسقاط حقّه؛ وبأن العقاب ضرر على المكلف، ولا ضرر على الله تعالى في تركه، وكل ما كان كذلك فإسقاطه حسن، وكل ما هو حسن فهو واقع. ولأن العفو إحسان، والإحسان على الله تعالى واجب.

وعلى وقوعه سمعًا بالدلائل السمعية، مثل قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء، ٤٨/٤]، وقوله تعالى ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر، ٥٣/٣٩].

[٦.٩. إثبات الشفاعة]

[٣٥٥.] **قال: والإجماعُ على الشفاعة. فقيل: لزيادة المنافع، وتَبطُل بنا في حقّه عليه الصلاة والسلام. ونفيُ المطاع لا يستلزم نفيَ المجاب. وباقي السمعيات متأوّلةٌ بالكفّار.**

[1] و ح – هل هو.
[2] و – يلزم أنه إذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره أن لا ينقطع عذابه.
[3] ج – عقلا، صح هامش.
[4] ط + بها.
[5] ج – دوام.
[6] و – والعفو واقع لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر التارك به فحسن.

أقول: اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة؛ لقوله تعالى ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء، ٧٩/١٧]، وفُسّر بالشفاعة.

ثم اختلفوا فذهب طائفة إلى أنها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقّين للثواب. وذهب طائفة إلى أن الشفاعة للعصاة من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في إسقاط عقابهم. وهو الحق عند المصنف.

وأبطل المصنف[1] الأول بأن الشفاعة لو كانت لطلبِ زيادةِ المنافع للمؤمنين المستحقّين للثواب لكنّا شافعين في النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنا نطلب زيادةَ المنافع للنبي عليه الصلاة والسلام، وهو مستحقّ للثواب. والتالي باطل؛ لأن الشفيع أعلى مرتبة من المشفوع عنه.[2]

قوله «ونفي المطاع» إشارة إلى جوابِ دليلٍ على المذهب الأول.

تقرير الدليل: أن الله تعالى قال: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ﴾ [المؤمن، ١٨/٤٠]، نَفَى الله قبولَ الشفاعة عن الظالمين، فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة.

تقرير الجواب: أنه[3] تعالى نفى الشفيعَ الذي يطاع، ونفيُ الشفيع المطاع لا يستلزم نفيَ الشفيع.

قوله «وباقي السمعيات متأوّلة» إشارة إلى جواب استدلالاتهم[4] بالسمعيات، مثل قوله تعالى ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٍ﴾ [البقرة، ٢٧٠/٢]، وقوله تعالى ﴿يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا﴾ [البقرة، ٤٨/٢]، وقوله تعالى ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر، ٤٨/٧٤].

تقرير الجواب: أن هذه الآيات متأوّلة بتخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة.

[٣٥٦.] قال: وقيل: في إسقاط المضارّ. والحقّ صدقُ الشفاعة فيهما. وثبوتُ الثاني له؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

أقول: ذهبت طائفة إلى أن الشفاعة بالنسبة إلى العصاة في إسقاط المضارّ عنهم. والحق عند المصنّف صدقُ الشفاعة فيهما، أي: في زيادة المنافع لهم وفي إسقاط المضار عنهم؛ إذ يقال: شفع فلانٌ عن فلانٍ[5] إذا طلب له زيادةَ منافع وإسقاطَ مضارّ.

ثم بيّن أن ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي صلى الله عليه وسلم؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».[6]

[٦.١٠. مبحث التوبة]

[٣٥٧.] قال: والتوبة واجبة؛ لدفعها الضرر، ولوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال[7] بواجب. ويندم على القبيح لقبحه؛ وإلا انتفت. وخوف النار إن كان الغاية فكذلك، وكذا الإخلال بالواجب.

أقول: التوبة: هي الندم على المعصية في الحال، والعزم على تركها في الاستقبال. وقد اتفقوا على وجوبها. واحتجّ المصنّف على وجوبها بأمرين:

الأول: أن التوبة دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف منه، ودفع الضرر واجب، فما به يُدفَع[8] الضرر أيضًا يكون واجبًا.

[1] ف – المصنف.
[2] ج – عنه؛ ط: له.
[3] و: أن الله.
[4] و ح ف: استدلالهم.
[5] ط: لفلان.
[6] بالعبارة «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». سنن ابن ماجه، الزهد ٣٧؛ سنن أبي داود، السنة ٢١؛ سنن الترمذي، القيامة ١١.
[7] ج: وإخلال.
[8] ط: يندفع.

الثاني: أن الندم على فعل القبيح أو على الإخلال بالواجب واجب قطعًا، فتكون التوبة واجبة.

ويجب على التائب أن يندم على فعل القبيح لقبحه؛ إذ لو لم يكن الندم على القبيح لقبحه لانتفت التوبة، فإن من ندم على المعصية ليَحفَظَ صحةَ بدنه أو لغرضٍ آخر لا تحصل التوبة له.[1] وإن كان غاية التوبة هو خوف النار فكذلك، أي: لم تتحقّق التوبة؛ لأن توبة الخائف ليس ندمًا لقبح الفعل، فيكون كمن ندم حفظًا لسلامة بدنه. وكذا الإخلال بالواجب إنما يكون الندم عليه توبة إذا كان الندم لأنه إخلال بالواجب، وأما إذا كان الندم عليه حفظًا لسلامة بدنه[2] / أو لخوف النار لم تكن توبة. [١١٣و]

[٣٥٨.] **قال: فلا تصحّ من البعض. ولا يتمّ القياس على الواجب. ولو اعتقد فيه الحسنَ لصحّت التوبة.**

أقول: أي: إذا ثبت أن الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب إنما يكون توبة إذا كان الندم لأنه قبيح أو إخلال[3] - يلزم أن لا يصح الندم من قبيحٍ دون قبيحٍ، وهو مذهب أبي هاشم. وذهب أبو علي إلى أنه يصحّ. وإنما لزم مما ذكرنا ما هو موافق لمذهب أبي هاشم؛ لأنه إذا ندم على قبيح دون قبيح فقد ظهر أنه لم يَتُبْ عن القبيح لقبحه؛ بل لغيره، فلا يصح الندم.

واحتجّ أبو علي بأن الندم على قبيحٍ دون قبيحٍ يصحّ، كما أن الإتيان بواجب دون واجب يصحّ؛[4] وذلك لأنه كما يجب عليه[5] ترك القبيح لقبحه، كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه، فلو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم[6] صحة الإتيان بواجب دون واجب.

وقول المصنف «ولا يتمّ القياس على الواجب» إشارة إلى جواب هذا الاحتجاج.

تقريره: أن هذا القياس لا يتمّ؛ للفرق بين المقيس والمقيس عليه، فإن ترك القبيح -لكونه نفيًا- يكون للتعميم، فلا يحصل إلا بترك جميع القبائح، بخلاف الإتيان بالواجب؛ فإنه -لكونه مثبتًا- لا يكون للتعميم، فيحصل بإتيان واجب دون واجب؛ ولذلك فإن من حلف ألّا يأكل الرمانة[7] لحموضتها[8] يجب أن يجتنب عن أكل كل رمانة[9] حامضة، بخلاف من حلف أن يأكل رمانة لحموضتها، فإنه لا يجب أن يأكل كل[10] رمانة حامضة.

ولو اعتقد التائبُ في بعض القبائح الحسنَ صحّت توبته عن قبيحٍ اعتقد قبحَه، دون قبيحٍ اعتقد حسنَه؛ لحصول شرط التوبة، وهو الندم على القبيح لقبحه.[11]

[٣٥٩.] **قال: وكذا المُستَحْقَرُ.**

أقول: أي:[12] إذا استحقر أحدَ الفعلين من حيث القبح والآخر استعظمَه من حيث القبح، حتى اعتقد بالحقير أن وجوده بالنسبة إلى العظيم كعدمه، فتاب عن العظيم - تُقبَل توبته؛ لأنه تاب عنه لقبحه.

[٣٦٠.] **قال: والتحقيق: أن ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يَبعَثُ عليه وإن اشترك[13] الدواعي في الندم على القبيح،[14] كما في الدواعي[15] إلى الفعل، ولو اشترك الترجيحُ اشترك وقوعُ الندم. وبه يُتأوَّلُ كلامُ أمير المؤمنين علي -رضي الله عنه- وأولاده؛ وإلا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائبِ منه المقيمِ على صغيرة.**

[1] ج - له.
[2] ح - وكذا الإخلال بالواجب إنما يكون الندم عليه توبة إذا كان الندم لأنه إخلال بالواجب وأما إذا كان الندم عليه حفظا لسلامة بدنه، صح هامش.
[3] ط + بالواجب.
[4] ف - يصح.
[5] ح - عليه.
[6] ج - عدم، صح هامش.
[7] ج و: رمانة.
[8] و + فإنه.
[9] ج - لحموضتها يجب أن يجتنب عن أكل كل رمانة، صح هامش.
[10] ج - كل، صح هامش.
[11] ج - لقبحه.
[12] ج - أي.
[13] ج: اشتراك.
[14] ف: القبح.
[15] و - في الندم على القبيح كما في الدواعي.

أقول: لما بيّن مذهب أبي هاشم وأبي علي أراد أن يذكر ما هو الحق عنده.

وبيانه: أنه تصحّ التوبة[1] عن قبيحٍ دون قبيحٍ إذا كانت الداعية إلى ترك بعض القبائح راجحةً -بسبب اقتران قرائن إليها كعظم[2] الذنب أو كثرة[3] الزواجر عنه، مثل الشناعة عند العقلاء، وغير ذلك- على داعيةٍ بعضٍ آخر. ولا تصحّ التوبة عن قبيحٍ دون قبيحٍ إذا كانت الدواعي إلى ترك الجميع متساوية؛ وذلك لأن ترجّح[4] الداعي[5] إلى الندم عن البعض يَبعَثُ على ذلك الندم وإن اشترك الدواعي في الندم على القبيح، فيتحقّق الندم عن البعض بسبب ترجّح داعيه، ولم يحصل الندم عن البعض وإن اشترك[6] الجميع في الدواعي؛ لأن رجحان الداعي[7] يخصّص ذلك البعض بالوقوع، فلا يكون عدم الندم عن البعض الآخر دالًّا على أنه ما ترك القبيح لقبحه؛ بل لأن داعي ذلك الندم الغير الواقع ما ترجّح.

وذلك كما في الدواعي إلى الفعل؛ فإن الأفعال تقع بحسب الدواعي، فإذا كانت داعيةُ بعضِ الأفعال راجحةً على داعيةِ بعضٍ آخر اختصّ الفعل الذي تكون داعيتُه راجحةً بالوقوع، وإن اشترك مع غيره في الدواعي. وإذا تساوت[8] الدواعي في الترجيح اشترك وقوع الندم، فلا يصح الندم عن بعض دون بعض.

وبهذا يتأوّل ما نقل عن علي -رضي الله عنه- وأولاده من[9] أن التوبة لا تصح عن بعض القبائح دون بعض؛ فإنه لو[10] لم يتأوّل بهذا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب من الكفر المقيم على صغيرة مثل الكذب، وهو خلاف إجماع المسلمين.

[٣٦١.] قال: والذنب إن كان في حقّه تعالى من فعلِ قبيحٍ كفى فيه[11] الندمُ والعزمُ، وفي الإخلال بالواجب اختَلَفَ حكمُه في بقائه وقضائه وعدمهما. وإن كان في حقِّ آدميٍ استتبع إيصالَه إن كان ظلمًا، أو العزم عليه مع التعذّر، أو الإرشاد إن كان إضلالًا. وليس ذلك جزءًا.

[١١٣ظ] / **أقول**: أراد أن يشير إلى أقسام التوبة بحسب ما يتوب منه.

فنقول: التوبة إن كانت عن ذنبٍ يتعلّق بحقّ الله تعالى فإن كانت عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا كفى فيها[12] الندم والعزم؛ وإن كانت عن الإخلال بالواجب اختلف حكمُه[13] في بقائه وقضائه وعدمهما، فبعضه يسقط عنه بمجرد الندم والعزم على ترك المعاودة، وبعضه يحتاج إلى القضاء كالصلاة، وبعضه يبقى إلى أن يؤدّى كالزكاة. وإن كانت عن ذنبٍ يتعلّق بحقّ[14] الآدمي استتبع إيصالَه إن كان ظلمًا، ولم يتعذّر الإيصالُ بأن كان صاحب الحق أو وارثه باقيًا، وإنما يصل الحق إلى المستحقّ بأن يرد المال، ويسلم البدن أو العضو للقصاص إلى أولياء المقتول لاستيفاء الحق؛ وإن تعذّر وجب العزم على ترك المعاودة. وإن كان الذنب الذي تعلّق بحقّ الآدمي إضلالًا وجب إرشاد من أضلّه، ورجوعه عما اعتقد بسببه إن أمكن ذلك.

وهذه التوابع ليست جزءًا من التوبة؛ فإن العقاب يسقط بالتوبة، وقيام المكلّف بالتوابع إتمامٌ للتوبة، فإن ترك التوابع لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة.

[٣٦٢.] قال: ويجب الاعتذار على الغيَّاب[15] مع بلوغه.

أقول: أي: إذا كان الذنب الذي تعلّق[16] بحقّ الآدمي هو الاغتياب وجب على[17] الغيّاب الاعتذار ممن[18] اغتابه إن بلغ الاغتياب إليه؛ لأنه أوصل إليه ضربًا من الغم

[1] و ح: الندم.
[2] و: لعظم.
[3] و: أو لكثرة.
[4] ط: ترجيح.
[5] ج و ح: الدواعي.
[6] و - الندم عن البعض بسبب ترجح داعيه ولم يحصل الندم عن البعض وإن اشترك.
[7] ج: الدواعي.
[8] ج ف: تشارك؛ ط: شارك.
[9] و ح: من.
[10] ج - لو، صح هامش.
[11] و: عنه.
[12] ط: فيه.
[13] و - حكمه.
[14] ح - بحق، صح هامش.
[15] ح: المغتاب.
[16] و - تعلق.
[17] ج - على، صح هامش.
[18] ج: لمن.

بسبب الاغتياب، فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه. وإن لـم يبلـغ إليه لا يلزمه[1] الاعتذار؛ لأنه لـم يوصل إليه بسبب الاغتياب غمًّا؛ لكن يجب في كِلَي القسمين النـدمُ لله تعالى؛ فإنه خالف نهيه، والعزمُ على ترك المعاودة.

[٣٦٣.] قال: وفي إيجاب التفصيل مع الذِّكرِ إشكالٌ، وفي وجوب التجديد إشكالٌ. وكذا المعلول مع العلّة.

أقول: قيل: يجب على التائب التفصيل إن كان يعلـم القبائحَ مفصّلًا بأن يتوب عن كل واحد منها، وإن كان يعلم القبائح مجملًا يجب عليه التوبة عن القبائح مجملًا؛ وإن علـم بعضها مفصّلًا وبعضها مجملًا وجب عليه التوبة عن المفصّل بالتفصيل، وعن المجمل بالإجمال.

فقال المصنف: «وفي إيجاب التفصـيل مع الذكر إشكال»؛ لأن الأجزاء يمكن أن يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه؛ وإن لـم يذكره مفصّلًا.

وقيل: إذا تاب المكلّف عن المعصية ثـم ذكرها يجب عليه تجديد التوبة؛ لأنه إذا ذكر المعصية ولـم يندم عليها يصدر منه.[2]

ثم[3] قال المصنف: «وفي وجوب التجديد إشكال»؛ لأنه يجوز أن لا[4] تصدر المعصية منه عند ذكرها بدون الندم.

وإذا صدر العلّة عن المكلّف وجب الندم عن العلّة مع المعلول، كما إذا رمى فأصاب، فإن الرمي علّة، والإصابة معلولة،[5] فيجب الندم عن الرمي والإصابة.

[٣٦٤.] قال: ووجوب سقوط العقاب بها. والعقاب يسقط بها[6] لا بكثرة ثوابها؛ لأنها قد تقع مُحبَطَةً، ولولاه لانتفى الفرقُ بين التقديمِ والتأخيرِ، والاختصاصِ. ولا تُقبَل في الآخرة لانتفاء الشرط.

أقول: ذهب المصنّف إلى وجوب سقوط[7] العقاب بالتوبة؛ فإن من أساء إلى غيره واعتذر إليه وعُرِفَ منه الانزعاج عن تلك الإساءة بالكلية فإنه يلزمه[8] عند العقلاء أن يُقبَل[9] اعتذارُه وندمُه بعد الاعتذار.

والعقاب يسقط بالتوبة لا بكثرة ثواب التوبة، على معنى أن التوبة إذا وقعت على شروطها[10] أسقطت العقاب من غير اعتبارِ أمرٍ زائد. وقال قوم: إنها تُسقِطُ العقاب بكثرة ثوابها. واختار المصنّف الأول، واحتجّ عليه بوجوه:

الأول: أن التوبة قد تقع مُحبَطَةً بغير ثواب، كتوبة الخارجيّ من الزنا، فإنه يسقط بها عقابه من الزنا، ولا ثواب لتوبته أصلًا.

الثاني: أنه لولا سقوط العقاب بالتوبة وحدها؛ بل بكثرة ثوابها لانتفى[11] الفرق بين تقديم التوبة على المعصية وتأخيرها عنها، والتالي باطل. أما الملازمة فلأنه حينئذٍ تكون التوبة كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها، والطاعات التي هي غيرها لا فرق بين تقديمها وتأخيرها عن المعاصي، فكذا التوبة. وأما بطلان التالي فلأنه لو انتفى الفرق بين التقديم والتأخير لكان التائب عن المعاصي إذا كفر أو فسق يسقط[12] عنه العقاب.

الثالث: أنه لو أسقطت التوبة العقاب بكثرة / ثوابها لانتفى اختصاص بعض العقاب بالإسقاط دون بعض؛ لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب. والتالي باطل؛ لأن بعض العقاب مختصّ بالسقوط بأن تكون التوبة عن ذنب يستحقّ ذلك العقاب.

[١١٤و]

[1] و: يلزم.
[2] ط + ذنب.
[3] و – وإن لم يذكره مفصلا وقيل إذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها يجب عليه تجديد التوبة لأنه إذا ذكر المعصية ولم يندم عليها يصدر منه ثم.
[4] و ح – لا.
[5] و ح ف + له.
[6] و – والعقاب يسقط بها.
[7] و ح: إسقاط.
[8] ج: يذم.
[9] ج: إن لم تقبل.
[10] ج: شرائطها.
[11] ف: لا يبقى.
[12] و ح: أسقط؛ ف: لسقط.

فإن قيل: لو كانت التوبة بذاتها مُسقِطةً للعقاب لا بكثرة ثوابها لكانت مقبولة في الآخرة.

أجيب بأنها إنما[1] لم تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط؛ لأن التوبة مشروطة بأن تقع ندمًا على القبيح لقبحه، وفي الآخرة يقع الإلجاء، فلا يكون الندم للقبح، فلم يتحقّق شرطها، فلهذا لا تقبل.

وإلى هذا الجواب أشار بقوله[2] «ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط».

[٦. ١١. عذاب القبر]

[٣٦٥.] قال: وعذابُ القبر واقعٌ؛ لإمكانِه، وتَوَاتُرِ السمع بوقوعه. وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتَطَايُر الكتب ممكنةٌ، دلّ السمعُ على ثبوتها، فيجب التصديق بها.

أقول: عذاب القبر واقع؛ لأنه ممكن عقلًا، لا خفاء في إمكانه. وقد تواتر الدلائل السمعية الدالّة على وقوعه، فيكون واقعًا.

ومن الدلائل الدالّة على وقوعه: قولُه تعالى ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [المؤمن، ٤٠/٤٦]. وجه الاستدلال بها:[3] أنها صريحة في العذاب قبل يوم القيامة، وذلك لا يكون إلا قبل الانتشار من القبور. وقولُه تعالى في حقّ قوم[4] نوح ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح، ٧١/٢٥]، والفاء للتعقيب من غير مهلة، فتكون ظاهرةً[5] في عذاب القبر. وقولُه تعالى ﴿وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا﴾ [طه، ٢٠/١٢٤]، وقد حمل أهلُ التفسير المعيشةَ الضنك على عذاب القبر، والحمل على هذا أولى من حملها على سوء الحال ونكَد العيش حالةَ[6] الحياة؛ لأن من أعرض عن ذكر الله تعالى قد يكون في الدنيا في أنعم عيش.

ومنها: ما روي أنه -عليه الصلاة والسلام- مرّ بقبرين، فقال:[7] «إنهما لَيُعذَّبان،[8] وما يُعذَّبان في كبير،[9] ثم قال: أما[10] أحدهما فكان لا يستنزه من البول، وأما الثاني[11] فكان يمشي بالنميمة».[12]

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام «استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر من البول».[13]

وما روي أنه -عليه الصلاة والسلام- قال في سعد بن معاذ: «لقد ضغَطَتْه الأرضُ ضغطةً، اختلف لها ضُلُوعُه».[14]

وما روي أنه -عليه الصلاة والسلام- قال: «إنَّ الميّتَ لَيُعذَّبُ ببُكاءِ أهلِه عليه.»[15] وقد حمله المأوّلون على ما إذا أوصى[16] بذلك.

وما روي أنه -عليه الصلاة والسلام- كان يكثر من قوله «اللّٰهم إنّي أعوذ بك من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المسيح الدجّال».[17]

وما روي أنه -عليه الصلاة والسلام- خرج بعد ما غربت الشمس، فسمع صوتًا، فقال: «إن اليهود تُعذَّبُ في قبورها».[18]

---

[1] و ح: إن.
[2] ج - بقوله.
[3] قارن: **أبكار الأفكار** للآمدي، ٤/٣٣٦-٣٣٧.
[4] ط - قوم.
[5] ج ف: ظاهره.
[6] ط: حال.
[7] ج - فقال، صح هامش.
[8] و ح: يعذبان.
[9] ف: بكبيرة.
[10] و ح ف: في كبير بل لأن.
[11] ط: الآخر.
[12] **صحيح البخاري**، الوضوء ٥٥-٥٦؛ **صحيح مسلم**، الطهارة ١١١.
[13] **سنن الدارقطني**، ١/١٢٨.
[14] **الطبقات الكبرى** لابن سعد، ٣/٣٩٨؛ **فيض القدير** للمناوي، ٥/٤٢٤.
[15] ج ح ف - عليه. | **صحيح البخاري**، الجنائز ٣٣-٣٤؛ **صحيح مسلم**، الجنائز ١٨.
[16] ف: وصى.
[17] **صحيح البخاري**، الجنائز ١٨٧ وفي **صحيح مسلم** بزيادة "ومن فتنة المحيا والممات". **صحيح مسلم**، الذكر ٥٠.
[18] والعبارة في **صحيح البخاري** كذا "يهود تعذّب في قبورها"؛ **صحيح البخاري**، الجنائز ٨٦؛ **صحيح مسلم**، الجنة ١٧.

والروايات المأثورة في هذا أكثر من أن تحصى.

وأما سائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتَطَايُر الكتب فممكنةٌ عقلًا، والله تعالى عالم بالكل، قادر على الكل. وقد دلّ السمع على ثبوتها، فيجب التصديق بها؛ لأن خبر الصادق عن الممكنات الموصوفة يفيد العلم بوجودها.

[٦.١٢. الجنة والنار مخلوقتان الآن]

[٣٦٦.] قال: والسمع دلّ على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، والمعارضات متأوّلةٌ.

أقول: مذهب الأشاعرة وأكثر المتكلمين: أن الجنة والنار -اللتين هما دار الثواب والعقاب- مخلوقتان الآن. وذهب عبّاد الصيمري[1] وأبو هاشم وعبد الجبار إلى أنهما غير مخلوقتين الآن. فزعم عبّاد أنه يستحيل في العقل ذلك قبل حلول المكلّفين فيهما. وخالفه أبو هاشم، وزعم أن خلقهما الآن غير ممتنع عقلًا، وإنما هو ممتنع سمعًا.

والسمع دلّ على أنهما مخلوقتان الآن؛ لقولِه تعالى ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران، ١٣٣/٣]، وقولِه تعالى ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة، ٢٤/٢]، والإعداد يدلّ ظاهرًا على وجودهما؛ لأن أهل اللغة اتفقوا على أن إعدادَ الشيء يُنْبِئُ عن[2] وجودِه وثبوتِه والفراغِ منه. وقولِه تعالى ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة، ٣٥/٢]، وقولِه تعالى ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة، ٣٨/٢]، وقولِه تعالى ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۞ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۞ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم، ١٣/٥٣-١٥].

وقولِه -عليه الصلاة والسلام- عن الله تعالى[3] «أعددْتُ[4] لِعِبَادِيَ الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»،[5] وقولِه -عليه الصلاة والسلام- «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ شَجَرَةً يَسِيرُ الرَّاكِبُ تَحْتَهَا مِائَةَ عَامٍ»،[6] وقولِه -عليه الصلاة والسلام- «رَأَيْتُ عمرو بن عامر الخزاعي فِي النَّارِ».[7]

وأما المعارضات[8] فمتأوّلة:

فمنها: أنهما لو كانتا / مخلوقتين لوجب هلاكُهما؛ لقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨]؛ لكن لا يمكن هلاكُهما؛[9] لقوله تعالى ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد، ٣٥/١٣]. [١١٤ظ]

والجواب: أن المراد بالأُكُل المأكول، وهو ثمرة الجنة باتفاق المفسّرين، وذلك غير دائم؛ ضرورة فنائه عند أَكْلِ أهلِ الجنة له،[10] فإذن ما هو الظاهر من دوام الأُكُل غيرُ معمول به، فيحمل دوام الأُكُل على تجدّده، فيجوز أن يفنى ويتجدّد.[11] وأيضًا: لا نسلم أن المرادَ بقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨] العمومُ، فإن ابن عباس[12] قال في تفسيره: كلّ حيّ ميّتٌ.

[1] هو أبو سهل عباد بن سليمان (سلمان) الصيمري (ت. ٢٥٠هـ/٨٦٤م)، من الطبقة السابعة من كبار معتزلة البصرة. وكان أحد تلاميذ هشام الفواطي. ولعبّاد الصيمري كتب: كتاب الأبواب، كتاب الإنكار أن يخلق الناس أفعالهم، كتاب تثبيت دلالة الأعراض، كتاب إثبات الجزء الذي لا يتجزأ. طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٧٧؛ الفهرست لابن النديم؛ ص ٢١٥؛ الملل والنحل للشهرستاني، ٧٣/١-٧٤.

[2] ط: على.

[3] ج ف - عن الله تعالى.

[4] ف: أعدت.

[5] صحيح البخاري، تفسير سورة السجدة ١؛ صحيح مسلم، الجنة ونعيمها ٤.

[6] و + لا يقطعها. | صحيح البخاري، تفسير سورة الواقعة ١؛ صحيح مسلم، الجنة ونعيمها ٦.

[7] صحيح البخاري، مناقب ٩؛ صحيح مسلم، الجنة ونعيمها ٥٠.

[8] ج - المعارضات، صح هامش.

[9] و - لقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ لكن لا يمكن هلاكهما.

[10] ج - له.

[11] ح ف: فيتجدد.

[12] ط: فابن عباس.

ومنها: قوله تعالى ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران، ١٣٣/٣]، فإنها دلّت على أن الجنة الموعودة[١] لا تسعها أقطار السماوات والأرض، وهذا[٢] دليل ظاهر على أن الجنةَ غيرُ مخلوقة الآن.

والجواب: أن الآية إنما تدلّ على أنها غير مخلوقة الآن لو كانت في السماء، وأما إذا كانت خارجة عن السماء فلا، ويدلّ[٣] على ذلك ما روي أنه -عليه الصلاة والسلام- قال: «الدَّرَجَةُ السُّفْلَى مِنَ الْجَنَّةِ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ».[٤]

[١٣.٦. حقيقة الإيمان]

[٣٦٧.] قال: والإيمان: التصديق[٥] بالقلب واللسان، ولا يكفي الأول؛ لقوله تعالى ﴿وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل، ١٤/٢٧]، ولا الثاني؛ لقوله تعالى ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩]. والكفر: عدم الإيمان إما مع الضدّ أو بدونه. والفسق: الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان. والنفاق: إظهار الإيمان وإخفاء الكفر. والفاسق مؤمن؛ لوجود حدّه فيه.

أقول: الإيمان في اللغة "التصديق"، وفي الشرع اختلفوا فيه، فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق،[٦] وأكثر الأئمة من أهل السنة إلى أنه عبارة عن التصديق القلبي للرسول -عليه الصلاة والسلام- بكلّ[٧] ما عُلِم مجيئُه به بالضرورة. وذهبت المعتزلة إلى أنه عبارة عن التصديق بالله وبرسوله، والكفّ عن المعاصي. وذهب أكثر أهل الأثر[٨] وابن مجاهد[٩] إلى أنه عبارة عن التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان. وذهب المصنّف إلى أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان.

واحتجّ على أنه لا يكفي التصديق بالقلب وحده بقوله تعالى ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل، ١٤/٢٧]،[١٠] وقوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾ [البقرة، ٨٩/٢]، فإنه تعالى أثبت لهم الاستيقانَ النفسي والمعرفةَ والكفرَ، والكفرُ[١١] مقابلُ الإيمان، فلو كان[١٢] الإيمانُ هو التصديق القلبي وحده لكان الاستيقان النفسي والمعرفة القلبية إيمانًا، وإذا كانت المعرفة إيمانًا[١٣] لم يثبت مع[١٤] الكفر؛ ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين؛ لكن المعرفة تجتمع مع الكفر، فلا تكون المعرفة هو الإيمان.

واحتجّ على أنه لا يكفي التصديق اللساني بقوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩]، فإن الأعرابَ وُجِد لهم التصديق اللساني؛ يدلّ على ذلك قوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩]، ولم يثبت لهم الإيمانُ؛ يدلّ عليه قوله تعالى[١٥] ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩]،[١٦] فإنه تعالى أمر النبي بأن ينفي عنهم الإيمان، فلو كانوا مؤمنين لَمَا أمَرَه بنفي الإيمان عنه، فلو كان الإيمان هو التصديق اللساني وحده لثبت لهم الإيمان؛ لأنهم مصدّقون باللسان.

---

[١] و: المدعوة.
[٢] ف: هذا.
[٣] ج و ف: يدل.
[٤] لم نجده في كتب الحديث. انظر للرواية: أبكار الأفكار للآمدي، ٣٣١/٤.
[٥] ف: تصديق.
[٦] ج + الإسفرائيني.
[٧] و ح: وكل.
[٨] ح: السنة.
[٩] هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي البصري (ت. ٣٧٠هـ/٩٨٠م). صاحب الإمام الأشعري، وسكن في بغداد، وعليه تتلمذ القاضي الباقلاني، وله كتب في علم الكلام، منها: تهذيب المتبصر ومعونة المستنصر. تاريخ بغداد للبغدادي، ١/ ٣٤٣.
[١٠] ج - بقوله تعالى ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾، صح هامش.
[١١] ج - والكفر.
[١٢] و - الإيمان فلو كان.
[١٣] ج - وإذا كانت المعرفة إيمانا، صح هامش.
[١٤] ط: معه.
[١٥] ج - ولم يثبت لهم الإيمان يدل عليه قوله تعالى، صح هامش؛ ح - ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ ولم يثبت لهم الإيمان يدل عليه قوله تعالى، صح هامش.
[١٦] و - فإن الأعراب وُجِد لهم التصديق اللساني يدلّ على ذلك قوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ ولم يثبت لهم الإيمان يدلّ عليه قوله تعالى ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾.

والحق أن الإيمان هو التصديق القلبي وحده؛ لقولِه تعالى ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل، ١٦/١٠٦]، وقولِه تعالى ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة، ٥٨/٢٢]. وأما قوله تعالى ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل، ٢٧/١٤] وقوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾ [البقرة، ٢/٨٩] فلا يدلّ على أن لهم التصديق القلبي.

والكفر لغةً هو الستر، ومنه تقول العرب: كَفَرَ دِرْعَه بثوبه،[1] أي: سَتَرَه، ومنه قولهم للزَّارِع[2] الكافرَ؛ لأنه يَستُر البذرَ بالتراب عند حِرَاثته. وفي الشرع عبارة عن عدم الإيمان، لا مطلقًا؛ بل عمن شأنه الإيمان، سواء كان معه تكذيب قلبي أو لساني أو لم يكن. وإليه أشار بقوله «إما مع الضدّ أو بدونه».

والفسق لغةً هو[3] الخروج، وفي الشرع هو الخروج[4] عن طاعة الله تعالى مع الإيمان.

والنفاق لغةً هو إظهار خلاف الباطن، وفي الشرع هو إظهار الإيمان وإخفاء الكفر.

والفاسق مؤمن؛ لوجود حدّ الإيمان فيه، فبطل ما ذهب إليه المعتزلة من أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر؛ بل له منزلة بين المنزلتين.

[١٤.٦. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]

[٣٦٨.] قال: والأمرُ بالمعروفِ الواجبِ واجبٌ، وكذا النهيُ عن المنكر، وبالمندوبِ مندوبٌ سمعًا؛ / وإلا لزم خلافُ الواقع والإخلالُ بحكمة الله تعالى. وشرطُهما علمُ فاعلهما بالوجهِ، وتجويزِ التأثير، وانتفاءِ المفسدة. [١١٥و]

أقول: الأمر بالمعروف: هو الحمل على الطاعة، سواء كان بالقول أو بالفعل. والنهي عن المنكر: هو المنع من فعل المعاصي قولًا أو[5] فعلًا. والأمر بالمعروف الذي هو الواجب واجب، والنهي عن المنكر الذي هو الحرام واجب أيضًا، والأمر بالمعروف الذي هو المندوب مندوب.

واختلفوا في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع، أو بحسب العقل؟ فذهبت الأشاعرة وأهل السنة إلى وجوبهما شرعًا لا عقلًا، وذهب الجبائي وابنه إلى وجوبهما عقلًا. واختار المصنف الأول.

واحتجّ على أنهما لا يجبان عقلًا بأنهما لو وجبا عقلًا لزم أحد الأمرين: خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته تعالى. واللازم[6] ظاهر الفساد، فالملزوم[7] مثله.

بيان الملازمة: أنهما لو وجبا عقلًا لوجبا على الله تعالى؛ لأن كل واجب عقلي واجبٌ على من حصل في حقّه وجه[8] الوجوب، ولو كانا واجبَيْن على الله تعالى فإن كان فاعلًا لهما وجب وقوعُ المعروف وتركُ المنكر؛ لأن الله تعالى حَمَلَ المكلّف على المعروف ومَنَعَه عن المنكر، فيلزم[9] خلاف الواقع؛ وإن كان تاركًا لهما يلزم الإخلال بحكمته تعالى؛ لأنه تعالى قد أخلّ بالواجب العقلي.[10]

وهذا الدليل يصلح لإلزام الجبائي، لا لانتفاء الوجوب العقلي[11] في نفس الأمر.

والدليل على أنه واجب بحسب الشرع قولُه تعالى ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات، ٤٩/٩] أَمَرَ بالإصلاح وبإزالة المنكر الذي هو البغي، والأمرُ للوجوب ظاهرًا، وإذا ثبت وجوب الأمر بالمعروف في هذه الصورة[12] لزم وجوبه في باقي الصور؛ إذ لا فصلَ بالإجماع. وقولُه تعالى ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ

[1] ح ف: بثوب.
[2] ط: للزراع.
[3] ج - هو.
[4] ح - وفي الشرع هو الخروج، صح هامش.
[5] وح: و.
[6] ج: والتالي.
[7] ج: فالمقدم.
[8] و: فرضية.
[9] ح: فلزم.
[10] ج: للعقلي.
[11] وح - وهذا الدليل يصلح لإلزام الجبائي لا لانتفاء الوجوب العقلي، صح هامش.
[12] و: الصور.

﴿وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران، ١٠٤/٣] أَمَرَ بأن يكون من الأمة من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، والأمر ظاهر في الوجوب.

وقولُه[١] -عليه الصلاة والسلام- «لَتأمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ولَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُسَلِّطَنَّ اللهُ[٢] شِرَارَكُمْ عَلَى خِيَارِكُمْ، فَيَدْعُو خِيَارُكُمْ[٣] فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ»[٤] توعّد[٥] على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو دليل الوجوب.

وشرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون فاعلهما -أي: فاعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- عالمًا بأن ما يأمره به معروف، وأن ما ينهى عنه منكر، وإليه أشار بقوله «علم فاعلهما بالوجه»؛ وأن يكون عالمًا بتجويز التأثير بأن يجوّز إفضاءهما إلى المقصود، فإنه إذا لم يجوّز تأثيرهما وإفضاءهما إلى المقصود لا يجب؛ وأن يكون عالمًا بانتفاء المفسدة، فلو عرف -أو غلب على ظنّه- مفسدةً بالنسبة إليه أو لبعض إخوانه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب عليه.

وينبغي أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٦] من غير بحثٍ وتَجسُّسٍ؛ لقوله تعالى ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾ [الحجرات، ١٢/٤٩]، ولأن التجسّس سعيٌ في إظهار الفاحشة، وهو محرم؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ﴾ [النور، ١٩/٢٤]، ولقوله -عليه الصلاة والسلام- «مَنْ أَتَى مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ شَيْئًا فَلْيَسْتُرْهَا[٧] بِسِتْرِ الله تعالى».[٨]

هذا آخر ما تيسّر لنا من شرح **التجريد**، والمسؤول من الله تعالى أن يجعله نافعًا للمستفيدين، وذخرًا لنا في يوم الدين.[٩]

١ ف: وبقوله.
٢ ج - الله، صح هامش.
٣ و: أخياركم.
٤ **المعجم الأوسط** للطبراني، ٩٩/٢ (رقم ١٣٧٩)؛ **مجمع البحرين** للهيثمي، ٢٤٦/٧ (رقم ٤٣٩٤).
٥ ج و ح ف: تواعد؛ والصحيح ما أثبتناه.
٦ ج - لا يجب عليه وينبغي أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، صح هامش.
٧ ج: فليستر.
٨ **الموطأ**، كتاب الحدود ١٢، بلفظ: "من أصاب من هذه القاذورات شيئًا فليستر بستر الله".
٩ ج + [illegible] [illegible]. | ج + فرغ العبد المعترف بالعجز والتقصير المحتاج إلى رحمة ربه اللطيف الخبير يحيى بن [illegible] الله بلّغه الله مناه ووقاه مما يتوقاه عن مقابلة هذا الكتاب وحده من غير مشاركة شخص ومطالعته دون المقابلة على سبيل الاستعجال بفضل الله تعالى وعونه يوم الأربعاء الثامن والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام سنة تسع وعشرين وثمانمائة في مدينة مصر لا زالت مشحونة بأنواع اللطف والخير والظفر حامدًا ومصلّيًا مسلّمًا وحسبنا الله، ونعم الوكيل. | و + إنه على كل شيء قدير، وهو حسبنا ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير. ووقع الفراغ من تعليق هذا الكتاب على يد العبد الفقير إلى عفو ربّه القدير محمد بن أبي بكر بن [illegible] الحنفي عشية الجمعة أول جمعة في شهر الله المحرم، سادس يوم في الشهر، سنة ستة وعشرين وسبعمائة. صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلام. | ح + والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين. كتبه العبد الفقير إلى رحمة الله الحسين بن أحمد البغدادي. وذلك في سابع عشر جمادي الأخرة سنة ٧٢٧. | ف + فرغ من تحريره يوم الثلاثاء الثامن عشر من رجب المرجّب الواقع من شهور سنة ثلاثين وسبعمائة. صاحبه العبد محمد بن الحسين بن الحاج محمد شاه بن محمد بن إسحاق [illegible] في المدرسة الفلكية المبنية بمدينة تبريز -صانها الله من العاهات-. والحمد لله رب العالمين. وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين.

الفهارس

فهرس الآيات

٢- سورة البقرة

٣- سورة آل عمران

٤- سورة النساء

٢٢- سورة الحج

٢٤- سورة النور

٢٧- سورة النمل

٢٨- سورة القصص

٣٠- سورة الروم

٣٢- سورة السجدة

٣٣- سورة الأحزاب

٣٤- سورة سبأ

٣٦- سورة يس

٣٧- سورة الصافات

٣٩- سورة الزمر

٤٠- سورة غافر

٤١- سورة فصلت

٤٢- سورة الشورى

٤٤- سورة الدخان

٤٥- سورة الجاثية

٤٧- سورة محمد

٤٩- سورة الحجرات

٥٠- سورة ق

٥٢- سورة الطور

٥٣- سورة النجم

٥٥- سورة الرحمن

٥٦- سورة الواقعة

٥٧- سورة الحديد

٥٨- سورة المجادلة

٦٦- سورة التحريم

٦٧- سورة الملك

٧١- سورة نوح

٧٢- سورة الجن

٧٤- سورة المدثر

٧٥- سورة القيامة

٧٦- سورة الإنسان

٧٩- سورة النازعات

٨٤- سورة الانشقاق

٨٥- سورة البروج

٨٩- سورة الفجر

٩٢- سورة الليل

٩٩- سورة الزلزلة

١٠٠- سورة العاديات

فهرس الأحاديث

أ

ب

ح

خ

ر

س

ط

ع

ق

ك

ل

م

فهرس الأشعار

فهرس الأعلام

غ

ف

ق

و

ي

فهرس الكتب

فهرس الشعوب والقبائل والأماكن

فهرس الأديان والفرق والمذاهب والجماعات

فهرس المصطلحات

ث

ج

ح

خ

ظ

ع

غ

ك

ل

م

و

المصادر والمراجع

• **الإبانة الكبرى؛**

ابن بطة العكبري (ت. ٣٨٧هـ/٩٩٧م).
تحقيق رضا معطي وآخرون، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

• **الأحكام السلطانية؛**

القاضي أبو يعلى الفراء (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

• **إحياء علوم الدين؛**

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).
دار ابن حزم، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

• **الأربعين في أصول الدين؛**

أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكلية الأزهرية، القاهرة ١٩٨٦.

• **أسد الغابة في معرفة الصحابة؛**

عز الدين ابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).
دار ابن حزم، بيروت ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

• **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي؛**

أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦٠م.

• **الإصابة في تمييز الصحابة؛**

ابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد السند حسن يمامة، د. ن.، القاهرة ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

• **أصول الدين؛**

عبد القاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ/١٠٣٧-٣٨م).
تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

• **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين؛**

خير الدين الزركلي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).
دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢.

• **الإلٰهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات مع حاشية مرزا حبيب الله المشتهر بالفاضل الباغنوي؛**

أبو عبد الله قطب الدين محمد بن محمد التحتاني الرازي (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م)؛ مرزا جان حبيب الله بن عبد الله الشيرازي الباغنوي (ت. ٩٤٤هـ/١٣٦٥م).
تحقيق مجيد هادي زاده، مكتوب ميراث، تهران ١٣٨١ هـ. ش.

▪ **الإلهيات من كتاب الشفاء؛**
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق آية الله حسن حسن زاده الآملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٤١٨ق/١٣٧٦ش.

▪ **ألواح عمادي** (في ضمن **مجموعة مصنفات شيخ إشراق ٣**)؛
أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
تصحيح هنري كوربن، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، تهران ١٣٧٣ هـ. ش.

▪ **أمل الآمل؛**
محمد بن حسن الحر العاملي (ت. ١١٠٤ هـ/١٦٩٣ م).
تحقيق السيد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، قم ١٩٦٢.

▪ **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون (السيرة الحلبية)؛**
علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، أبو الفرج، نور الدين ابن برهان الدين (ت. ١٠٤٤هـ/١٦٣٥م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٧هـ.

▪ **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به؛**
القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م).
تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٦.

▪ **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون؛**
إسماعيل باشا البغدادي. (ت. ١٩٢٠ م).
مطبعة البهية، إسطانبول ١٩٥١-١٩٥٥.

▪ **البدء والتاريخ؛**
المطهر بن طاهر المقدسي (ت. ٣٥٥هـ/٩٦٦م).
مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد د. ت.

▪ **البداية والنهاية؛**
أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شهاب الدين عمر بن كثير (ت. ٧٧٤ هـ/ ١٣٧٣ م).
تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، حجر للطباعة والنشر، الجيزة ١٩٩٨.

▪ **البرهان من كتاب الشفاء؛**
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق عبد الرحمان البدوي، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٦.

▪ **البستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان؛**
أبو حامد محمد بن محمد الأصفهاني (ت. ٥٩٧ هـ/١٢٠١ م).
تحقيق عمر عبد السلام التدمري، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢ م.

▪ **البصائر النصيرية في علم المنطق؛**
زين الدين عمر بن سهلان الساوي (ت. ٥٤٠هـ/١١٤٥م[؟]).
تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٣م.

▪ **تاريخ الحكماء** (المسمى **إخبار العلماء بإخبار الحكماء**)؛
جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم القفطي (ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٨م).
مكتبة المتنبي، القاهرة د. ت.

▪ **تاريخ الرسل والملوك** (المسمى تاريخ الطبري)؛
أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠هـ/٩٢٣م).
تحقيق محمد أبو الفضل أبراهيم، دار المعارف، قاهرة د. ت.

▪ **تتمة صوان الحكمة** (= تاريخ حكماء الإسلام)؛
أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد البيهقي (ت. ٥٦٥هـ/١١٦٩م).
نشر محمد شفيع، لاهور ١٣٥١هـ.

▪ **تجريد المنطق**؛
نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

▪ **تحرير القواعد المنطقية**؛
أبو عبد الله قطب الدين محمد بن محمد التحتاني الرازي (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م).
مصطفى البابي الحلبي، القاهر ١٩٤٨.

▪ **تخريج أحاديث شرح المواقف للجرجاني**؛
أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م).
مكتبة دار الأقصى، الكويت ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.

▪ **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**؛
أبو محمد الحسن بن أحمد ابن متويه (ت. ٤٦٩هـ/١٠٧٦م).
تحقيق سامي نصر لطف وفيصل بدير عون، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٥م.

▪ **التذكرة في علم الهيئة**؛
نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
(F. J. Ragep, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's Memoir on Astronomy* (*al-Tadhkira fī 'ilm al-hay'a*), New York: Springer Verlag, 1993 içinde).

▪ **تذكرة الموضوعات**؛
محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّني (ت. ٩٨٦هـ/١٥٧٨م).
إدارة الطباعة المنيرية، د. م. ١٣٤٣هـ.

▪ **تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار للأبهري** (في ضمن **منطق ومباحث ألفاظ: مجموعة متون ومقالات تحقيقية**)؛
نصير الدين الطوسي (ت.٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
تحقيق مهدي محقق - وتوشي هيكو إيزوتسو، مؤسسه مطالعات إسلامي دانشگاه مك كيل شعبه تهران، تهران ١٣٥٣. ص ١٤٧-٢٤٨.

▪ **التعليقات**؛
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق سيد حسين موسويان، مؤسسهء پژوهشى حكمت و فلسفهء ايران، تهران ١٣٩١هـ. ش.

▪ **تفسير ابن كثير**؛
أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شهاب الدين عمر بن كثير (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).
تحقيق محمود حسن، دار الفكر، د. م. ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب؛**
  أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
  دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- **تلخيص المحصل (في ضمن محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين)؛**
  نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
  مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د. ت.

- **التنقيحات في شرح التلويحات؛**
  شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (ت. ٦٨٧هـ/١٢٨٨م).
  مكتبة كوبريلي التركية، فاضل أحمد باشا، ٨٨٠.

- **التنقيحات في شرح التلويحات؛**
  ابن كمونة عز الدولة سعد بن منصور بن سعد الإسرائيلي البغدادي (ت. ٦٨٣هـ/١٢٨٤م).
  تحقيق حسين ضيائي، أحمد الوشاح، مزدا، كاليفرنيا ٢٠٠٣م.

- **تهافت الفلاسفة؛**
  مصلح الدين مصطفى بن يوسف صالح البروسي الشهير بالمولى خواجه زاد (ت. ٨٩٣هـ/١٤٨٨م).
  المطبعة الأعلمية، مصر ١٣٠٢.

- **تهذيب التهذيب؛**
  ابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
  دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- **جمهرة أنساب العرب؛**
  أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت. ٤٥٦هـ/١٠٦٤م).
  تحقيق لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- **الجوهر الفرد؛**
  أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
  تحقيق: أشرف آلطاش، في: **Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili" *Nazariyat,* 2/3 (2015) s. 75-170.**

- **حاشية السيد الشريف الجرجاني على المختصر والشرح (في ضمن شرح مختصر المنتهى الأصولي)؛**
  أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
  تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- **حاشية على تسديد القواعد شرح تجريد العقائد؛**
  نصير الدين القاشاني الحلي (ت. ٧٥٥ هـ / ١٣٥٤ م).
  مكتبة بايزيد للآثار المخطوطة، ولي الدين أفندي، رقم: ٢٠٤٧ و ٢٠٥٨؛
  مكتبة قصر توب قابي، مجموعة أحمد الثالث، رقم: ١٧٤١؛
  مكتبة كلية الإلهيات في جامعة مرمرة، رقم: YZ759.

- **حاشية على حاشية شرح التجريد للسيد؛**
  عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى طاش كوبري زاده (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).
  المكتبة السليمانية بتركيا في قسم دار المثنوي تحت رقم ٧٨٦.
  مكتبة راغب باشا، تحت رقم ٧٣٢، تاريخ الاستنساخ: ١٠٧٩هـ.

- **حاشية على شرح الإشارات للطوسي؛**
  نصير الدين القاشاني الحلي (ت. ٧٥٥ هـ / ١٣٥٤ م).
  مكتبة قصر توب قابي، مجموعة أحمد الثالث، رقم: ٣٢٢٠.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؛**
  أبو نعيم أحمد بن عبد الله الإصفهاني (ت. ٤٣٠هـ/١٠٣٨م).
  دار الفكر، القاهرة ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- **خاتمة مستدرك الوسائل؛**
  الميرزا حسين النوري الطبرسي (ت. ١٣٢٠ هـ / ١٩٠٢ م).
  مؤسسة آل البيت، بيروت ٢٠٠٨.
- **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة؛**
  أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
  دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥ هـ.
- **ديوان الحماسة؛**
  أبو تمام حبيب بن أوس الطائي (٢٣١هـ/٨٤٦م).
  تعليق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- **ديوان العجاج رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي وشرحه؛**
  العجاج عبد الله بن رؤبة بن لبيد التميمي (ت. ٩٧هـ/٧١٥-١٦م).
  تحقيق عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس دمشق ١٩٧١.
- **رسائل فلسفية؛**
  محمد بن زكريا الرازي (ت. ٣١٣هـ/٩٢٥م).
  تحقيق لجنة إحياء تراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- **رسالة الآداب** (في ضمن حسن باشا زاده على رسالة الآداب للكلنبوي)؛
  أبو الفتح اسماعيل بن مصطفى الكلنبوي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م).
  دار الطباعة العامرة، إسطنبول ١٢٨٤.
- **رسالة في تحقيق الكليات؛**
  أبو عبد الله قطب الدين محمد بن محمد التحتاني الرازي (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م).
  تحقيق وترجمة عمر تركر، رياسة مؤسسة المخطوطات بالتركية ، إسطنبول ٢٠١٣.
- **رسالة في قواعد العقائد؛**
  نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
  تحقيق الشيخ على حسن خازم، دار الغربة، بيروت ١٩٩٢.
- **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ المعاد؛**
  محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت. ٩٤٢هـ/١٥٣٥م).
  تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- **السماع الطبيعي من كتاب الشفاء؛**
  أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
  تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

▪ سنن ابن ماجه؛
أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجه (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٧م).
تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت د. ت.

▪ سنن أبي داود؛
أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت. ٢٧٥هـ/٨٨٩م).
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت د. ت.

▪ سنن الترمذي؛
أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م).
تحقيق أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، أبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

▪ سنن الدارقطني؛
أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت. ٣٨٥هـ/٩٩٥م).
تحقيق وتعليق شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

▪ سنن الدارمي؛
أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي (ت. ٢٥٥هـ/٨٦٩م).
تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م.

▪ السنن الكبرى؛
أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

▪ سنن النسائي الكبرى؛
أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٥م).
تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

▪ السيد على شرح المطالع (شرح لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار)؛
أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
دار الطباعة العامرة، إسطنبول ١٢٧٧هـ.

▪ سير أعلام النبلاء؛
شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م).
إشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

▪ شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛
عبد الحي بن أحمد ابن العماد (ت. ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م).
تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

▪ شرح الإشارات والتنبيهات؛
أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق علي رضا نجف زاده، أنجمن آثار ومفاخر فرهنكي، تهران ١٣٨٣ هـ. ش.

▪ **شرح الإشارات والتنبيهات؛**
نصير الدين الطوسي (ت.٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦٠م.

▪ **شرح التذكرة؛**
أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
مكتبة كوبريلي التركية، فاضل أحمد باشا، ٩٤٦.

▪ **شرح حكمة الإشراق؛**
شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (ت. ٦٨٧هـ/١٢٨٨م).
تحقيق وتصحيح حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، تهران ١٣٧٢هـ.

▪ **شرح الشرح (المحاكمات بين شرحي الإشارات) مع الإشارات والتنبيهات لابن سينا ومع شرح الإشارات للطوسي؛**
أبو عبد الله قطب الدين محمد بن محمد التحتاني الرازي (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م).
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
نصير الدين الطوسي (ت.٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
النشر البلاغة، قم ١٣٧٥، هـ.ش.

▪ **شرح عبد الوهاب بن الحسين الآمدي على الرسالة الولدية؛**
عبد الوهاب بن حسين بن ولي الدين الآمدي (ت. بعد ١١٩٠هـ).
تحقيق عبد الحميد هاشم العيساوي، دار النور المبين للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١٤.

▪ **شرح كتاب حكمة العين؛**
ميرك شمس الدين محمد بن مبارك شاه البخاري (ت: بعد ٧٨٤هـ/١٣٨٢م).
تصحيح شاكر جان بن أسد الله الحميدي النكوي، المطبعة الكريمية، قزان، ١٣١٩.

▪ **شرح مشكل الآثار؛**
أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي المصري الطحاوي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م).
تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، د. م. ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

▪ **شرح المطالع؛**
أبو عبد الله قطب الدين محمد بن محمد التحتاني الرازي (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م).
راجعه أسامة الساعدي، ذوي القربى، قم ١٣٩٥.

▪ **شرح المقاصد؛**
سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).
دار الطباعة العامرة، إسطنبول ١٢٧٧.

▪ **شرح المواقف؛**
أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
تصحيح السيد محمد بدر الدين الحلبي، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

▪ **شرح نهج البلاغة؛**
أبو حميد عز الدين عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد (ت. ٦٥٥هـ/١٢٥٧م).
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٥.

- الشفاء: الطبيعيات ٢ السماء والعالم؛
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق محمود قاسم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، قم ١٤٣٣هـ. ق./ ٢٠١٢م/ ١٣٩١هـ. ش.

- الشفاء: المنطق ١ المدخل؛
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق الأب قنواتي، محمود محمد الخضيري، أحمد فؤاد الإهواني، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ١٤٠٥هـ. ق.

- الشفاء: المنطق ٢ المقولات؛
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق الأب قنواتي، محمود محمد الخضيري، أحمد فؤاد الإهواني، سعيد زايد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ١٤٠٥.

- الشفاء: المنطق ٣ العبارة؛
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق محمود الخضيري، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ١٤٠٥.

- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛
عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).
دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

- الشمسية في القواعد المنطقية؛
أبو الحسن نجم الدين علي بن عمر الكاتبي (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م).
تحقيق مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٨.

- شواكل الحور في شرح هياكل النور؛
أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أسعد الدواني (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
تحقيق محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الوراق، بغداد ٢٠١٠م.

- الصحائف الإلهية؛
شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي (ت. ٧٠٢هـ/١٣٠٣م).
تحقيق أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية؛
أبو نصر إسماعيل بن حماد جوهري (ت. ٤٠٠هـ/١٠٠٩م).
تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم الملايين، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- صحيح ابن حبان؛
محمد بن حبان بن أحمد التميمي (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م).
تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة؛
ابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
تحقيق أبو عبد الله مصطفى بن العدوي، الشحات أحمد الطحان، عادل شوشة،مكتبة فياض للتجارة والتوزيع، منصورة ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

- **طبقات الأطباء والحكماء؛**
أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بابن جلجل (ت. ٣٨٤هـ/٩٩٤م [؟]).
تحقيق فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- **طبقات الشافعية الكبرى؛**
تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت. ٧٧١ هـ/١٣٧٠ م).
تحقيق محمود محمد الطناحي - عبد الفتاح محمد الحلو، فيصل عيسى الباب الحلبي، القاهرة ١٩٦٤.

- **الطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة؛**
أبو بكر بن أحمد بن محمد بن قاضي شهبة الدمشقي (ت. ٨٥١ هـ/١٤٤٨م).
دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٩٩.

- **الطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة؛**
أبو بكر بن أحمد بن محمد بن قاضي شهبة الدمشقي (ت. ٨٥١هـ/١٤٤٨م).
تحقيق الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

- **طبقات الفقهاء الشافعية؛**
عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو تقي الدين ابن الصلاح الشهرزوري (ت. ٦٤٣هـ/١٢٤٥م).
تحقيق محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٩٩٢م.

- **طبقات المعتزلة؛**
أحمد بن يحيى ابن المرتضى (ت. ٨٤٠هـ/١٤٣٧م).
تحقيق سوسنه ديفلد، فلزر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت د.ت.

- **طبقات المعتزلة (في ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)؛**
أبو الحسين القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني (ت. ٤١٥ هـ/١٠٢٥ م).
نشر فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس ١٩٧٤.

- **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار؛**
القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بالبيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م).
تحقيق وتقديم عباس سليمان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤١١هـ/١٩٩١م.

- **علل الشرائع؛**
شيخ صدوق ابن بابويه (ت. ٣٨١هـ/٩٩١م).
تحقيق محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

- **غاية النهاية في طبقات القراء؛**
أبو الخير محمد الجزري (ت. ٨٣٣هـ/١٤٢٩م).
نشر ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- **الفرق بين الفرق؛**
عبد القاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ/١٠٣٧-٣٨م).
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

- **فضائل الصحابة؛**
أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م).
تحقيق وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

▪ **فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم؛**
عبد الله نعمه.
دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الاولى ١٩٨٧.

▪ **الفهرست؛**
أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق بن محمد بن اسحق النديم (ت: ٣٨٥هـ/٩٩٥م).
تحقيق رضا تجدد، د. م. (تهران) د. ت. (١٩٧١).

▪ **الفوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية؛**
الشيخ عباس القمي (ت. ١٣٥٩ هـ/١٩٤١ م).
تحقيق ناصر باقري بيدهندي، مؤسسة بستان كتاب، قم ١٣٨٥/١٩٦٥.

▪ **فوائد القواعد؛**
الشهيد الثاني زين الدين بن علي الجباعي العاملي (ت. ٩٦٦ هـ/ ١٥٥٩م).
تحقيق السيد أبو الحسن المطلبي، دفتر التبليغات الإسلامية، قم ١٤١٩/١٩٩٨.

▪ **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير؛**
زين الدين محمد عبد الرؤف بن تاج العارفين بن نور الدين علي المناوي (١٠٣١هـ/١٦٢٢م).
تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١.

▪ **القانون في الطب؛**
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق إدوار القش، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٣/١٤١٣.

▪ **الكامل في التاريخ؛**
عزّ الدين ابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).
تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

▪ **كتاب التعريفات؛**
أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥.

▪ **كتاب التلويحات** (في ضمن **مجموعه مصنفات شيخ إشراق ١**)؛
أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
تصحيح هنري كوربن، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، تهران ١٣٧٣ هـ. ش.

▪ **كتاب حكمة الإشراق** (في ضمن **مجموعة مصنفات شيخ إشراق ٢**)؛
أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
تصحيح هنري كوربن، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، تهران ١٣٧٣ هـ. ش.

▪ **كتاب حكمة العين؛**
أبو الحسن نجم الدين علي بن عمر الكاتبي (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م).
تحقيق صالح آيدين بن عبد الحميد التركي، د. م. د. ت.

▪ **كتاب الزهد؛**
أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت. ٢٧٥هـ/٨٨٩م).
تحقيق أبو تميم ياسر بن ابراهيم بن محمد، أبو بلال غنيم بن عباس بن غنيم، دار المشكاة للنشر والتوزيع، حلوان ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- **كتاب طبقات الأمم** (المسمى **كتاب التعريف بطبقات الأمم**)؛
أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن الأندلسي، (ت: ٤٦٢هـ/١٠٧٠م).
نشر الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعين، بيروت ١٩١٢.

- **كتاب الطبقات الكبير**؛
أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت. ٢٣٠هـ/٨٤٥م).
تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

- **كتاب القياس الصغير** (في ضمن **المنطق عند الفارابي**)؛
أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان الفارابي (٣٣٩هـ/٩٥٠م).
تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.

- **كتاب المشارع والمطارحات** (في ضمن **مجموعه مصنفات شيخ إشراق ١**)؛
أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
تصحيح هنري كوربن، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، تهران ١٣٧٣ هـ. ش.

- **الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية**؛
أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي (ت. ٥٤٧هـ/١١٥٢م [؟]).
تحقيق الدكتور يوسف محمود، دار الحكمة، الدوحة ١٤٣٢هـ/٢٠١٢م.

- **كتاب المناظر**؛
ابن الهيثم أبو علي محمد بن الحسن (ت. ٤٣٢هـ/١٠٤٠م [؟]).
تحقيق عبد الحميد صبره، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٣.

- **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**؛
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٢م.

- **كتاب الوافي بالوفيات ٨، ٢٧**؛
أبو الصفا صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٣م).
اعتنى به: أحمد الأرناؤوط - تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

- **كتاب الوافي بالوفيات ٢١**؛
أبو الصفا صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٣م).
اعتنى به: محمد الحجيري، دار النشر فرانزشتايز شتوتغارت، فيسبادن ١٤١١هـ/١٩٩١م.

- **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**؛
محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر التهانوي (ت: بعد ١١٥٨هـ).
تحقيق علي دحروج، ترجمة عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ١٩٩٦م.

- **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**؛
أبو الفداء إسماعيل بن محمد الجراحي العجلوني (ت. ١١٦٢هـ/١٧٤٩م).
دار إحياء التراث العربي، د. م. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**؛
مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي المشهور بحاجي خليفة (ت: ١٠٦٧هـ).
تصحيح محمد شرف الدين يالتقيا، رفعت بيلكه الكليسى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٨.

- **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛**
  جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي ابن المطهر الحلي (ت. ٧٢٦هـ/١٣٢٥م).
  مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- **لباب الآداب؛**
  أبو المظفر مؤيد الدولة مجد الدين أسامة بن مرشد الكناني الكلبي الشيزري (ت. ٥٨٤هـ/١١٨٨م).
  تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة السنة، القاهرة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

- **لقطة العجلان؛**
  أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله التركي الزركشي (ت. ٧٩٤هـ/١٣٩٢م).
  مطبعة مدرسة والدة العباس الأول، القاهرة ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م.

- **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات؛**
  أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
  تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

- **المبدأ والمعاد؛**
  أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
  تحقيق عبد الله نوراني، مؤسسه مطالعات اسلامب دانشكاه مك كيل شعبه تهران، نهران ١٣٦٣هـ/١٩٨٤م.

- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛**
  أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
  مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د. ت.

- **مختار الصحاح؛**
  ابن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. بعد ٦٦٦هـ/١٢٦٨م).
  المطبعة الكلية الفاخرة، مصر ١٣٢٩.

- **المستدرك على الصحيحين؛**
  محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت. ٤٠٥هـ/١٠١٤م).
  تحقيق مقبل بن هادي الوادي، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- **مسند أبي يعلى؛**
  أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي المصولي (ت. ٣٠٧هـ/٩١٩م).
  تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- **مسند أحمد؛**
  أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م).
  تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، د. م. ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

- **المشارع والمطارحات؛**
  أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
  موزه وكتابخانه مجلس شوراي إسلامي، رقم ثبت: ٨٦١٠٩.

- **المصباح شرح المفتاح؛**
  أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
  إعداد يوكسل جليك (Yüksel Çelik)، رسالة الدكتوراه، جامعة مرمرة، إسطنبول ٢٠٠٩م.

▪ **مصنف ابن أبي شيبة؛**
عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت. ٢٣٥هـ/٨٤٩م).
تعليق سعيد اللحام، دار الفكر، د. ت.

▪ **مصنف عبد الرزاق؛**
عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت. ٢١١هـ/٨٢٦-٨٢٧م).
تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، بيروت ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

▪ **مطارحات منطقية بين نجم الدين دبيران الكاتبي ونصير الدين الطوسي** (في ضمن **منطق ومباحث ألفاظ - مجموعة متون ومقالات تحقيقي**)؛
باهتمام مهدي محقق وتوشي هيكو ايزوتسو (ت. ١٩٩٣م).
مؤسسة مطالعات إسلامي دنشكاه مك كيل كانادا باهمكاري دانشكاه تهران، تهران ١٣٥٣.

▪ **المطالب العالية من العلم الإلهي؛**
أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

▪ **مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار؛**
أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرمان الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م).
المطبعة الخيرية، مصر ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م.

▪ **مطالع الأنوار** (في ضمن **لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار**)؛
سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (٦٨٢هـ/١٢٨٣م).
دار الطباعة العامرة إسطنبول ١٢٧٧.

▪ **المعارف في شرح الصحائف؛**
شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي (ت. ٧٠٢هـ/١٣٠٣م).
مكتبة كوبريلي التركية، فاضل أحمد باشا، ٨٢٧.

▪ **معجم أعلام المورد موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدمى والمحدثين مستقاة من "موسوعة المورد"؛**
منير البعلبكي.
دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٢.

▪ **المعجم الأوسط؛**
سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت. ٣٦٠هـ/٩٧١م).
تحقيق طارق بن عرض الله بن محمد أبو معاذ ومحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

▪ **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة؛**
عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م).
مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

▪ **المعجم الكبير؛**
سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت. ٣٦٠هـ/٩٧١م).
تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

▪ **المغرب في ترتيب المعرب؛**
أبو الفتح برهان الدين ناصر الدين المطرزي (ت. ٦١٠هـ/١٢١٣م).
تحقيق: محمود فاخوري، عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

▪ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين؛
أبو الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٦م).
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

▪ مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري؛
محمد بن الحسن بن فورك (ت. ٤٠٦هـ/١٠١٥م).
تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

▪ الملخّص في المنطق والحكمة؛
أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
المكتبة السليمانية بتركيا قسم شهيد علي باشا، تحت رقم: ١٧٣٠.

▪ الملل والنحل؛
أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (٥٤٨ هـ/١١٥٣ م).
تحقيق أمير علي مهنا – علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٣.

▪ المنصّص في شرح الملخص؛
أبو الحسن نجم الدين علي بن عمر الكاتبي (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م).
المكتبة السـليمانية بتركيا في قسم شهيد علي باشا، تحت رقم: ١٦٨٠.

▪ منطق المشرقيين؛
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
المكتبة السلفية، القاهرة ١٣٢٨هـ/١٩١٠م.

▪ منطق الملخص؛
أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق أحد فراموز قراملكي - آدينة أصغري نژاد، دانشگاه إمام صادق، تهران ١٣٨١.

▪ المواقف في علم الكلام؛
أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م).
عالم الكتب، بيروت د. ت.

▪ الموضوعات؛
أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت. ٥٩٧هـ/١٢٠١م).
تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، د. ن.، المدينة ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

▪ النفس من كتاب الشفاء؛
أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق آية الله حسن زاده الآملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٤١٧/١٩٩٦.

▪ نهاية المرام في علم الكلام؛
جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي ابن المطهر الحلي (ت. ٧٢٦هـ/١٣٢٥م).
تحقيق فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، قم ١٤٣٠.

▪ وفيات الأعيان؛
أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م).
تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت د. ت.